



DIMENSIONES RELIGIOSAS DE LA EUROPA DEL SUR (1800-1875)

Rafael Serrano García - Ángel de Prado Moura - Elisabel Larriba
(editores)

Universidad de Valladolid

**DIMENSIONES RELIGIOSAS
DE LA EUROPA DEL SUR
(1800-1875)**

Serie: HISTORIA Y SOCIEDAD, nº 217

En conformidad con la política editorial de Ediciones Universidad de Valladolid (<http://www.publicaciones.uva.es/>), este libro ha superado una evaluación por pares de doble ciego realizada por revisores externos a la Universidad de Valladolid.

Dimensiones religiosas de la Europa del sur (1800-1875) / Rafael Serrano García, Ángel de Prado Moura, Elisabel Larriba. - Valladolid : Ediciones Universidad de Valladolid, 2018

352 p. ; 24 cm. - (Historia y Sociedad ; 217)
ISBN 978-84-8448-981-8

1. Europa meridional - Religión - Siglo XIX I. Serrano García, Rafael II. Prado Moura, Ángel de III. Larriba, Elisabel IV. Universidad de Valladolid V. Serie

2(4-13)

RAFAEL SERRANO GARCÍA – ÁNGEL DE PRADO MOURA – ELISABEL LARRIBA
(editores)

**DIMENSIONES RELIGIOSAS
DE LA EUROPA DEL SUR
(1800-1875)**



EDICIONES
Universidad
Valladolid

Con la colaboración de:



Este libro está sujeto a una licencia "Creative Commons Reconocimiento-No Comercial – Sin Obra derivada" (CC-by-nc-nd).

LOS AUTORES, VALLADOLID, 2018

Diseño de cubierta: Ediciones Universidad de Valladolid

Motivo de cubierta: Imagen de Pío IX. Cornienti, Giuseppe, "Allegoria del 16 luglio 1846 con papa Pio IX in trionfo"

ISBN: 978-84-8448-981-8

Realiza: Ediciones Universidad de Valladolid

Presentación

Los coordinadores de este libro nos proponemos, por una parte, dar cuenta de los resultados del Proyecto de Investigación HAR2013, titulado, “Discursos y devociones religiosas en la Europa del Sur, 1800-1860” y que ha estado dirigido por los doctores Rafael Serrano García y Ángel de Prado Moura, desarrollándose entre enero de 2015 y septiembre de 2017¹. Y, por otra, enlazar con otro libro anterior, *Discursos y devociones religiosas en la Península Ibérica, 1780-1860* (Valladolid, 2014) que había sido el fruto de otro proyecto de investigación. La continuidad se advierte no solo en la temática, ahora ampliada, sino también en las personas responsables de la coordinación (los dos investigadores anteriores a los que debemos añadir a la especialista francesa Elisabel Larriba) y en el hecho de que ambas publicaciones son el resultado de una coedición entre la Universidad española de Valladolid y la francesa de Aix-Marseille².

Bien es verdad que para enriquecer los enfoques de la problemática religiosa abordada y para dar cuenta de búsquedas recientes o que están todavía en fase de realización hemos invitado, igual que hicimos en el libro anterior, si bien esta vez con una mayor amplitud, a otros estudiosos, tanto españoles como foráneos, gracias a los cuales pensamos que el volumen que ofrecemos al lector podrá resultarle más atractivo e interesante. En conjunto, si este libro consta de 16 aportaciones, la mitad de ellas van firmadas por investigadores franceses, italianos y portugueses³.

La línea que hemos venido siguiendo en nuestro grupo de investigación, desde que éste se constituyó formalmente en el año 2009, ha sido primordialmente la de analizar, desde una perspectiva plurinacional, aunque referida al ámbito mediterráneo y católico⁴, los variados discursos religiosos que en la

¹ Esta obra se ha beneficiado también para su publicación de una ayuda del Centro de Investigación TELEMME de la Université d’Aix-Marseille y del CNRS.

² Deseamos agradecer las sugerencias hechas por los dos evaluadores anónimos de este texto y la ayuda que nos a prestado Sofía Rodríguez Serrador en la resolución de algunos problemas informáticos.

³ Estas últimas, a saber, las de E. Marco Omes, Daniele Menozzi, María Paiano, Giovanni Vian y María de Fátima Sá e Melo Ferreira han sido vertidas al castellano por Rafael Serrano, en estrecha comunicación con sus respectivos autores.

⁴ Una perspectiva que se utiliza también en otras publicaciones recientes fruto de proyectos de investigación, seminarios o jornadas: así, en BOTTI, Alfonso, MONTERO, Feliciano y QUIROGA, Alejandro (eds.), *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid,

Europa de las revoluciones liberales, de los emergentes nacionalismos y del romanticismo (y posterior realismo) se fueron delineando para ir al encuentro de las inquietudes provenientes de unas sociedades que estaban iniciando una profunda transformación, bien para oponerse a ella en nombre de valores tradicionales entre los que figuraban, en un lugar destacadísimo, aquellos que habían configurado, durante el Antiguo Régimen, el universo religioso de la gran mayoría de los creyentes, bien para expresar una voluntad de adaptación a esa realidad cambiante desde una perspectiva religiosa y católica, sin recaer por ello en la incredulidad o en la entrada del sujeto en una confesión diferente. Sin olvidar, en fin, otra línea discursiva que aquí no es abordada específicamente, pero que constituye un referente o interlocutor privilegiado en varios de los capítulos del libro, marcada por la voluntad de negar o refutar los valores religiosos -los católicos, en especial-, y atacar a la institución que pretendía imponerlos como los únicos válidos para la organización de la vida en sociedad

Los discursos, decíamos, pero también las devociones que experimentaron igualmente en la época estudiada una notable renovación o modernización, configurándose como uno de los principales instrumentos en manos de la jerarquía eclesiástica, pero también de los propios fieles, para vigorizar las creencias y visualizar en forma de imágenes, de liturgias pensadas a veces para una participación multitudinaria, el mensaje católico, así como la poderosa impronta romana, pontificia, sobre la comunidad de creyentes. El auge de los cultos marianos, a raíz sobre todo de la proclamación por el papa Pío IX, en diciembre de 1854, del dogma de la Inmaculada Concepción, la erección de estatuas monumentales o de santuarios dedicados a esos cultos, el fomento de peregrinaciones multitudinarias y de rituales específicos constituyen pruebas muy sólidas de esta revitalización de las actividades devocionales⁵.

Cronológicamente, el punto de partida del libro bien se puede emplazar en la Guerra de Independencia librada entre los patriotas españoles y el ejército napoleónico. Es precisamente en este episodio en el que se enmarca la contribución de Emanuele Marco Omes en torno a los significados de determinadas ceremonias en honor de José I o de su hermano, el emperador (caso, por ejemplo, del culto a San Napoleón). Más adelante, el Trienio Liberal es abordado específicamente por Gérard Dufour y por Elisabel Larriba con sendos estudios sobre la prensa, que revelan la utilidad de este medio para lograr un mejor conocimiento de las diferentes posiciones con que se abordó en aquella interesante coyuntura la cuestión religiosa (que se delinea claramente entonces, aunque con unos rasgos muy distintos a otras etapas posteriores de gran confrontación entre liberales y absolutistas o entre republicanos

Silex, 2013, y ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro, CIAMPANI, Andrea y GARCÍA SANZ, Fernando (eds), *Religión, laicidad y sociedad en la historia contemporánea de España, Italia y Francia*, Madrid, Universidad pontificia de Comillas, 2017.

⁵ DI STEFANO, Roberto, y RAMÓN SOLANS, Francisco Javier (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016.

y monárquicos, como El Sexenio democrático o la II República). Los dos periódicos estudiados son el *Diario constitucional de Barcelona* y *El Censor*.

También la aportación de la historiadora del ISCTE-IUL de Lisboa, Fátima Sá e Melo Ferreira se emparenta con las anteriores, tanto desde el punto de vista cronológico, pues tiene como centro el agitado periodo de la historia portuguesa en que, como ocurriera en la vecina España, los liberales también se hicieron cargo del poder (1820-1823), como por el recurso a la religión para combatir al liberalismo, como se aprecia en sermones predicados en aquel tiempo, como los de José Agostinho de Macedo que la autora analiza para sopesar el recurso a conceptos como *regeneración* y *revolución*.

La documentación vaticana constituye una fuente fundamental en los estudios sobre la problemática religiosa tanto en el periodo acotado en nuestro proyecto de investigación, como para otros periodos y coyunturas históricas. Es justamente ese acervo documental el que Maximiliano Barrio utiliza para aportar nuevos conocimientos en torno a la política seguida por el Vaticano en España y, en particular, sobre la actuación del Nuncio, Giustiniani, cuya gestión aborda en esta ocasión de un modo íntegro, no limitándose al Trienio Liberal⁶, sino comprendiendo también los años posteriores hasta su relevo en 1827 durante los cuales el representante pontificio colaboró activamente con el gobierno de Fernando de VII reforzando su línea marcadamente antiliberal.

Ángel de Prado, por su parte, retomando el argumento que ya había desarrollado en el proyecto anterior, como era el de las actividades del Santo Oficio entre 1814 y 1820, se ocupa del periodo inmediatamente posterior sacando a la luz las grandes presiones que se ejercieron sobre la Corte, ya desde el verano de 1823, para que dicho tribunal fuera restablecido y explora, asimismo el poco conocido asunto de las Juntas de Fe establecidas, precisamente, para suplir la acción represora de los tribunales inquisitoriales.

Las aportaciones de Ester García Moscardó, de Rafael Serrano García y de Alexandre Dupont se emplazan en un periodo posterior, el de las décadas de 1860-1870, y abordan diferentes tipos de discursos religiosos. En el caso de García Moscardó su atención se concentra sobre el peculiar político y escritor republicano Roque Barcia, uno de los mejores ejemplos españoles de la corriente del republicanismo que buscaba hacer compatible el ideal democrático con el cristianismo, desempeñando un papel esencial en esa creencia la pasión redentora de Cristo. Serrano García, por su parte se ocupa del que fue el poeta español más popular durante el siglo XIX, José Zorrilla, para contrastar las opiniones religiosas expresadas en un largo poema, titulado “La inteligencia” escrito al regreso de su larga estancia en Méjico, con la valoración dominante del escritor vallisoletano como un autor aferrado al *tiempo viejo* y a un enfoque muy reaccionario de la religión católica y de la identidad nacional. Dupont, en fin, to-

⁶ Que ya ha estudiado de forma monográfica: BARRIO GOZALO, Maximiliano, *La Santa Sede y los obispos españoles en el Trienio Liberal (1820-1823)*, Roma, Iglesia nacional española, 2015.

mando como pie la circulación internacional de la obra de Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, se ocupa de estudiar la organización transnacional del neocatolicismo y de sus alianzas –pero también diferencias–, con los legitimismos en torno a la década de 1870, proporcionando a estos últimos, tanto en Francia como en España, una influencia renovada sobre las masas católicas a la vez que el pueblo cobraba un importante papel en el pensamiento contrarrevolucionario⁷.

Otro bloque de aportaciones se refiere a las devociones religiosas, las de Francisco Javier Ramón Soláns, de Daniele Menozzi y de Maria Paiano. En el primer caso, su autor se ocupa de la eclosión de santuarios marianos en el orbe católico a partir de que las apariciones de la Virgen, en Lourdes, en 1858 convirtieran a esta pequeña localidad pirenaica en el centro por excelencia de las peregrinaciones marianas y lugar de experimentación de nuevas formas de movilización y adoctrinamiento de los fieles. Adoptando también un enfoque transnacional, el objetivo último del autor consiste en estudiar el impacto del modelo de Lourdes en el desarrollo de una movilización de masas católicas en España, en el último tercio del siglo XIX, un proceso que se quiso replicar con la organización de multitudinarias peregrinaciones o romerías a lugares de culto como El Pilar, en Zaragoza, Begoña o Montserrat.

La contribución de Daniele Menozzi entronca muy bien con la anterior en el sentido de que se centra en la devoción a la Inmaculada Concepción, definida como dogma por el papa Pío IX el 8 de diciembre de 1854 y en la intención, muy bien documentada, del pontífice, de ligar dicha definición dogmática a la censura de los errores modernos, pese a que, finalmente, no se reunieran ambos aspectos en un único documento pontificio. En el texto se sigue de cerca todo el proceso, presidido por la idea de convertir a María, libre del pecado original, en un potente símbolo frente a la creciente heterodoxia.

María Paiano, por último, se ocupa de una vertiente del movimiento asociativo católico, en concreto, de la *Società della Gioventù Cattolica italiana*, surgida en una coyuntura crítica para la suerte del catolicismo en Italia, la de finales de la década de 1860 y comienzos de la siguiente al objeto de profundizar en su espiritualidad en la que la devoción al papa y a sus defensores caídos en batallas como la de Castelfidardo cobraron singular importancia haciendo que sus miembros adoptaran el modelo de *Miles Christi*, lo que no les llevó, sin embargo, a salirse del plano de la legalidad, primando actividades como la oración o la organización de celebraciones religiosas para ir al encuentro de sus objetivos.

⁷ Para el caso específico de España cabe mencionar dos monografías recientes que abarcan este periodo como la de ALONSO, Gregorio, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España [1793-1874]*, Granada, Comares, 2014, y la de SUÁREZ CORTINA, Manuel, *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, Santander, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2014.

Bien es verdad que en esta ocasión hemos procurado dar a este empeño editorial un enfoque más amplio, de forma que pudieran tener en él cabida otras expresiones de la problemática religiosa (tan marcada por los retos que planteaba la secularización) en los Estados del sur de Europa en la época considerada, razón por la cual hemos optado por titular la presente obra de un modo más general e inclusivo, como *Dimensiones religiosas de la Europa del Sur, 1800-1875*. Y es que, en efecto, al lado de contribuciones que se ajustan de manera bastante precisa a los términos con que oficialmente figuraba el proyecto, hemos creído interesante el incorporar estudios en torno, por ejemplo, a la asistencia social en España, incidiendo especialmente sobre el proceso de secularización que aquella experimentó a todo lo largo del siglo XIX, como hace Elena Maza en el trabajo que aporta. Su trabajo permite, por lo demás, ampliar la paño-plia discursiva que aquí nos interesa estudiar, teniendo en cuenta el peso que la iglesia tradicionalmente había ejercido sobre la colectividad en materias tan sensibles como el cuidado de los enfermos y desvalidos.

O estudios sobre una faceta de la acción del Estado que se erigió en un espacio de confrontación entre neocatólicos y liberales, como fue la instrucción pública, abordada por Mario Bedera, quien ha elegido para ello un periodo de la historia española particularmente apropiado, como es el Sexenio Democrático. Otros autores, como Giovanni Vian, en su texto sobre la iglesia católica en el territorio italiano del Véneto -sujeto, durante buena parte de este periodo a la dominación austriaca, aunque no inmune en absoluto a las tensiones que entre los fieles y el propio clero veneciano produjo el *Risorgimento*- han optado por llevar a cabo un estudio de conjunto, referido a los dos primeros tercios del siglo XIX, de la medida en que el cambiante panorama sociopolítico reinante en Europa y en Italia tuvo su reflejo tanto en las directrices doctrinales o de disciplina marcadas por los sucesivos titulares del Patriarcado de Venecia, así como de los comportamientos del clero y de los fieles.

También Ramón Maruri, por el planteamiento temporal que adopta, sobre un periodo de unos 150 años y por el hecho de arrancar del Antiguo Régimen para terminar en el periodo de la Restauración, ya a comienzos del siglo XX, firma un trabajo que se singulariza en este libro. En él, apoyándose en las visitas *ad limina* practicadas por los obispos de la diócesis de Santander entre 1754 y 1901, estudia la evolución y, más aún, las constantes -en su marcada intransigencia- que cabe observar en el pensamiento de los titulares de dicha diócesis al tener que enfrentarse con coyunturas ideológico-políticas que suponían un reto a las posiciones de la Iglesia católica.

Pese a esta variedad temática y a la exploración de otras expresiones de lo religioso en la Europa del siglo XIX, existe un hilo conductor que enlaza estos trabajos con los anteriores y es el de abordar el estudio de otras manifestaciones discursivas y otros productores de discursos articulados en torno a lo religioso.

Celebraciones napoleónicas y josefinas en la España de la *Guerra de la Independencia*

Notas sobre las representaciones de la soberanía y sus contradicciones

MARCO EMANUELE OMES
(SNS Pisa)

El paso del Antiguo Régimen a la Modernidad política, situado habitualmente por la historiografía a caballo entre los siglos XVIII y XIX conllevó, como es sabido, la emergencia de una nueva cultura política, la creación de instituciones y formas de gestión de la *res publica* inéditas así como complejos procesos de adaptación a este escenario por parte de los grupos sociales asociados tradicionalmente al ejercicio del poder o que de él sacaban provecho¹. Igualmente se ha verificado que, al lado de nuevos modos de identificar y entender la soberanía, se fue modificando su *representación*, es decir, no solamente sus características y prerrogativas, sino también las formas a través de las cuales eran escenificadas, vehiculadas, hechas visibles por medio de canales tales como el arte, la prensa, los festejos públicos, el ceremonial, la vestimenta, y muchos más. Los años 70 del siglo XX fueron ciertamente una época fecunda en resultados sobre estos temas, especialmente en Francia², los estudios de la época se concentraron aún así sobre la Revolución francesa únicamente – que representaba, después de todo, el símbolo y el mito de la ruptura respecto del pasado– dejando al periodo napoleónico en una zona de penumbra hasta finales del siglo veinte. El estímulo para reabrir un campo de estudio sobre las formas de expresión y de legitimación de la soberanía napoleónica vino, una vez más, de Francia³. No obstante, en virtud del carácter imperial y de la expansión con-

¹ Remito, para el caso español a MOLAS RIBALTA, Pere, *Del absolutismo a la constitución. La adaptación de la clase política española al cambio de régimen*, Madrid, Silex, 2009.

² OZOUF, Mona, *La fête révolutionnaire*, Paris, Gallimard, 1976.

³ BOUDON, Jacques-Olivier, “Grand homme ou demi-dieu? La mise en place d’une religion napoléonienne”, en *Romantisme*, 100 (1998), pp. 131-141; ID., “Les fondements religieux du pouvoir impérial”, en PETITEAU, Natalie (ed.), *Voies nouvelles pour l’histoire du Premier Empire*:

tinental de la hegemonía francesa durante los primeros quince años del Ocho-cientos, se subrayó muy pronto la necesidad de indagar en las manifestaciones simbólico-ceremoniales del poder de Bonaparte –al igual que sobre sus familiares a la cabeza de los estados-satélites de su imperio– en los variados y dispares contextos territoriales en donde aquel fue ejercido.

En el curso de la última veintena, en efecto, han aparecido algunos estudios sobre las celebraciones cívico-religiosas relativas al área germánica, a los departamentos belgas o al Reino de Italia⁴. También en este ámbito, si bien con ligero retraso y con el máximo escrúpulo al considerar la peculiaridad de cada uno de los casos, se está desarrollando la convicción de que el sistema imperial napoleónico representó una experiencia europea⁵ y que incluso rituales y ceremonias pueden ser estudiados convenientemente de acuerdo con el binomio integración-ocupación/sumisión⁶. Los estudios napoleónicos en la actualidad emplean eficazmente argumentos tales como los intercambios económicos o culturales entre centro y periferia –esto es, entre Imperio, *departements annexés* y estados-satélites–, las experiencias compartidas por hombres de distinto origen geográfico y social –por ejemplo, en los ejércitos imperiales– las trayectorias individuales capaces de traspasar fronteras y culturas y, además, el uso compartido, la transferencia o el rechazo de prácticas lingüísticas, devocionales o administrativas. Fenómenos contemporáneos como la aceleración o la crisis de la construcción de la Unión Europea y la vertiginosa intensificación de la circulación de personas y mercancías en el mundo, o la afirmación del denominado “*transnational turn*” sustituyendo al más clásico enfoque internacional del tema de las relaciones entre Estados⁷ además de las fecundas aportaciones de métodos y

territoires, pouvoirs, identités. Colloque d'Avignon, 9-10 mai 2000, Paris, La Boutique de l'histoire, 2003, pp. 195-212.

⁴ BUCHHOLZ, Christopher, *Französischer Staatskult 1792-1813 im linksrheinischen Deutschland*, Frankfurt am Mein, Peter Lang, 1997; CARREGA, Paolo, “Le feste del Regno d'Italia Napoleonico tra modello rivoluzionario e suggestioni d'antico regime (1805-1814)”, en *Il Risorgimento: rivista di storia del Risorgimento e di storia contemporanea*, 1 (2004), pp. 5-72; DESEURE, Brecht, “Le temps retrouvé? La récupération du passé dans le cérémoniel public anversois”, en PARMENTIER, Jan (ed.), *Bonaparte et l'Escaut*, Antwerp, Bai, pp. 137-144. Me permito, además, remitir a mi propia aportación: OMES, Marco Emanuele, “Rappresentanti dell'autorità e agenti del consenso: il ruolo di prefetti, clero e militari durante le feste civiche nel Regno d'Italia napoleonico”, en *Società e Storia*, 156 (2017), pp. 235-268.

⁵ ANTOINE, François, JESSENNE, Jean-Pierre, JOURDAN, Annie y LEUWERS, Hervé (eds.), *L'Empire napoléonien: une expérience européenne?*, Paris, Armand Colin, 2014; PLANERT, Ute (ed.), *Napoleon's Empire: European Politics in Global Perspective*, New-York/Basingstoke, Palgrave Mcmillan, 2016.

⁶ BRAUN, Bruno, CLEMENS, Gabriele, KLINKHAMMER, Lutz y KOLLER, Alexander (eds.), *Napoleonische Expansionpolitik. Okkupation oder Integration?*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013.

⁷ IRIYE, Akira, “Transnational history”, en *Contemporary European History*, 13/2 (2004), pp. 211-222; CALVIN, Patricia, “Defining transnationalism”, en *Contemporary European History*, 14/4 (2005), pp. 421-439.

preguntas de tipo antropológico condicionan y explican el éxito de los mencionados enfoques y de las problemáticas con ellos relacionadas⁸.

De modo análogo, ha llegado quizás el momento de plantearse dos cuestiones estrechamente ligadas. Por un lado, es conveniente preguntarse según una perspectiva geográficamente muy amplia en qué medida fórmulas, discursos y prácticas de representación y legitimación del poder imperial napoleónico se difundieron en Europa y marcaron a los numerosos países sometidos a su autoridad, qué ajustes y concesiones se llevaron a cabo para volverles más conformes con las tradiciones y expectativas locales, aparte de qué reacciones y resultados produjeron. Es necesario, por otro lado, interrogarse sobre qué significó “la experiencia napoleónica”, qué legados haya dejado en herencia –según una perspectiva diacrónica– en cada uno de los Estados, y, en definitiva qué papel desempeñó en la más global modificación de las formas de expresión pública o escénica, de las autoridades. Naturalmente, mi aportación no aspira a tratar una temática tan vasta y compleja. Más modestamente busca sugerir algunas pistas de una interpretación que se confía en que sea más amplia, profunda y de conjunto de los objetivos de las celebraciones napoleónicas en el contexto español y, especialmente, de los mensajes y discursos transmitidos por ellas en relación con la política interna, las relaciones dinásticas o el tema de la identidad patriótica.

En la historiografía consagrada a España no han faltado ciertamente los estudios enfocados sobre la historia cultural de la política y dedicados al papel de la monarquía en la sociedad y a su ceremonial, tanto durante la edad moderna⁹ como en la contemporánea¹⁰. Por el contrario, propiamente los decenios caracterizados por el tránsito de la monarquía absoluta a la liberal –que en modo alguno debe darse por descontado, sino que estuvo sujeto a resistencias y persistencias– han atraído la atención de los historiadores deseosos de examinar las prácticas de representación, ensalzamiento y contestación al poder¹¹. Sin embargo, en las ocasiones en que han sido invitados a abordar el periodo 1808-1814 se han concentrado principalmente

⁸ GEERTZ, Clifford, “Centers, kings and charisma: reflections on the symbolics of power”, en BENDAVID, Joseph y CLARK, Terry Nichols (eds.), *Culture and its creators: essays in honor of Edward Shils*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, pp. 150-171; KERTZER, David, *Ritual, politics, and power*, New Haven/London, Yale University Press, 1988.

⁹ VÁZQUEZ GESTAL, Pablo, “La corte en la historiografía modernista española. Estado de la cuestión y bibliografía”, en *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo II (2003), pp. 269-310.

¹⁰ Merecen citarse los trabajos, aún en curso de realización, del grupo de investigación dirigido por la profesora Raquel SÁNCHEZ GARCÍA, cuyo proyecto se refiere al tema *Corte, Monarquía, y Nación liberal. En torno al Rey y la modernización política de España (1833-1885)*, <https://comonal.hypotheses.org/publicaciones>.

¹¹ ROMERO FERRER, Alberto (ed.), *VI Encuentro de la Ilustración al romanticismo 1750-1850 «Juego, Fiesta y Transgresión» (Cádiz 16, 17 y 18 de octubre de 1991)*, Cádiz, Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, 1995; RAMOS SANTANA, Alberto, y REPETO GARCÍA, Diana (eds.), *Poder, contrapoder y sus representaciones. XVII Encuentro de la Ilustración al romanticismo: España, Europa y América (1750-1850)*, Cádiz, Universidad de Cádiz/Editorial UCA, 2017.

en las ceremonias constitucionales¹² –esto es, aquellas que promovían los principios y la labor de las Cortes de Cádiz–, en las manifestaciones de adhesión al Deseado, el rey Fernando VII, de carácter absolutista y reaccionario¹³, o bien sobre las conmemoraciones del Dos de Mayo, destinado a convertirse en una fiesta nacional, en modo alguno unívoca y cohesionadora¹⁴.

Quizás porque a largo plazo las ceremonias fueron consideradas como impuestas, sin seguimiento, y ajenas a la realidad española, la política simbólica perseguida por Napoleón y José Bonaparte en la península ibérica ha obtenido hasta tiempos recientes poca atención. Algo que podría parecer extraño, por cuanto festividades, juramentos públicos, rituales y competencias en materia ornamental representaban los momentos por antonomasia, no solo en los que la nueva soberanía se manifestaba por sí misma imponiendo demostraciones de lealtad o sumisión a cambio de la concesión de esparcimientos y honores o de la confirmación solemne de distinciones y preferencias¹⁵, sino también en las que los súbditos, de maneras distintas según su condición social, eran llamados a tomar posición para con ella. Por tanto, son estrechos sin duda los lazos con la cuestión de la obediencia y la colaboración con el Rey intruso y las tropas francesas, que tanto han ocupado a varias generaciones de historiadores; pero más que sobre las formas y las representaciones de la adhesión, sin embargo, la historiografía ha preferido indagar en los motivos subyacentes a ella –un problema sobre el que no me demoraré dada la imponente masa de estudios al respecto¹⁶– analizando adicionalmente, según criterios sociales y prosopográficos, al nutrido grupo de los *afrancesados*¹⁷.

¹² BUTRÓN PRIDA, Gonzalo, “Fiesta y Revolución: las celebraciones políticas en el Cádiz Liberal (1812-1837)”, en GIL NOVALES, Alberto (ed.), *La revolución liberal. Congreso sobre la Revolución liberal española en su diversidad peninsular (e insular) y americana*, Madrid, abril de 1999, Madrid, Ediciones del Orto, 2001, pp. 159-178.

¹³ LÓPEZ, Roberto J., “Entre la tradición y la modernidad. Las ceremonias públicas gallegas en el reinado de Fernando VII”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, 10 (1998), pp. 375-403.

¹⁴ GUEREÑA, Jean-Louis, “Fête nationale, fête populaire?: Les premières commémorations du 2 mai (1809 - 1833)”, en AYMES, Jean-René y FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (eds.), *La imagen de Francia en España (1808-1850)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1997, pp. 35-50; DEMANGE, Christian, *El Dos de Mayo. Mito y fiesta nacional, 1808-1958*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

¹⁵ DÉLOYE, Yves, HAROCHE, Claudine e IHL, Olivier (eds.), *Le protocole ou la mise en forme de l'ordre politique*, Actes du colloque international (7, 8 et 9 juin 1995, Paris), Paris, L'Harmattan, 1996.

¹⁶ DUFOUR, Gérard (ed.), *El clero afrancesado. Actas de la Mesa Redonda, Aix-en-Provence, 25 de enero de 1985*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1986; ABEBERRY MAGESCAS, Xavier, “Joseph Ier et les afrancesados”, en *Archives Historiques de la Révolution française*, 336 (2004), pp. 169-184; MORANGE, Claude, “¿Afrancesados o josefinos?”, en *Spagna contemporanea*, 27 (2005), pp. 27-54; LUIS, Jean-Philippe, “El afrancesamiento, una cuestión abierta”, en *Ayer*, 86 (2012), pp. 89-109.

¹⁷ ARTOLA, Miguel, *Los Afrancesados*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1953; JURTSCHKE, Hans, *Los afrancesados en la Guerra de la Independencia*, Madrid, Rialp, 1962;

La versatilidad del tema, sin embargo hace ciertamente que fiestas y celebraciones puedan ser estudiadas desde una gran multiplicidad de enfoques y en relación a un amplio abanico de temas. Lo que ha asegurado la publicación – más bien rara, en realidad, en los pasados decenios, en tanto que actualmente experimenta un significativo aumento– de una serie de artículos o ensayos referentes en parte o en su totalidad a las ceremonias públicas napoleónicas en España y que tienen la virtud, no solo de demostrar su existencia y frecuencia, sino también de sacar a la luz las conexiones que estos festejos mantenían con la experiencia de la capitulación, de la sumisión al invasor y de la ocupación¹⁸ o incluso, con una vida cotidiana caracterizada por privaciones y violencias aunque también por más esporádicas ocasiones de diversión y obras benéficas¹⁹, o con liturgias y devociones religiosas patrocinadas e instrumentalizadas por las autoridades con el fin de disfrutar, de reflejo, del respeto sacro del que se hallaban investidas²⁰. De un modo análogo se han sacado a la luz las mutaciones urbanísticas y arquitectónicas de las ciudades en las que estas ceremonias fueron organizadas²¹ y estas últimas –en especial, cuando incluían recepciones cortesanas, bailes y espectáculos gratuitos en los teatros– han sido también inscritas en un más vasto conjunto de prácticas y lugares de la sociabilidad del primer Ochocientos²².

El aspecto del que probablemente se siente más su falta en este campo de investigación relativo a España es, por tanto, en mi opinión, la ausencia de una

DUFOUR, Gérard (ed.), *Tres figuras del clero afrancesado (D. Félix Amat, D. Vicente Román Gómez, D. Román José de Arce): actas de la Mesa Redonda, Aix-en-Provence, 26 de abril de 1986*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1987; LÓPEZ TABAR, José, *Los famosos traidores. Los afrancesados durante la Crisis del Antiguo Régimen (1808-1833)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001; MORENO ALONSO, Manuel, *El clero afrancesado en España: los obispos, curas y frailes de José Bonaparte*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014; RÚJULA, Pedro (ed.), dossier “Los Afrancesados”, en *Ayer*, 95 (2014), pp. 13-153.

¹⁸ MAESTROJUÁN CATALÁN, Francisco Javier, *Ciudad de vasallos, Nación de héroes. Zaragoza: 1809-1814*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2003, pp. 117-218; MOLINER PRADA, Antoni, “Las fiestas en la ciudad de Barcelona durante la ocupación napoleónica”, en *Ler Història*, 58 (2010), pp. 137-151.

¹⁹ SARRABLO AGUARELES, Eugenio, “La vida en Madrid durante la ocupación francesa de 1808 a 1813”, en AA.VV., *Estudios de la Guerra de la Independencia*, vol. I, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1964, pp. 169-239.

²⁰ RAMÓN SOLANS, Francisco Javier, «*La Virgen del Pilar dice...*»: usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 79-128.

²¹ SAMBRICIO, Carlos, “Fiestas, celebraciones y espacios públicos en el Madrid josefino”, en LA PARRA LÓPEZ, Emilio (ed.), *La Guerra de Napoleón en España. Reacciones, imágenes, consecuencias*, Alicante, Universidad de Alicante/ Casa de Velázquez, 2010, pp. 149-176, en particular, p. 163.

²² FERNÁNDEZ GARCÍA, Antonio, “Madrid durante la Guerra de la Independencia. La sociedad y la vida social”, en de DIEGO GARCÍA, Emilio, y MARTÍNEZ SANZ, José-Luiz (eds.), *El comienzo de la Guerra de la Independencia*, Congreso internacional del bicentenario, Madrid 8-11 de abril de 2008, Madrid, Editorial Actas, 2009, pp. 317-363.

sistemática, de una visión lo más global posible –tanto geográficamente como por lo que atañe a las múltiples derivaciones del estudio de las formas de representación de la autoridad soberana napoleónica. Aún siendo tal vez muy meritorios, los estudios a los que hemos hecho referencia se concentran de hecho sobre una sola realidad ciudadana –en algunos casos, además, la misma o, en todo caso, formando parte de un restringido grupo en el que figuran Madrid, Barcelona, Zaragoza y Sevilla– o bien sobre una única región, Andalucía²³, en la mayor parte de los casos. Ello depende naturalmente, en primera instancia, de la peculiar situación política de España en el periodo 1808-1814: tan solo algunas zonas del país estaban ocupadas por los franceses y reconocían la autoridad –al menos formal–, de José, por lo que se trató de áreas que no fueron el teatro de celebraciones de cuño imperial. Sin embargo, esta razón no es suficiente para explicar la tendencia de la historiografía española de la que hablaba más arriba: las subvenciones otorgadas en nuestros días por las autoridades locales a favor de estudios que examinen realidades municipales y regionales premian de hecho un planteamiento investigador muy concreto, influenciando de ese modo el trabajo de los historiadores²⁴.

Por esta razón desearía proponer en esta aportación –que ha de considerarse un trabajo preliminar, no exhaustivo, por tanto, y basado, sobre todo, en fuentes diplomáticas, militares o memoriales en lengua y de producción francesas– algunas sugerencias potencialmente útiles para problematizar en un paso posterior, las investigaciones sobre la política simbólica napoleónica y *josefina* ejecutada en España entre 1808 y 1814. La hipótesis que desearía desarrollar en la primera parte de esta contribución es la de que la autoridad soberana de José Bonaparte no se vio comprometida únicamente por la insurrección de varias zonas de la península y por las repetidas intervenciones de los ejércitos imperiales que sustrajeron amplias áreas del país a su control efectivo –esto es, por cuestiones de carácter meramente político-militar–, sino que se vio también debilitada en el nivel simbólico por su frecuente cercanía a la figura de Napoleón del que, a los ojos, bien sea de los franceses como de los españoles, aparecía como una simple emanación. La coexistencia de celebraciones en honor de los dos soberanos –por ejemplo, la onomástica de José, el 19 de marzo, y la del emperador, el 15 de agosto, o bien las victorias del ejército imperial en España, al lado de las de los ejércitos napoleónicos en Europa– habría funcionado en definitiva en detrimento del Rey Intruso, menos hecho que su hermano a adop-

²³ Véase, por ejemplo, DÍAZ TORREJÓN, Francisco Luis, *José Napoleón I en el sur de España. Un viaje regio por Andalucía (enero-mayo 1810)*, Córdoba, Publicaciones Obra social y cultural Cajasur, 2008.

²⁴ FERNÁNDEZ POZA, Milagros, *Vida cotidiana y sociabilidad en la Guerra de la Independencia*, en Emilio de DIEGO GARCÍA y José-Luiz MARTÍNEZ SANZ, *El comienzo...*, pp.421-476; la autora hace consideraciones similares en pp. 440-441.

tar los instrumentos de la *economie de la gloire*²⁵, socavando así su dignidad monárquica²⁶.

En cambio, en la segunda parte propongo leer las ceremonias cortesanas y las festividades madrileñas –cuya suntuosidad fue decididamente variable durante el reinado de José²⁷– no solo como una consecuencia de los acontecimientos político-militares y de la inexcusable situación de la hacienda regia, sino también como una especie de “termómetro” de las relaciones entre José y Napoleón. Las cartas del embajador francés, La Forest, aclaran de hecho que las celebraciones no eran utilizadas únicamente para evaluar –con una fiabilidad que distaba de ser cierta– el *esprit public* de los madrileños sino que constituían al propio tiempo modos de reafirmar sentimientos de consenso o rencor gracias a prácticas precisas, esto es, a través del ceremonial y honores de naturaleza teatral y diplomática poniendo de manifiesto, de ese modo, todas las ambigüedades de la política simbólica napoleónica en la península ibérica.

Una soberanía dual simbólicamente debilitada

Como ha subrayado el historiador Richard Hocquellet, la relevante transferencia de la corona española a las manos de Napoleón, y la permanencia de Fernando VII en Valençay acarrearón una situación inédita en la que el país se presentaba acéfalo: esto es, la soberanía ya no estaba en condiciones de encarnarse oficialmente en el monarca –a pesar de que la colectividad continuaba remitiéndose a su figura imaginaria²⁸, puesto que esta última no dejaba de ser la personificación de la Nación²⁹– y, en consecuencia, los españoles desarrollaron lo que ha sido definido como un *complejo de huérfano*³⁰. Justamente estas circunstancias favorecieron el nacimiento de nuevas concepciones políticas en el campo patriótico

²⁵ JOURDAN, Annie, *Napoléon. Héros, Imperator, Mécène*, Paris, Aubier, 1998; MORRISSEY, Robert, *Napoléon et l'héritage de la gloire*, Paris, PUF, 2010.

²⁶ La desacralización que afrontó la institución monárquica francesa en la segunda mitad del Setecientos no implicó la desaparición de una dignidad regia en la centuria siguiente y hasta el mismo Napoleón trató reiteradamente de legitimar su soberanía –aunque no solo de esta manera– a través de la sacralización de su persona. Véanse sobre estas cuestiones MERRICK, Jeffrey, *The desacralization of the French monarchy in the Eighteenth century*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1990; BECQUET, Hélène y FREDERKING, Bettina (eds.), *La dignité de roi. Regards sur la royauté au premier XIXe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009; PLONGERON, Bernard, “Cyrus ou les lectures d’une figure biblique dans la rhétorique religieuse de l’Ancien Régime à Napoléon”, en *Revue d’histoire de l’Église de France*, 68 (1982), pp. 31-67.

²⁷ FERNÁNDEZ ESCUDERO, Agustín, “Madrid, entradas, estancias y salidas del rey José Napoleón I”, en *Hispania Nova*, 14 (2016), pp. 1-23.

²⁸ LA PARRA LÓPEZ, Emilio, “El rey imaginario”, en Emilio de DIEGO GARCÍA y José-Luis MARTÍNEZ SANZ, *El comienzo...*, pp. 199-209.

²⁹ ÁLVAREZ JUNCO, José, *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus Ediciones, 2001, p. 73.

³⁰ HOCQUELLET, Richard, “El complejo de huérfano. Los españoles antes de la acefalía”, en Emilio LA PARRA LÓPEZ, (ed.), *La Guerra de Napoleón en España. Reacciones...*, pp. 51-66.

en relación con el binomio Nación-soberanía, abriendo un camino largo y peligroso hacia la afirmación del constitucionalismo y el liberalismo en la España del siglo XIX.

Si nos centramos sin embargo sobre el periodo 1808-1813 poniéndonos en el lugar de cuantos se sometieron a la autoridad de José Bonaparte –se quiera o no investigar sobre el nacimiento de nuevas culturas políticas en una perspectiva más dilatada³¹– se hace preciso constatar que, al menos formalmente, la monarquía española no se hallaba acéfala. Es verdad que justamente el cambio de dinastía, aún más y con anterioridad a la invasión de las tropas francesas había puesto en marcha formas de resistencia³², sin embargo, José I se proponía realmente restaurar y representar a la soberanía monárquica en el país³³, con reclamos a la felicidad de los súbditos no distintos de los de un monarca ilustrado, si bien templados por la Constitución de Bayona, como demuestra su discurso a los madrileños con ocasión de su segunda entrada solemne en la capital, el 22 de enero de 1809:

Protesto pues delante del Dios que conoce el corazón de todos, que solo el deber de mi conciencia, y no las pasiones privadas, me lleva al trono de España. Estoi (sic) pronto á sacrificar mi felicidad, porque pienso que necesitáis de Mí para hacer la vuestra. La unidad de nuestra santa religión, la independendencia de la monarquía, la integridad de su territorio, y la libertad de sus ciudadanos son las condiciones con las cuales he aceptado la corona³⁴.

Precisamente para ser reconocido como monarca se volvían imprescindibles aquellos actos y celebraciones que no solo expresaban la soberanía, sino que constituían su elemento esencial, performativo; sobre todo si se considera que la autoridad efectiva de José sobre el reino era contestada y profanada no solo en el ámbito político por la insurrección de la que España era el teatro, sino también en la opinión pública, en las percepciones populares y en el campo de las representaciones por un aluvión de caricaturas, sátiras y libelos dirigidos contra él, cuyo efecto perturbador sobre su credibilidad como rey fue captado cuidadosamente por su *aide de camp*, Bigarré cuando observaba que le eran negados los atributos más usuales de la soberanía:

³¹ BUSAALL, Jean-Baptiste, “Le règne de Joseph Bonaparte: une expérience décisive dans la transition de la *ilustración* au libéralisme modéré”, en *Historia constitucional*, 7 (2006), pp. 133-158.

³² HOCQUELLET, Richard, “Du consensus populi à la volonté générale. La représentation du pouvoir chez les dirigeants patriotes pendant la guerre d’Indépendance”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 35/1 (2005), pp. 79-98.

³³ Sobre la figura de José Bonaparte, véanse las dos biografías más recientes: MORENO ALONSO, Manuel, *José Bonaparte: un rey republicano en el trono de España*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2008 y LENTZ, Thierry, *Joseph Bonaparte*, Paris, Perrin, 2016.

³⁴ *Gaceta de Madrid*, n. 23, 23 de Enero 1809, pp. 142-144.

Ces grossières invectives répandues avec profusion dans les provinces de l'Espagne, par des hommes habitués à diriger la conscience des paysans et des ouvriers, produisirent l'effet qu'ils s'en étaient promis. Joseph Bonaparte ne fut pour le peuple espagnol, dont l'ignorance et la crédulité sont au-dessus de tout ce qu'on peut dire, qu'un souverain sans principes religieux et sans conduite. On le représenta dans plusieurs caricatures la figure enluminée, le corps gros, les jambes de travers, et tenant dans chacune de ses mains une bouteille pleine et sous les pieds un crucifix. On ne saurait croire combien cette odieuse caricature indisposa le peuple contre son nouveau roi. Dans les campagnes, il était impossible de détruire l'impression qu'elle avait faite, et dans les villes où le roi Joseph passait, les moines et les prêtres avaient l'impudence de soutenir à la populace que ce n'était pas lui, et ces malheureux le croyaient³⁵.

Ya Jean-René Aymes, en un artículo suyo reciente³⁶ ha demostrado una coincidencia tan inesperada como interesante entre las representaciones de José Bonaparte por parte de los periodistas patriotas españoles y la de sus homólogos parisinos al servicio de Napoleón: en ambos casos el rey aparecía cada vez más insignificante cuando no, incluso, ridículo. Por lo demás, con el paso de los años el emperador impuso, siempre con mayor frecuencia, el que se redimensionara o se silenciara el papel ejercido por su hermano en la península ibérica, concentrando en su lugar las miradas del público francés sobre la capacidad de los ejércitos imperiales para ocupar la península y reprimir las insurrecciones. Cruzando los Pirineos y concentrándose sobre la política escénica y simbólica es posible detectar contradicciones análogas. En casi todas las zonas bajo el control de las autoridades *josefinas* o de los militares franceses –con excepción de Cataluña donde a partir de 1810 la fiesta de San José dejó de ser celebrada por las autoridades³⁷– ya se tratara de la onomástica del *Rey intruso* o la de Napoleón eran solemnizadas regularmente, exigiendo la participación y la colaboración activa –con resultados no siempre satisfactorios–, del clero y de los administradores locales. Esto ciertamente podía expresar en el plano simbólico una identidad perfecta de propósitos entre el gobierno de Madrid y el ejército imperial, así como intensificar el mensaje propagandístico difundido por medio de estas ceremonias; no hace falta olvidar, en efecto, que las celebraciones de naturaleza política –que se solían apoyar siempre sobre la esfera sacra prestada por la presencia del clero y por las liturgias religiosas– eran muy poco numerosas en comparación con las que jalonaban el calendario religioso, que eran debidamen-

³⁵ BIGARRÉ, Auguste Julien, *Mémoires du Général Bigarré, aide de camp du roi Joseph, 1775-1813*, éd. par E. Kolb, Paris, Colin, 1893, p. 234.

³⁶ AYMES, Jean-René, “La figura oficial del rey José Bonaparte en Francia durante la Guerra de la Independencia”, en Guadalupe SORIA TOMÁS (eds.), *La España de los Bonaparte...*, pp. 69-86, en particular p. 83.

³⁷ Véase para la fecha del 19 de marzo de cada año la preciosa fuente impresa dedicada a los años de la ocupación francesa de Barcelona: FERRER, Raymundo, *Barcelona cautiva 1808-1814*, X vols., ed. por Antoni MOLINER PRADA, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2010.

te cumplidas por la población³⁸. A mi juicio, sin embargo, tal coexistencia no hacía sino reflejar en el plano simbólico la tutela ejercida por los ejércitos imperiales sobre el Reino, imponiendo no ya solo en un nivel fáctico, sino también en el campo de la *representación* de la autoridad una seria hipoteca en torno a la credibilidad de José. ¿Qué soberano, en efecto, que pueda legítimamente definirse y ser reconocido como tal, daría acogida en su Reino a celebraciones regulares en honor de otro monarca? Nos hallamos, pues, ante un caso de soberanía bicéfala, debilitada y contradictoria en consecuencia. Algunos ejemplos, que merecerían un tratamiento más extenso que abarcara al conjunto del territorio español, nos ayudarán a clarificar mejor este concepto.

La expedición de conquista de Andalucía comenzada el 8 de enero de 1810 es habitualmente considerada como el punto álgido del reinado de José Bonaparte; pese a algunas resistencias iniciales, aquella se transmutó inesperadamente en una campaña de rápida ocupación de la región, y a partir del 26 de enero, día de la entrada solemne del rey en Córdoba, todas las ciudades con la excepción de Cádiz le abrieron sus puertas pacíficamente, acogiéndole con honores espléndidos. José pudo así poner el pie en Sevilla, hasta entonces asiento de la Junta Suprema Central, y emprender en el curso de un mes un largo itinerario por la zona oriental de Andalucía, con la finalidad no solo de recibir homenajes y pruebas de fidelidad por parte de las autoridades locales y de la población, sino de ofrecer la mejor imagen de sí mismo, dando muestras de magnanimidad y benevolencia. El propósito era, evidentemente, el de dar una base más sólida a los triunfos militares, estableciendo relaciones de reconocimiento y lealtad recíprocas con grupos oligárquicos al frente de las distintas ciudades andaluzas así como para reinstaurar la percepción de un soberano paternal, misericordioso respecto de las capas populares más menesterosas³⁹. El proyecto tuvo un resultado positivo: no solamente Andalucía permaneció en el transcurso de los dos años siguientes como una región fiel en su conjunto al *Gobierno intruso*, sino que, para colmo, durante su viaje José Bonaparte fue objeto de manifestaciones de auténtico entusiasmo público, con expresiones y acentos jamás observados hasta entonces en España:

Le peuple imitant cet exemple [el de los notables locales], baisait son cheval, et se roulait par terre en criant: Vive le roi Joseph! J'ai vu des femmes de cette classe s'étendre le ventre à terre au-devant du cheval de Sa Majesté, et la supplier de leur faire l'honneur de leur passer sur le corps. Il faut avoir été témoin d'un enthousiasme aussi extraordinaire pour pouvoir en rendre un fidèle compte... Des illuminations comme on en avait peu vu jusqu'alors en Espagne succédaient partout aux

³⁸ Se contaban por ejemplo trece de carácter religioso tan solo en la ciudad de Osuna según DÍAZ TORREJÓN, Francisco Luis, *Osuna napoleónica: una villa andaluza y su distrito durante la ocupación francesa*, Sevilla, Falcata, 2001, p. 413.

³⁹ ID., "El sentido político e institucional del viaje josefino", en AA.VV., *El viaje andaluz del rey José I: paz en la guerra*, Madrid, Ministerio de Defensa/Lunwerk, 2011, pp. 55-68.

acclamations et à l'allégresse de la journée. Dans les transparents on lisait des injures contre les rois prédécesseurs de Joseph et toutes les allégories étaient en l'honneur du nouveau roi⁴⁰.

Pese a todo, no todas las celebraciones iban dirigidas a él o reconocían simbólicamente su soberanía sobre aquel territorio, por el contrario, las ceremonias del ejército imperial que controló la región durante dos años —erigiéndose de hecho en una autoridad paralela a la civil, fiel al gobierno de Madrid—, a menudo homenajeban de preferencia a la majestad de Napoleón de un modo más o menos explícito. Indudablemente ello dependía de la necesidad, experimentada por los generales, de seguir gozando del favor del emperador, como también del ascendiente que este último ejercía sobre sus soldados, bien descrito por el *pharmacien principal*, Fée, en sus memorias:

Personne ne saura à quel point était puissant l'ascendant qu'exerçait sur nous l'Empereur. Jamais infaillibilité ne fut mieux établie. Nous croyions à ses victoires et non à ses fautes, et si des hommes sérieux cherchaient à nous enlever nos illusions, ils ne pouvaient parvenir à nous convaincre; à peine s'étaient-ils éloignés que nous retombions sous le charme; ils eussent recommencé vingt fois, sans plus de succès⁴¹.

Pero lo que corresponde subrayar es que, en determinadas ocasiones, estas celebraciones no se circunscribían únicamente a las guarniciones o campamentos militares, sino que se abrían en cambio a la participación de las altas esferas del clero y notables locales. De este modo, acababan representando un elemento de difusión de la sumisión a una soberanía distinta, no francamente hostil pero ciertamente diferente. El caso tal vez más llamativo lo constituyen las celebraciones llevadas a cabo en Morón de la Frontera el 15 de agosto de 1810 por la onomástica del emperador: el *lieutenant colonel* Regnier, a la cabeza de dos compañías del 24º regimiento de línea —en torno a doscientos hombres en total— implicó de manera notable a las autoridades locales en las ceremonias que presentaban tanto rasgos muy comunes para la época como un elemento decididamente significativo. Las diversiones de la tarde resultaban del todo clásicas: después de la distribución de raciones suplementarias a las tropas y limosnas a los pobres, todos se divertieron asistiendo a una corrida de toros, mientras que en el curso de la velada los notables locales fueron invitados a una recepción en casa del oficial. Se trató en realidad de las ceremonias más llenas propiamente de significado simbólico, en concreto lo que resultó más notable fueron el cortejo de las autoridades civiles y militares desde la vivienda de Regnier a la iglesia y la función religiosa misma: el informe de Regnier puntualizaba en efecto que

⁴⁰ Auguste Julien BIGARRÉ, *Mémoires...*, p. 270.

⁴¹ FÉE, Antoine Laurent Apollinaire, *Souvenirs de la guerre d'Espagne, dite de l'indépendance. 1809-1813*, Paris, Veuve Berger-Levrault et fils, 1856, p. VI.

franceses y españoles conjuntamente, en presencia, además, de las personalidades más distinguidas de la ciudad, tomaron parte en una misa oficiada a la vista de dos tronos vacíos, idealmente ocupados por Napoleón y la emperatriz, su esposa⁴². Este testimonio resulta interesante no solo porque demuestra como permanecían en vigor en aquellas fechas prácticas simbólicas típicas del Antiguo Régimen⁴³ –la utilización de estatuas, retratos y otros atributos de la soberanía servía para suplir la ausencia física del rey, invocando no obstante su presencia espiritual como elemento de cohesión de la comunidad reunida⁴⁴– sino también porque se evidencia que en el día dedicado al santo homónimo de Napoleón⁴⁵ no podía ser sino este último el soberano en cuya presencia tanto franceses como españoles se reunían para tributarle honores.

Idénticas consideraciones pueden ser hechas cuando se analizan las celebraciones organizadas en las regiones situadas al norte del río Ebro, donde la creación de seis gobernadores militares imperiales conllevó de hecho el paso de las prerrogativas en materia de policía, justicia y finanzas a las autoridades francesas⁴⁶. También en estas zonas la onomástica y las visitas ocasionales del *Rey intruso* fueron solemnizadas con una cierta continuidad⁴⁷, hasta el punto que se ha afirmado que, dado que la administración reposaba en sustancia en manos del aparato militar, “la autoridad josefina era un auténtico sistema simbólico. La noción regia sólo se respeta[ba] formalmente”⁴⁸. Pero también en estas áreas las manifestaciones simbólicas de la soberanía eran todo lo contrario que unívocas:

⁴² Service Historique de la Défense (en lo sucesivo SHD), Archives de l’Armée de Terre (AAT), GR 8 C 99, Province de Xerès, Place de Morón, rapport journalier du 16 août.

⁴³ Véase, por ejemplo, el desenvolvimiento del rito por medio del cual el 21 de enero de 1741 María Teresa de Habsburgo, *in absentia*, toma posesión de la Lombardía austríaca después de la muerte de su padre: MIGNATTI, Alessandra, *Scenari della città. Ritualità e cerimoniali nella Milano del Settecento*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2013, p. 159.

⁴⁴ Los mismos fines explican el uso de estas prácticas en ceremonias en honor de Fernando VII durante el periodo 1808-1814, como puntualiza LUIS, Jean-Philippe, “Rey, familia y autoridad: otra faceta del papel de la Guerra de la Independencia en el hundimiento del Antiguo Régimen”, en RÚJULA LÓPEZ, Pedro y CANAL, Jordi (eds.), *Guerra de ideas. Política y cultura en la España de la Guerra de la Independencia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico/Marcial Pons, 2011, pp. 191-210, en particular, p. 195.

⁴⁵ Sobre la creación y el culto a este santo imaginario en Francia remito a PETIT, Vincent, “Saint Napoleón, un saint pour la nation. Contribution à l’imaginaire politique français”, en *Napoleonica. La Revue*, 23/2 (2015), pp. 59-127; para el caso italiano, me permito señalar mi propia aportación: OMES, Marco Emanuele, “La festa di San Napoleone. Itinerari di sacralizzazione della figura di Bonaparte dalla Repubblica al Regno d’Italia, 1802-1814”, en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 8/1 (2016), pp. 121-159.

⁴⁶ Los cuatro primeros, esto es, Cataluña, Aragón, Navarra y Vizcaya fueron creados gracias a un decreto imperial el 8 de marzo de 1810; los otros dos, es decir, Burgos y Valladolid-Palencia-León-Zamora-Toro fueron en cambio implantados el 29 de mayo de 1810.

⁴⁷ Véase, por ejemplo, GARCÍA GUTIÉRREZ, Patrocinio, *La ciudad de León durante la Guerra de la Independencia*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991, p. 227.

⁴⁸ SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Jorge, *Valladolid durante la Guerra de la Independencia española, 1808-1814*, Valladolid, Diputación Provincial, 2002, p. 85.

no solo la onomástica y las victorias militares del emperador –las cosechadas, incluso, fuera de España– formaban parte en realidad de una manera estable de las principales fiestas cívicas⁴⁹, sino que se exigía por añadidura que el clero pronunciara plegarias para su conservación –una práctica litúrgica desarrollada particularmente en Francia⁵⁰– al lado o en sustitución de las reservadas a la salud de José⁵¹.

Tal y como se ha tratado de demostrar, pues, la autoridad del *Rey intruso*, no venía socavada únicamente en la práctica, sino incluso simbólicamente, por cuantos habrían debido en cambio apoyarle; cabe, por tanto, preguntarse si y de qué modo se ligó todo ello a las crecientes tensiones que marcaron la relación entre José y Napoleón con respecto a la conducta política a seguir en España⁵² y si a su vez éstas tuvieron un reflejo sobre las ceremonias públicas organizadas en Madrid, donde el control ejercido por José I era más fuerte.

Del uso político del ceremonial: un lenguaje cifrado pero eficaz de cara a las controversias diplomáticas

Corazón político del Reino de España, nudo importante en la red de vías de comunicación y principal centro de difusión –junto a Andalucía y Cataluña– de la propaganda *afrancesada* impresa⁵³, Madrid y sus alrededores constituía además la zona, desde enero de 1809, donde era más efectiva la autoridad del gobierno *josefino*. Representa por ello además el área donde era más emblemática la política escénica y simbólica de marca *josefina* y, en consecuencia, es donde

⁴⁹ SIMÓN CABARGA, José, *Santander en la Guerra de la Independencia*, Santander, 1968, p. 168 y pp. 177-178. Véanse, además, los informes enviados al ministro de la guerra por el general Caffarelli desde Vitoria, por el mariscal Macdonald desde Figueras y por Roumette, comandante de la plaza fuerte de Miranda, con ocasión de la onomástica imperial de 1811 en SHD, AAT, GR 8 C 78, o los documentos relativos a las celebraciones del 1812 para el aniversario de la coronación imperial (2 de diciembre de 1804) en SHD, AAT, GR 8 C 86.

⁵⁰ PETIT, Vincent, “Théologie et politique. Prier pour le souverain en France au XIXe siècle”, en *Revue d'histoire ecclésiastique*, 106/1 (2011), pp. 188-214.

⁵¹ El 3 de diciembre de 1810 el general Caffarelli escribió un entusiasta informe al ministro de la guerra desde la ciudad de Vitoria, sosteniendo que las oraciones por Napoleón, reconocido como soberano, fueron pronunciadas sin una explícita petición por parte de los mandos militares, SHD GR 8 C 61; dos años después, desde la misma ciudad, el general Thouvenot informaba satisfecho (2 de diciembre, n. 334) de que la plegaria *Domine salvum fac Imperatorem* había sido entonada regularmente. Para otros ejemplos véase GRAS Y DE ESTEVA, Rafael, *Zamora en tiempo de la Guerra de la Independencia (1808-1814)*, Madrid, Fortanet, 1913, p. 205.

⁵² HAEGELE, Vincent, *Napoléon et Joseph Bonaparte: le pouvoir et l'ambition*, Paris, Tallandier, 2010.

⁵³ DUFOUR, Gérard, “La Gazeta afrancesada de Madrid (1808-1813)”, en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 16 (2010), pp. 1-41; CHECA GODOY, Antonio “La prensa napoleónica en España (1808-1814). Una perspectiva”, en *El Argonauta español* [online], 10 (2013), puesto en la red el 15 de septiembre de 2013, consultado el 25 de enero de 2016. URL: <http://argonauta.revues.org/1848>.

más sencilla resulta ahora su estudio. No sorprende por ello que el embajador francés en Madrid, el conde de La Forest, analizara e interpretara el desarrollo y el éxito de las ceremonias, tanto públicas como de corte como señales atinentes al *esprit public* de la población y de las medidas políticas del gobierno.

Naturalmente, los informes remitidos al Ministerio de Asuntos Exteriores de París no son una fuente que quepa utilizar acriticamente pues es sabido que, paralelamente a que se agriaran las relaciones entre José y Napoleón⁵⁴, también el juicio expresado por el embajador sobre los miembros del gobierno de Madrid y sobre la conducta del *Rey intruso* se volvió cada vez más crítico⁵⁵. Cabe incluso identificar en esta dinámica un proceso de autoalimentación: de un lado, las observaciones negativas de La Forest llevaban al emperador a considerar a su hermano y a sus colaboradores como cada vez más faltos de la capacidad de gobernar eficazmente a España; de otro, la desconfianza creciente de Napoleón legitimaba al embajador para desaprobair abiertamente las medidas tomadas por el gobierno *josefino* o le impulsaba a callar en aquellos casos en los que habría podido llevar la contraria a su emperador. La correspondencia de La Forest en materia de fiestas y ceremonial de corte no es por tanto fiable y objetiva en todos los casos, sin embargo, y por lo que respecta a las versiones ofrecidas por la prensa gubernamental posee el mérito de ofrecer una mirada más incisiva, más atenta a los mensajes político-diplomáticos transmisibles a través de ritos y normas de etiqueta. Habiendo sido ya descritas, si bien mediante un análisis no especialmente exhaustivo, las solemnes ceremonias de entrada y salida del *Rey intruso* de Madrid⁵⁶ me atrederé en este trabajo exclusivamente a los festejos organizados en la capital en ocasión de las onomásticas de José (19 de marzo), de Napoleón (15 de agosto) y del aniversario de la coronación imperial (2 de diciembre), es decir, las celebraciones de mayor alcance simbólico para el Imperio.

Las primeras solemnidades de este carácter no comenzaron hasta 1809 puesto que la derrota de Bailén había obligado al rey a abandonar Madrid el 31 de julio de 1808, después de su entrada inicial. La primera fiesta de San José, algo más de dos meses después de su segunda entrada en la ciudad, tuvo el carácter de un evento privado, de corte; el rey no quiso dar a los madrileños la ocasión de expresar públicamente su hostilidad al nuevo régimen, en un momento en el que su instalación era todavía considerada demasiado reciente como para conquistar adhesiones.

C'est par un effet de sa sagesse accoutumée que Sa Majesté n'a pas voulu que sa fête fût signalée par des illuminations, des réjouissances et autres démonstrations

⁵⁴ Sobre la búsqueda de un responsable para las dificultades encontradas por los franceses en España, y sobre la facilidad con la que las reservas de Napoleón respecto de su hermano fueron conocidas en los medios del gobierno y de la corte de París: DUFOUR, Gérard, "La opinión francesa de la guerra de la península ibérica", en Pedro RÚJULA LÓPEZ y Jordi CANAL (eds.), *Guerra de ideas...*, pp. 69-88, en particular, pp. 86-87.

⁵⁵ Jean-René AYMES, "La figura oficial del rey José Bonaparte...", pp. 72-73.

⁵⁶ Agustín FERNÁNDEZ ESCUDERO, "Madrid, entradas...", pp. 1-23.

d'usage, dans un temps où les développements de l'esprit public ne reprennent pas encore leurs premiers progrès⁵⁷

La San Napoleón de 1809 fue, en cambio, la primera celebración de gran empaque organizada en Madrid; el rey, no solo regresó expresamente desde Aranjuez a la capital para tomar parte en las funciones religiosas en la iglesia de San Isidro, sino que ni siquiera ahorró señales de consideración hacia la figura del embajador, al que a tal efecto hizo sentarse a su derecha durante el banquete, ser por él acompañado al teatro en la carroza real y honrado con una cruz de la Legión de Honor adornada de brillantes. El festejo, de otro lado, resultó solemnizado con tanta magnificencia por dos motivos: en primer lugar se quiso resaltar un entendimiento y una unión con el Imperio tan vitales como extremadamente necesarias inmediatamente después de la severa derrota de Talavera y además, como rememora Miot de Mérito, haciendo notar, no obstante, el esencial fracaso de tal estrategia,

On chercha à faire oublier les terreurs que le mouvement de l'armée anglaise avait inspirées. On voulut même faire croire qu'elles n'avaient pas existé, et la retraite des familles françaises et espagnoles à Saint-Ildefonse fut donnée, dans les feuilles publiques, comme le voyage ordinaire que fait la cour en été dans cette résidence royale⁵⁸.

El aniversario de la coronación cayó en cambio en 1809 a aproximadamente dos semanas de distancia de la victoriosa batalla de Ocaña, que abrió la puerta para la conquista de Andalucía; no sorprende por ello que fuera festejado con gran pompa y que, junto a las celebraciones, se difundiera un sentimiento de confianza ya sea respecto de la marcha de las operaciones militares, o bien en torno a la posibilidad de ganarse pruebas de fidelidad por parte de las familias más encumbradas que hasta entonces habían observado una abierta frialdad respecto del *Rey intruso*⁵⁹. El culmen de la gloria de José coincidió con las celebraciones por su onomástica, en 1810. Él se encontraba ausente de la capital, pero el gobierno y el ayuntamiento actuaron de manera que la ciudad resplandeciera con el reflejo de su gloria. La estabilidad y credibilidad del nuevo régimen, cuando menos en Madrid, viene demostrada por el hecho de que la orden cursada a los vecinos para que iluminasen sus casas, que hasta aquel momento no se había anunciado por el temor de que no fuera atendida, fue respetada por más de la mitad de la población, no tanto porque existiera un consenso auténtico en torno a la monarquía, como porque formas parecidas de resistencia simbólica fueron percibidas entonces como potencialmente peligrosas, inductoras de gra-

⁵⁷ *Correspondance du comte de La Forest, ambassadeur de France en Espagne, 1808-1813*, publiée par M. GEOFFROY DE GRANDMAISON, vol. 2 (janvier-septembre 1809), Paris, Alphonse Picard et fils, 1908, p. 138.

⁵⁸ MIOT DE MÉLITO, André François, *Mémoires du comte Miot de Mérito*, vol. 3, segunda edición corregida y aumentada, Paris, Michel Lévy, 1874, p. 91.

⁵⁹ *Correspondance du comte de La Forest...*, vol. 3 (octobre 1809-juin 1810), pp. 107-108.

ves represalias por parte de un poder político que estaba aparentemente reforzándose. Sin embargo, fue justo en aquella ocasión cuando salieron a la luz las primeras fisuras en el ámbito ceremonial: La Forest lamentó en efecto que en la proclama que anunciaba la festividad, ligándola a los recientes triunfos del rey, el ayuntamiento hubiera omitido “*la cause efficace des succès, c’est-à-dire la force impériale*”, y tras una larga insistencia logró persuadir al corregidor para que retirara todos los ejemplares, sustituyéndola con otra en la que se especificaba que todos los brindis habrían debido ser dirigidos en primera instancia a la salud del emperador⁶⁰.

Por tanto, también en el ámbito simbólico se reproducían los conflictos políticos aflorados a principios de febrero de aquel año, cuando Napoleón había creado los gobernadores militares en las provincias situadas al norte del Ebro: por un lado el emperador, y los mandos franceses en general, ponían al gobierno *josefino* bajo una tutela cada vez más pesada y omnipresente y, por otro, este último reclamaba una autonomía formal y sustancial, amparándose en los resultados obtenidos en Andalucía merced a una política más prudente de recuperación de la adhesión de las *élites* locales. Desde aquel momento, las cada vez más frecuentes y ásperas consideraciones del emperador sobre la conducta de su hermano, juntas a las sospechas de La Forest y las incomprensiones en el curso de las fiestas cívicas no hicieron más que aumentar. A pesar de que las ceremonias madrileñas del 15 de agosto de 1810 fueron las previsibles en punto a ornamentación, esparcimientos y recepciones, el embajador dio parte de signos de notorio malhumor en los ambientes cortesanos a la vista de la magnificencia de las celebraciones preparadas en la región andaluza por el general Soult, cuyos gastos habrían gravitado exclusivamente sobre el presupuesto de las comunidades locales. La Forest precisó, además, que algunas personalidades de relieve, condecoradas con la Orden de España⁶¹, no llevaban puesta adecuadamente la distinción sino que casi la ocultaban bajo su traje de gala, manifestando así, en su opinión, la aversión incubada hacia el régimen que aquella condecoración simbolizaba⁶².

El aniversario del 2 de diciembre de 1810 no fue por añadidura celebrado públicamente: las escasas disponibilidades financieras de la hacienda estatal obligaban a utilizar los recursos de forma prioritaria para las necesidades bélicas. La Forest, obviamente, estaba informado de la insolvencia que el gobierno *josefino* debía afrontar, recortando los que, a todos los efectos, podían ser considerados como gastos de representación –sufrió incluso este estado de restricciones financieras, por ejemplo, la fiesta de San José, en 1811, que, si bien suprimió la entrada gratuita a los teatros de la ciudad, mantuvo en su programación

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 288-290.

⁶¹ Para un análisis de la historia y de los miembros de esta institución, véase CEVALLOS-ESCALERA, Alfonso de y ARTEAGA, Almudena de, *La Orden Real de España (1808-1813)*, Madrid, Ediciones Montalbo, 1997.

⁶² *Correspondance du comte de La Forest...*, vol. 4 (juillet 1810 – mars 1811), pp. 83-87.

bailes, corridas y limosnas a los pobres— y juzgó tal necesidad como real. Pese a ello, reconoció estar informado con retraso, de modo que la recepción organizada por él en los locales de la embajada ponía aún más de manifiesto la ausencia de ceremonias y distracciones ofrecidas por el gobierno, a riesgo de producir una pésima impresión en la opinión pública⁶³.

Las fiestas por el heredero de Napoleón, que duraron tres días completos del 30 de marzo al 1º de abril de 1811 constituyen una excepción en el cuadro recién descrito. Evidentemente, el acontecimiento fue considerado como demasiado importante para el futuro del Imperio, al que parecía finalmente garantizar una estabilidad transgeneracional como para no ser celebrado de modo grandioso⁶⁴. El propio José decretó medidas a fin de que la vida de la corte se reanudara con inédita brillantez, prueba de que el evento representaba un hito en términos no solamente políticos, sino dinásticos: la familia Bonaparte parecía destinada por fin a formar parte de modo estable del restringido grupo de las casas reinantes europeas. Este suceso pareció abrir una nueva fase en las relaciones entre París y Madrid. Según La Forest, en las ceremonias del 15 de agosto de 1811 se percibía un fuerte impulso tendente a la identificación entre el *Rey intruso* y el emperador como si la referencia a la consaguineidad hubiera tenido el efecto de armonizar sus visiones políticas, a favor, obviamente de las sostenidas por el *héros du siècle*:

Il paraît que le Roi a désiré la [la fiesta de San Napoleón] faire contribuer à la propagation des idées qu'il veut établir fixement dans les esprits, et que le public y a pris part de son côté avec un empressement qui n'est pas un médiocre symptôme de ses dispositions actuelles. Indipendamment des impressions qui tiennent plus particulièrement à la faveur des circonstances militaires et politiques, le Roi a pu se convaincre qu'il tire un grand moyen de force de tout ce qui constate le mieux sa parfaite identité avec son auguste frère⁶⁵

La satisfacción del embajador al comprobar qué honores se tributaron a su soberano en Madrid —durante un espectáculo nocturno de fuegos artificiales en la plaza situada delante del Palacio Real quedó incluso expuesto a la admiración de los madrileños un busto colosal de Napoleón frente al templo de la Fama— estaba no obstante destinada a durar poco. Entre septiembre de 1811 y el verano del año siguiente, la población de Madrid vivió unos meses trágicos como con-

⁶³ *Ibid.*, pp. 271-272. Sobre la fiesta de San José de 1811, véanse las pp. 539-541.

⁶⁴ Sobre la celebración artística y literaria del hijo de Napoleón, surgida a nivel europeo, remitimos a BEYELER, Christophe, *L'enfant de Mars et de Flore. Artistes et hommes de lettres au berceau du Roi de Rome*, en BEYELER, Christophe y COCHET, Vincent (eds.), *Enfance impériale. Le Roi de Rome, fils de Napoléon*, Dijon, Editions Faton, 2001, pp. 47-55.

⁶⁵ Archives du Ministère des Affaires Étrangères (AMAE), 37 CP 686 (Correspondance politique – Espagne), informe del embajador La Forest al ministro, Madrid 16 agosto 1811, cc. 373-376.

secuencia del hambre⁶⁶: si en diciembre el gobierno se vio obligado a eliminar completamente los festejos públicos a causa de las restricciones económicas, para la fiesta de San José el rey decidió aliviar, al menos ocasionalmente, los sufrimientos de los estratos más necesitados de la ciudadanía con distribuciones de alimentos y limosnas extraordinarias, ya fuera con fines de propaganda o para desactivar fenómenos de posible sedición:

Plus d'éclat a été donné à la journée de hier et les Gazettes ont en matière à broderie. Le besoin de faire quelque chose pour l'opinion du temps y a décidé sans doute. Le Roi semble s'être rapproché plutôt qu'écarté de ce point de vue, en ne permettant de dépenser que ce qu'il fallait pour caractériser sa fête en dévouant à des actes ostensibles de bienfaisance l'argent qu'aurait dépensé la Municipalité et le trésor de la liste civile à des bals, repas, grands cercles d'Hôtel de Ville et du Palais etc. Je m'abstiens d'envoyer à Votre Excellence les publications de ces derniers jours pour ne pas abuser de son attention, peut-être aussi pour n'avoir pas à les réduire à leur véritable valeur. Mais je dirais que la distributions des secours aux indigents, des dots à des pauvres demoiselles, de gratifications à des artistes malheureux, et que l'ouverture des travaux pour l'établissement de deux fontaines publiques, auxquelles le Roi consacre les statue de bronze de Charles V et de Ferdinand V, ont donné plus de mouvement en effet à la population de Madrid, que n'eussent fait des réjouissances⁶⁷

Dado que la carestía no daba muestras de disminuir, las celebraciones del 15 de agosto de 1812 fueron canceladas; y en la supresión de las siguientes intervino al final la situación militar, cada vez más comprometida. Las ceremonias del 19 de marzo de 1813, cuando el rey había huido ya a Segovia pese a que según la prensa gubernamental estaba ocupado en revisar la línea del frente, no fueron sino una tentativa extrema de enmascarar una realidad de completa desbandada, con el fin de facilitar la requisita de carros y caballerías para evacuar a los heridos de los hospitales y mantener el mayor tiempo posible en la tranquilidad a una ciudad que ya avizoraba su ocupación por parte del ejército patriótico. Las celebraciones públicas se transformaban, así, de un modo casi grotesco, de narración propagandística a base de sonidos, imágenes, símbolos y colores, destinada a prefigurar un provenir grandioso, a una abierta mistificación de la realidad: un resultado bastante mezquino para los proyectos del *Rey regenerador*, aunque no imprevisto habida cuenta de la suma de contradicciones surgidas incluso en el plano de la representación escénica y simbólica de su legitimidad.

⁶⁶ ESPADAS BURGOS, Manuel, "El hambre de 1812 en Madrid", en *Hispania: revista española de historia*, 110 (1968), pp. 594-624.

⁶⁷ AMAE, 37 CP 688, informe del embajador La Forest al ministro, Madrid 20 marzo 1812, cc. 282-283.

Conclusión

Como se desprende de estas notas introductorias y de los ejemplos propuestos, se hace preciso tener en cuenta una pluralidad de elementos cuando se decida estudiar la política escénica y festiva de las autoridades públicas: el contexto político-militar del momento, los recursos financieros disponibles, el estado del *esprit public* y las estrategias para educarlo, los resentimientos y las ambiciones de poder dentro de la corte y del gobierno, los mensajes diplomáticos difundidos a través de preferencias y honores. Precisamente la falta de coherencia en las formas de representación e identificación de la autoridad suprema, que reflejaban plásticamente bien la existencia de distintos núcleos de poder –el emperador, el *Rey intruso*, los generales franceses, el gobierno *josefino* y sus administradores civiles– bien la ausencia de estrategias políticas y militares compartidas, ofrece una explicación adicional del fracaso de los proyectos napoleónicos en España.

José se convirtió en rey de España en circunstancias en las que el país estaba sometido a fuertes tensiones: hallándose acéfalo, la soberanía no encarnada ya en la persona del monarca, podía ser transferida al *Deseado*, al *Rey imaginado* o bien encontrar nuevas fuentes y formas de expresión, como ocurrió en el caso del constitucionalismo gaditano. Los años de la Guerra de la Independencia son justamente por esta razón considerados como fundamentales en la historia española: presuponiendo “la invención de otro modo de devolución y de legitimación del poder”, introdujeron en el país la política moderna, uno de cuyos elementos principales es la posibilidad de elegir entre ofertas político-ideológicas diferentes⁶⁸. En este sentido, también Napoleón y José Bonaparte desempeñaron un papel capital en este proceso y, al mismo tiempo, cuando menos inicialmente se beneficiaron de ello: el contexto en el que intentaron establecer un cambio dinástico en la monarquía, modificando al propio tiempo el marco político-institucional hallado a su llegada era en realidad complicado por la imprevista multiplicación de las opciones y de las lealtades posibles, pero les permitió introducirse en este desafío y ofrecerse como una alternativa creíble y meritoria por añadidura para los destinos de España, como demuestra la disponibilidad a colaborar de los *afrancesados*.

Por algún tiempo, además, José interpretó con bastante éxito el papel de monarca: aún viniendo de fuera de la realidad española, reinstauró la figura de *gran regulador*, de dispensador y mediador entre las instancias económicas y de reconocimiento social de una parte, al menos, de las elites del país: los éxitos conseguidos en Andalucía así lo atestiguan. Mas las dificultades militares, la insolvencia económica y las contradicciones evidenciadas en la política simbólica socavaron de forma apabullante sus posibilidades, al igual que sus capaci-

⁶⁸ Jean-Philippe LUIS, “Rey, familia y autoridad...”, p. 191.

dad para interpretar adecuadamente dicho papel. Su soberanía, para poder combatir con éxito la *guerra de opinión* o *de ideas* que estaba en curso en un contexto de múltiples opciones políticas posibles, habría debido ser reiterada, difundida y confirmada periódicamente en la escena pública, algo así como lo que Napoleón había sabido hacer en Francia a partir del Consulado, atrayendo sobre su persona símbolos, tradiciones y retóricas de variados orígenes para dotarse de una plural pero lo más estable posible legitimidad⁶⁹. Este aspecto, en cambio, estuvo ausente con mucha frecuencia, y por el contrario, el “campo francés” atestiguó, a través de espectáculos y rituales, la existencia en su seno de una soberanía no unívoca, dúplice y a menudo conflictiva, con el resultado de debilitar la credibilidad de José, incluso entre quienes lo habían apoyado.

Como ya se ha argumentado, esta temática se presta a numerosos y ulteriores desarrollos. Es de desear por ello que preguntas, métodos y sensibilidades típicas de los *Court studies* sean aplicados también a los reinos satélites del Imperio napoleónico⁷⁰, y que al propio tiempo, los efectos de la dominación y de la experiencia napoleónica sobre las estrategias de representación de la soberanía en las dinastías restauradas encuentren una mayor consideración: pensemos tan solo que hasta Fernando VII, monarca reaccionario y absolutista casi por antonomasia, después de su regreso al trono hizo suyos algunos métodos de la política escénica napoleónica, como la ocupación generalizada del espacio público a través de la exposición de retratos y bustos de estilo y factura diversos, como si desease paliar sus años de ausencia y reafirmar la presencia de una sola e irremplazable autoridad en el Reino de España.

⁶⁹ TRIOLAIRE, Cyril, “Célébrer Napoléon après la République: les héritages commémoratifs révolutionnaires au crible de la fête napoléonienne”, en *Annales Historiques de la Révolution Française*, 346 (2006), pp. 75-96; KERAUTRET, Michel, “Napoléon et la quatrième dynastie: fondation ou restauration?”, en Hélène BECQUET y Bettina FREDERKING (eds.), *La dignité de roi...*, pp. 35-48.

⁷⁰ Sobre el Imperio francés, MANSEL, Philip, *The Eagle in Splendour: Inside the Court of Napoleon*, London/New York, IB Tauris, 2015; BOUDON, Jacques-Olivier (ed.), *La Cour impériale sous le Premier et le Second Empire*, Paris, SPM, 2016. Sobre el Reino de Italia véanse la rara contribución de OREFICE, Isabella, “Nobiltà e borghesia nel cerimoniale della corte napoleonica a Milano”, en AA.VV., *Momenti dell'età napoleonica nelle carte dell'Archivio di Stato di Milano*, Como, New Press, 1987, pp. 9-52 y la mucho más reciente de CAIANI, Ambrogio, “Ornamentalism in a European Context? Napoleon's Italian Coronation, 26 May 1805”, en *English Historical Review*, 132 (February 2017), pp. 41-72.

Política y religión
en el *Diario Constitucional de Barcelona*
(13 de Marzo de 1820 – 31 de Octubre de 1823)

GÉRARD DUFOUR
(Aix-Marseille Université)

De la imprenta nacional del gobierno a la de Narcisa Dorca e Yndar: trayectoria editorial de un periódico constitucional en la Barcelona del Trienio liberal

El 13 de marzo de 1820 (tres días no más después de que la capital del principado de Cataluña se alzara a favor del restablecimiento de la Constitución de 1812 al mismo tiempo que en Madrid, Fernando VII se veía obligado a declarar que estaba dispuesto a marchar “francamente por la senda constitucional”, se publicó, en la “imprenta nacional del gobierno por Dorca”, un nuevo periódico, el *Diario Constitucional de Barcelona*. Curiosamente, no llevó indicación de precio de venta hasta el 1 de mayo, fecha en la cual se transformó en *Diario constitucional político y mercantil de Barcelona*, sin cambiar por ello de numeración, y se precisó que se vendía por cuatro cuartos. Luego los lectores pudieron suscribirse por 10 reales mensuales si residían en la ciudad condal; 60, en el resto de Cataluña, y 68 fuera de ella, franco de porte, o a 32 reales sin franquear¹.

Con este nuevo título, el *Diario Constitucional de Barcelona* (como se siguió designando) se publicó hasta el 31 de octubre de 1823 (¡y no hasta 1824 como indica en sus páginas de presentación el portal de la Biblioteca Virtual de Prensa Histórica!), o sea mientras perduró en Barcelona el sistema constitucional². Durante todo este período, salió de las mismas prensas: las del librero-impresor Juan Dorca y sus sucesores. Pero llaman la atención sustanciales cambios en las razones sociales indicadas por los impresores. Así, se mantuvo la

¹ *Nuevo prospecto al Diario Constitucional Político y Mercantil de Barcelona*, suplemento al *Diario Constitucional, político y mercantil de Barcelona* del 31 de enero de 1823.

² En la colección que pertenece al Ateneo barcelonés y que se puede consultar en versión digitalizada en el portal de la Biblioteca virtual de prensa histórica, se nota una sola interrupción: cuando se pasa del nº 295 (22 de octubre de 1823) al 297 (24 del mismo mes). Con toda verosimilitud, se extravió este número en medio de la agitación que precedió a la entrada de las tropas francesas en Barcelona.

fórmula inicial de “imprensa nacional del gobierno por Dorca” (con o sin coma entre “gobierno” y “por”) hasta el 5 de mayo de 1821, pasándose al día siguiente a “imprensa nacional del ciudadano Juan Dorca”. Cuando éste fue contaminado, el 4 de octubre de 1821, por la epidemia de fiebre amarilla que debió provocar su muerte, el 10³, hubo tanto desorden entre sus empleados que hasta se llegó a confundir su apellido, llegando a llamarle Droca o Droga, y, del 6 al 14, se atribuyó alternativamente la responsabilidad de la edición a la “imprensa de Dorca” (los días pares) y a la “imprensa nacional del ciudadano Juan Dorca” (los impares). A partir del 15, se empleó la fórmula “imprensa nacional de la heredera de Dorca”; pero el 1 de abril de 1822, se abandonó la doble referencia a la nación y al antecesor, y la sucesora asumió por su sola cuenta la responsabilidad estampando en la última línea del diario la mencisi n “imprensa de Narcisa Dorca”. El último cambio de denominación de la imprenta tuvo lugar el 2 de octubre de 1823, cuando se añadió a Dorca “e Yndar”.

Estos cambios de indicaciones de razones sociales deben evidentemente tenerse en cuenta para intentar valorar la evolución de la línea editorial del *Diario constitucional de Barcelona*. Pero tenemos también que fijarnos en otros indicios, como la incorporación en la cabecera, a partir del 19 de junio de 1821, del lema “Constitución o muerte” que ostentará hasta el 22 de octubre de 1823, o sea poco antes de que los franceses y “feotas” (como sus redactores designaban a los serviles y especialmente a los miembros del ejército de la fe) se apoderaran de Barcelona. O también el cambio de tamaño del diario (que pasó de 30 x 20 cm. a 36 x 28 cm.) decidido por el nuevo equipo de redacción que sustituyó al anterior el 1 de febrero de 1823.

Compaginando todos estos indicios, intentaremos descubrir la continuidad y evoluciones que presentó el *Diario Constitucional de Barcelona* en sus distintos períodos de existencia tanto en lo político como en lo religioso puesto que, como decia Bonald (que por muy *ultra* que fuera, en ello tenia razón) hablar de política y de religión es todo uno⁴.

Primer período: 13 de marzo – 30 de abril de 1820: “Proteger la Religci n / Atar una mano al Rey/ Soltar las dos a la ley:/ Esta es la Constitución”⁵

Cada día su santo

La ausencia de indicación de precio no es la única curiosidad que presenta el *Diario Constitucional de Barcelona* en sus inicios: tan o más extraña aún es la

³ *Histoire médicale de la fièvre jaune observ e en Espagne, et particulièrement en Catalogne, en 1821 par Bally, François, Pariset,   Paris, de l’Imprimerie Royale, 1823, p. 103.*

⁴ *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile d montr e par le raisonnement et par l’histoire, par M. de B**** [Bonald], Gentilhomme Français, tome I, contenant la Théorie du pouvoir politique, Paris, 1796, p. 323.*

⁵ *Diario constitucional de Barcelona, 25 de marzo de 1820, n 13, p. 49.*

omisión del nombre del o de los redactores del periódico. La formulación “imprensa nacional del gobierno por Dorca” dejaba entender que éste se contentaba con ser ejecutor de las órdenes de las recién instaladas autoridades constitucionales que le comunicaban los artículos de oficio o no, las proclamas, bandos, poemas, himnos etc. que habían de figurar en periódico. Pero en realidad, él y los amigos que le rodeaban, tuvieron, desde el principio, amplia latitud para intervenir en la redacción del diario.

Desde la primera línea del primer número, se nota la mano de un profesional de la información puesto que la primera noticia comunicada a los lectores fue la indicación del santo del día (San Leandro, Arz. y C.) que venía inmediatamente después de la cabecera: no ignoraba el editor, como lo dirá con sorna en un número posterior del *Diario...*, que había varios modos de “empezar la lectura del periódico. Los devotos por el santo del día y las Cuarenta horas; los políticos por las noticias y discursos; los divertidos por el teatro, los comerciantes por los arribos; los curiosos, incluso las señoritas, por las observaciones”⁶. En los dos primeros números, se olvidó de las Cuarenta horas (o sea la indicación del templo en el cual se adoraba sin discontinuidad el Santo Sacramento). Pero no tardó en rectificar y desde el 15 de marzo de 1820 hasta el 30 de octubre de 1823, esta indicación aparecerá sistemáticamente junto a la del o de los santos del día.

Con la inquisición... nada de chitón

No contento con introducir estas líneas del santoral al principio de cada número, los redactores del *Diario...* señalaron funciones religiosas cuyos anuncios (casualmente o no) pudieron verse mezclados con críticas, no a la religión, sino al fanatismo. Así, los lectores se enteraron de que se iba a administrar la comunión a los enfermos del hospital y de las condiciones en las que podían beneficiarse de indulgencias inmediatamente después de descubrir este “Epitafio a la muerte de la Inquisición”:

Yace aquí para siempre ¡O caminantes!
 La *Negra Inquisición*, con que inclementes
 Quemaron a millones de inocentes
 Millares de inhumanos manducantes:
 Los políticos malos la sufrieron,
 Los pueblos menos bárbaros la odiaron,
 Los marqueses más tontos la aplaudieron,
 Egoístas infames la aclamaron,
 Los sabios con razón la aborrecieron,
 Y aquí los MADRILEÑOS la enterraron⁷.

⁶ *Diario constitucional, político y mercantil de Barcelona*, 8 de junio de 1820, n° 88, p. 4.

⁷ *Diario constitucional de Barcelona*, 8 de abril de 1820, n° 27, p. 104. Citamos modernizando la ortografía y la puntuación y respetando en cambio el empleo tan significativo de mayúsculas y minúsculas.

Por cierto, desde el principio, los redactores del *Diario...* habían manifestado su odio al Santo Oficio cuya abolición abogaba mejor que nada a favor del sistema constitucional. Así, en la “Advertencia” que encabezó el primer número, para ensalzar la “gloriosa insurrección de Cataluña” del 10 de marzo, precisaron que:

“el pueblo no ha cometido más exceso que el del saqueo del edificio de la Inquisición, exaltado e irritado en vista de los objetos de horror y de compasión que han afectado su sensibilidad y agitado sus deseos de vengar a una Religión santa, tan cruelmente denigrada por los llamados defensores de ella”⁸.

Asimismo, acabaron el número 3 (del 15 de marzo 1820) con un impresionante cómputo de las víctimas del Santo Oficio desde su establecimiento en España hasta Carlos IV, con un total de 341.522 víctimas, de las cuales 32.382 quemadas en persona y 17.690 en estatua⁹. Tanta precisión ocultaba una imprecisión mayor: la de la fuente del autor del artículo. Para nosotros, resulta evidente que era la *Histoire critique de l’Inquisition d’Espagne* que había publicado en París, con enorme éxito, Juan Antonio Llorente en 1817-1818¹⁰. Pero la obra no había sido traducida al español (tan solo lo será en 1822) y no era de las que se podían importar en España antes de 1820. Con lo cual, no hay la menor duda de que el que la utilizó para componer su artículo o la había leído y quizás comprado en Francia, o la había conseguido en Barcelona de contrabando. Pero de todas formas, estaba o había estado en contacto con el reino vecino.

Al reproducir un párrafo de la madrileña *Aurora de España* que anunciaba que, entre los prisioneros liberados de las mazmorras inquisitoriales de Sevilla figuraba el propio Ostolaza, ex confesor de Fernando VII y servil notable, nuestros periodistas no pudieron evitar preguntarse “cuando este pajarito fue encerrado en la Inquisición,  qu  no habría hecho en contra de la religión?”¹¹, justificando casi la existencia del Santo Oficio. Pero, fuera de este caso excepcional, veían en el Santo Oficio un tribunal “tiránico, antipolítico, antisocial [...] esencial y directamente opuesto a la Constitución y a los derechos, al decoro y a la libertad de los ciudadanos”¹². Su abolición era para ellos el mejor argumento a favor del sistema constitucional y no perdieron ninguna oportunidad de denunciar “este tribunal ni santo, ni apostólico”¹³. Así, además de lo ya citado, publicaron un texto escrito en Alicante el 2 de mayo de 1813 por el obispo de Barbastro¹⁴, una correspondencia dirigida por el alcalde primero constitucional de Gerona al jefe

⁸ *Ibid.*, 13 de marzo de 1820, n  1, p. 1.

⁹ *Ibid.*, 15 de marzo de 1820, n  3, pp. 10 y 11.

¹⁰ Véase DUFOUR, Gérard, *Juan Antonio Llorente en France (1813-1822). Contribution à l’étude du libéralisme chrétien en France et en Espagne au début du XIX  siècle*, Genève, Droz, 1982, pp. 131-162.

¹¹ *Diario constitucional de Barcelona*, 26 de abril de 1820, n  45, p. 173.

¹² *Ibid.*, 28 de abril de 1820, n  47, p. 179.

¹³ *Ibid.*, 17 de marzo de 1820, n  29, p. 20.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 19-20.

político de la provincia¹⁵, un “Aviso a los sencillos” firmado *El Católico sin disfraz*¹⁶ y un llamamiento a los españoles por un *Aragonés Jaccetano* [sic]¹⁷

La unión del altar y de la nación

Pero, en materia de política y de religión, todo no se limitaba para los redactores del *Diario*... en afirmar: “vaya fuera la Inquisición y viva para siempre nuestra sabia Constitución”¹⁸. Desde la proclama a los Catalanes publicada en el primer número del periódico, se habían dirigido a los “respetables Ministros del Altar” para exhortarles a unirse con ellos, que habían cortado “las punzantes espinas del servilismo” y a ofrecer “al Dios de la Naciones el tremendo, el cruento sacrificio, invocando sus piedades sobre el pueblo Español”¹⁹. Esta unión del altar, no ya con el trono, sino con la Nación, la deseaban ansiosamente las nuevas autoridades como se puede observar en los documentos que hicieron publicar en el *Diario Constitucional*... Así, al leer, en el número del 16 de marzo de 1820, el acta de la reunión de los prohombres de la ciudad en la que se designó a los siete individuos que habían de formar la Comisión provisional gubernativa que supliese interinamente a la Diputación provincial, los barceloneses pudieron darse cuenta de que no solo el obispo, Pablo Schar, su vicario general, Pedro José Avellá y el sacristán de la santa iglesia de la ciudad, Felix Torres y Amat, habían aceptado la invitación del Jefe político superior a participar en esta asamblea, sino que Torres y Amat había sido elegido miembro de esta nueva asamblea²⁰. Pero no todos los eclesiásticos se mostraron tan cooperativos²¹. Así que el mismo 16 de marzo, los recién nombrados miembros de la Comisión redactaron una larga proclama a los catalanes, que fue publicada una semana después en el *Diario*..., para persuadirles de que la Constitución no solo no era nada anti-religiosa, sino que, todo lo contrario, como había subrayado el propio arzobispo de Toledo y de Sevilla, cardenal de Borbón, en una exhortación pastoral del 3 de enero de 1813, la Constitución era el mejor de los baluartes contra la impiedad puesto que su artículo 12 rezaba:

La Religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra.

¹⁵ *Ibid.*, 30 de marzo de 1820, n° 18, p. 67.

¹⁶ *Ibid.*, 8 de abril de 1820, n° 27, pp. 103-104.

¹⁷ *Ibid.* 28 de abril de 1820, n° 47, p. 179.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, 13 de marzo de 1820, n° 1, p. 2.

²⁰ *Ibid.*, 16 de marzo de 1820, n° 4, pp. 13-14.

²¹ Sobre la actitud del clero catalán durante el Trienio liberal, véase FELIU I MONFORT, Gaspar, *La clerecía catalana durant el Trienni liberal*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1972; y sobre la del clero español en general, sigue siendo de obligada consulta la obra clásica de REVUELTA GONZALEZ, Manuel, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX. Trienio constitucional*, Madrid, CSIC, 1973.

La víspera, contestando una correspondencia del Jefe político, el obispo, Pablo Schar, había firmado una pastoral en la que exhortaba a todos los fieles de su diócesis a acatar la Constitución y calificaba de “falsos”, “calumniosos”, “subversivos del buen orden”, y “parto de una malicia la más refinada, o de una ignorancia la más supina y la más imperdonable” todos los alegatos a favor de su incompatibilidad con la religión. El texto había sido objeto, al día siguiente, 16 de marzo de 1820, de un suplemento del *Diario de Barcelona* (el tradicional, no el impreso por Dorca, sino por Brusi), lo que, pese a su buena disposición hacia el nuevo sistema de la monarquía española, indicaba quizás cierto recelo de parte de Su Ilm. hacia el *Constitucional* al que no debía habérselo comunicado. Sin embargo, el 9 de abril, este último reprodujo un artículo del periódico liberal madrileño *El Universal* que alababa la actitud de Schar y finalmente, el 17 de abril de 1820, publicó también la famosa pastoral, con comentarios ditir mbicos sobre la actitud ejemplar de su autor.

Pero al mismo tiempo que alababa al buen pastor, el *Diario Constitucional*... denunciaba vigorosamente a los que utilizaban el púlpito a fines contrarrevolucionarios. Así, el 23 de abril, se dirigió al madrileño *Conservador* en estos términos:

 Ola! Sr. *Conservador*.  Con que va saliendo cierto lo que decíamos?  Con que muchos religiosos, sacerdotes y algún obispo que otro, que antes predicaban una ciega sumisión a las órdenes del Rey, ahora predicaban contra la expedida por S.M. en cuanto a la Constitución, llamándole iluso, y si mal no les viene, hereje?  Vaya si está visto! Se quitaron la máscara y prueban no era su objeto defender al Monarca, sino a sí propios, a sus caprichos, a sus intereses privados y contrarios a los de 10 millones de hombres más católicos, apostólicos, romanos que lo son ellos²².

Alabar a los buenos sacerdotes y denunciar a los malos, tal era actitud de los redactores del *Diario Constitucional de Barcelona* y –como veremos– tardarán mucho en darse cuenta (o admitir) que, en su mayoría, el clero obraba por la restauración de una monarquía absoluta.

Segundo período: 1 de mayo de 1820 – 14 de octubre de 1821: “constitucionalizar el clero”

Un periódico más político que mercantil: afrancesamiento y liberalismo

La transformación del *Diario Constitucional de Barcelona* en *Diario Constitucional político y mercantil de Barcelona*, el 1 de mayo de 1820, no supuso ningún cambio en cuanto a la línea editorial del periódico que, desde el 24 de marzo, había dejado de publicar exclusivamente artículos de oficio u otros textos de carácter político y proporcionaba a los comerciantes las noticias que más podían

²² *Ibid.*, 23 de abril de 1820, n  42, p. 162.

interesares: las entradas de las embarcaciones en el puerto, con indicación de sus cargamentos. Tan solo se completó el carácter mercantil de la publicación dando (de forma esporádica) el mismo tipo de informaciones para Cádiz, los cambios bursátiles y, sobre todo, a partir del 6 de mayo de 1820 hasta como mínimo el 28 de julio de 1821, los “precios corrientes por mayor según nota arreglada por el colegio de corregidores de cambios de la plaza de Barcelona” de los principales productos que podían hallarse en la ciudad²³. Y como, desde el 2 de abril de 1820, el *Diario Constitucional...* anunciaba sistemáticamente las funciones que se representaban en el teatro de la ciudad y señaló de vez en cuando las novedades que se ofrecían en las librerías, se transformó en un “periódico global” como se auto-denomina hoy *El País*.

Al conservar, al final de cada número, la indicación “imprensa nacional del gobierno, por Dorca”, los redactores afirmaban su fidelidad a los principios de la “gloriosa insurrección de Cataluña” y a la constitución de la monarquía española promulgada en Cádiz el 19 de marzo de 1812. Pero llama poderosamente la atención la defensa que hicieron los redactores del *Diario...* de los afrancesados, designados no por este ominoso calificativo, sino por los términos de españoles refugiados en Francia. La denominación, por su similitud con los famosos panfletos publicados en 1814 por el P. Manuel Martínez sobre los “famosos traidores refugiados en Francia”²⁴, hubiera podido resultar poco adecuada para justificar a los que habían aceptado ponerse al servicio del rey Intruso. Pero, que sepamos, no suscitó reacciones entre los lectores del periódico ni polémica con nadie. Sin embargo, no había la menor duda de que los redactores del *Diario Constitucional...* (o parte de ellos) eran antiguos josefinos convertidos al liberalismo. Ya habían asomado la oreja el 9 de abril de 1820, cuando el periódico no se calificaba todavía de “político y mercantil”, aconsejando la lectura de la obra de Reinoso (cuyo nombre sin embargo no mencionaban), *Examen de los delitos de infideli-*

²³ Esta rúbrica de una página entera salió al principio, (salvo la segunda y cuarta semanas de septiembre y la segunda de diciembre de 1820 en las cuales no se comunicaron estas noticias) de forma hebdomadaria, en general el sábado. A partir del 6 de enero de 1821, se publicó como suplemento al número del sábado o, en un par de casos, del viernes. No conocemos otra colección que la que hemos utilizado para este trabajo. Con lo cual no podemos decir si la ausencia de tales noticias para los períodos comprendidos entre el 3 de mayo y el 7 de abril, el 9 y el 23 de junio y esta última fecha y el 28 de julio de 1821, así como su desaparición total a partir de agosto de 1821 corresponden a una decisión de los redactores de no publicar las tarifas practicadas en la ciudad, o al desinterés por este tipo de informaciones del suscriptor que no juzgó imprescindible conservar la hoja suelta en la que figuraban y que en algún caso (el 23 de julio de 1821) se halla encuadernada no después sino dentro del número del que fue suplemento.

²⁴ *Los famosos traidores refugiados en Francia convencidos de sus crímenes y justificación del Real decreto de 30 de mayo por F. M. M. M. C.*, Madrid, Imprenta Real, 1814 y *Nuevos documentos para continuar la historia de algunos famosos traidores refugiados en Francia. Respuesta de Fr. Manuel Martínez, Mercedario Calzado a la carta que desde Montpellier le escribió el Ilmo. Sr. Santander, Obispo auxiliar de Zaragoza y al apéndice a la representación que D. Francisco Amorós, “soi-disant” Consejero de Estado español dirige a S. M. el Rey D. Fernando VII*, Madrid, imprenta Real, 1815.

dad a la patria, imputados a los españoles sometidos a la dominación francesa, en un artículo en el que se presentó como el “hijo idolatra de su Patria”, llamaba a todos sus compatriotas a la concordia²⁵. Pero en junio de 1820, manifestaron claramente su simpatía hacia los antiguos partidarios de José I informando a sus lectores que:

En Madrid se ha abierto una suscripción para socorrer a los españoles antes refugiados en Francia y ahora detenidos en Burgos: la humanidad la reclamaba y todos los hombres sensibles aplauden este acto de beneficencia²⁶.

Sobre todo, no dejaron ninguna duda sobre sus vínculos con los antiguos josefinos cuando publicaron, el 6 de agosto de 1820, en plena controversia sobre si las Cortes habían o no de concederles la posibilidad de regresar a su patria, el diálogo siguiente:

-¿No es verdad, D. Policarpio mío, que los refugiados en Francia no deben volver a España? - ¡Cómo!... D. Sisebuto, ¿Y por qué no han de volver? - .Por qué? ¡Por qué! ... Toma, porque hay uno de ellos a que debo unos cuartos, y es regular que si vuelve me obligue a pagar; - ¡Oh! siendo así amigo D. Sisebuto, que no vengan, que no vengan, la razón de Vd. es poderosísima²⁷.

Además, los redactores del *Diario Constitucional...* no perdieron ninguna oportunidad de rendir homenaje a los más destacados excolaboradores del que los más de los españoles habían llamado Pepe Botellas, vivos, o muertos: “nuestro Llorente” (como decían)²⁸, el “dignísimo y venerable obispo” Fr. Miguel de Santander²⁹, “el célebre poeta español Don Juan Meléndez Valdés” en honor del cual publicaron un poema, “La Tumba de Batilo”³⁰, Amorós, del cual alabaron el talento al señalar que había dado en París “un ejercicio público de gimnasia, en que sus discípulos manifestaron las ventajas de este arte”³¹, Moratín, alias Inarco Celenio, en honor al cual publicaron dos poemas: uno firmado Martilo, con motivo de su presencia en Barcelona y celebración de su “llegada [...] a las playas de nuestra patria” (en octubre de 1820), y otro sobre el mismo tema, debido a la pluma de un tal Socardo (en enero de 1821)³², “el prestigioso Marchena” cuya muerte anunciaron lamentándose de que “el artículo de necrología que se consagró a su memoria en la Miscelánea no ha[ya] tenido efecto alguno”³³.

²⁵ *Diario Constitucional de Barcelona*, 9 de abril de 1820, n° 28, p. 107.

²⁶ *Diario constitucional político y mercantil de Barcelona*, 25 de junio de 1820, n° 105, p. 3.

²⁷ *Ibid.*, 6 de agosto de 1820, n° 147, p. 4.

²⁸ *Ibid.*, 7 de mayo de 1820, n° 56, p. 1.

²⁹ *Ibid.*, 24 de mayo de 1820, n° 73, p. 4.

³⁰ *Ibid.*, 5 de junio de 1820, n° 89, p. 3.

³¹ *Ibid.*, 4 de agosto de 1820, n° 145, p. 1.

³² *Ibid.*, 13 de octubre de 1820, n° 213, p. 4 y 29 de enero de 1821, n° 29, p. 4.

³³ *Ibid.*, 2 de abril de 1821, n° 90, p. 1.

Y no solo manifestaron los redactores del *Diario Constitucional de Barcelona* su solidaridad con los antiguos afrancesados sino que, a pesar del odio que le tenía la inmensa mayoría de los españoles, no se mostraron muy críticos con el propio Napoleón especialmente cuando comentaron el anuncio de su muerte en los números de los 23 y 24 de julio de 1821³⁴. Y si no dudaron en hablar a su respecto de “despotismo militar”, también le calificaron de “hombre extraordinario”³⁵ y, al comentar en sus columnas el “proyecto de Decreto para la restitución de los Judíos y Moros” que se discutía en Portugal, subrayaron que

Napoleón ha dicho en una de sus obras que las tres más importantes conquistas que el espíritu humano hubiese hecho era el *juicio* por jurados; el *voto y la igualdad de impuesto*, y la *libertad de conciencia*³⁶.

¿Quiénes eran estos hombres que veían en Napoleón al heredero de las ideas igualitarias de la Revolución francesa, autor del Código civil, más bien que al “Ogro corso, ahito de hazañas” que devoraba “quinientos mil hombres al año” e iba “por do quier c... monarcas”³⁷? Para los barceloneses, era evidente que Juan Dorca no era únicamente el impresor, sino el que llevaba el *Diario constitucional*... y, como tal, algunos le dirigieron cartas que salieron en el periódico sin ninguna rectificación o advertencia del interesado. Desgraciadamente, no sabemos nada de sus antecedentes: Alberto Gil Novales, en su *Diccionario biográfico de España (1808-1833)*, nos indica que nació en Vich, sin precisar en qué fecha, y nos consta que en 1816 estaba instalado como impresor y librero en Barcelona donde realizó una nueva impresión de la obra del M. R. P. M. Fr. Lorenzo Reymundinez, *Congregante y Siervo perfecto de SS^{ma} Virgen de los Dolores*, que desde 1713 ya había sido objeto de varias ediciones. Nos consta también que en Vich, se sucedieron varios Dorca a la cabeza de una imprenta y que, durante los años 1812-1814 uno de ellos, llamado Juan, publicó algunos trabajos. ¿Eran el artesano de Vich de 1814 y el de Barcelona de 1816 una misma persona? ¿Se trataba de parientes que llevaban el mismo nombre por tradición familiar? ¿Eran meros tocayos? Lo ignoramos y la actitud del editor del *Diario constitucional de Barcelona* durante la Guerra de la Independencia resulta una perfecta incógnita.

³⁴ *Ibid.*, 23 de julio de 1823, n° 194, pp. 3-4 y 24 de julio de 1823, n° 195, pp. 2-3

³⁵ *Ibid.*, 23 de julio de 1821, n° 194, p. 4.

³⁶ *Ibid.*, 16 de junio de 1821, n° 167, p. 1.

³⁷ “L’Ogre Corse, rassasié d’exploits, / Sous la griffe duquel nous sommes, / Mange par an cinq cent mille hommes/ Et va partout ch... des rois ». Poema francés anónimo publicado en *L’Ambigu* del 30 de marzo de 1810 y citado en *El Ogro corso. Poesía francesa antinapoleónica durante la Guerra de la Independencia (1808-1814). Antología bilingüe. Textos recogidos y presentados por Gérard Dufour. Traducción de los poemas: Lola Bermúdez*, Cádiz, Biblioteca de las Cortes de Cádiz, 2015, pp. 159-1161.

No pasa lo mismo con Antonio Guillén de Mazón al que, según Montoliú³⁸, Juan Dorca confió la dirección del *Diario Constitucional de Barcelona*³⁹. En efecto, en el suplemento del *Diario...* del 20 de mayo de 1820, los lectores pudieron descubrir la correspondencia que el Dr. Antonio Guillén de Mazón, presbítero profeso de la extinguida Orden Militar y de Caballería de Montesa, había mandado, dos días antes, al Congreso Nacional para proponerle la creación de una “sociedad literaria o Congregación de *Propugnanda fide* [...] sola capaz, a su parecer, de balancear y aun neutralizar la maligna influencia de la feroz superstición y de un ateísmo desolante”. No ocultaba a los diputados que ya había dirigido (en vano) semejante solicitud en octubre de 1816 “al Excmo. señor Ministro Secretario cerca de S. M.”, con copia a “los Eminentísimos Cardenales Patriarca y Obispo de Orense, al Nuncio de S. S., Confesor del Rey, Inquisidor general, Arzobispo de Valencia y Obispo de Orihuela”. Asimismo, no disimulaba ni a los miembros de las Cortes ni a los lectores del *Diario...* que lo había hecho desde “un reino extranjero”, Francia, donde “tristes acontecimientos” le habían arrebatado “tan lejos de su amada Patria”. El que había sido compañero de Marchena en Perpiñán y había pensado embarcar con él para América en 1814⁴⁰ no hacía pues ningún misterio de su afrancesamiento. Ni se había arrepentido ni pensaba arrepentirse y sin duda mantenía una correspondencia con el que era, entonces, el más célebre de los josefinos que permanecían en Francia, Juan Antonio Llorente, ya que de otra forma no vemos como hubiera podido enterarse de la existencia del efímero *Journal de législation et de jurisprudence*, en cuyo primer número publicó el autor de la *Historia crítica de la Inquisición española* un artículo sobre la constitución antigua de Aragón que el *Diario Constitucional...* anunció a sus lectores con desbordante entusiasmo el 7 de mayo de 1820⁴¹.

Exaltación de los exaltados

Otros redactores del periódico como Aribau no compartían tales antecedentes políticos. Pero nadie se opuso a la glorificación sistemática de los antiguos servidores de José I que (como hemos visto) se publicó en las páginas del *Diario* de Dorca. Sin embargo, esta publicación no siguió el rumbo hacia la contenida moderación que manifestaron otros órganos de prensa, como *El Censor*, controlados también por ex-afrancesados. Todo lo contrario: no solo a partir del 19 de junio

³⁸ MONTOLIÚ, Manuel de, *Aribau i la Catalunya del seu temps*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1936, p. 39.

³⁹ *Ibid.*, n° 1. Conviene tomar con cierta precaución esta afirmación (que sin embargo parece muy verosímil) puesto que Montoliú no citó los documentos en los que se apoyaba y se equivocó en cuanto a la fecha de publicación del primer número del *Diario constitucional de Barcelona* que no fue el 1 de enero de 1821.

⁴⁰ Sobre Antonio Guillén de Mazón, véase el artículo correspondiente en GIL NOVALES, Alberto, *Diccionario biográfico de España (1808-1833)*, op. cit., p. 1434 (tomo II).

⁴¹ *Diario constitucional político y mercantil*, 7 de mayo de 1820, n° 56, p. 1.

de 1821, apareció el lema “Constitución o muerte” en la primera línea de la cabecera, sino que cuando se descubrió el plan de conspiración de Vinuesa y se encarceló a su autor, salieron en el *Constitucional* unos versos del “copleo de Ronda” que llamaban explícitamente al mayor castigo para el “cura de Tamajón” y acababan de esta forma:

¡Cuerno con tal curita!
 ¡Cañazo! *Layrón!* ¡*Layrón!*
 Con él, y cuantos tramen
 Contra la CONSTITUCION⁴².

Pero sobre todo, se pudo leer en el *Diario Constitucional...* del 22 de junio de 1821 un largo artículo (de casi una página entera) en defensa de los exaltados que contenía esta declaración inequívoca:

¿Quién puede zaherir al exaltado? El hombre de alma fría que se acomoda a vivir en toda atmósfera; el que no conoce el precio de lo que disfruta; [...] el que predica respeto a la ley quizás con la intención de allanar el camino para derrocarla⁴³.

Y por si subsistiera alguna duda sobre la línea política del *Diario Constitucional...*, sus redactores volvieron a la carga dos días después afirmando que:

Los exaltados viven enamorados de la libertad y rinden cultos a la ley y al sistema constitucional que la asegura⁴⁴

y publicando, el 27 de junio de 1821, una especie de editorial (que ocupaba también el equivalente de una página del periódico) titulado “¡Dale bola! Vuelta a los exaltados” que empezaba por estas dos definiciones:

1. El que no ama con pasión la libertad no es muy digno de ser libre.
2. El español que no piensa día y noche en la Constitución que le asegura sus derechos, se muestra indiferente a lo que debe ser el ídolo de los hombres que se precian de este título⁴⁵.

Los verdaderos amigos de la religión

En la lucha que opuso los serviles a los liberales (moderados y exaltados) y acabó en una auténtica guerra civil, le cuestión religiosa tuvo un papel decisivo que se manifestó en Barcelona por la creación de dos semanarios que hacían alarde de su catolicismo: *El Amigo de la Religión* y *El Verdadero Amigo de la Religión*. El primero, que salía “por semanas cinco veces al mes”, debió de ver la luz no en

⁴² *Ibid.*, 17 de abril de 1821, n° 105, p. 3.

⁴³ *Ibid.*, 22 de junio de 1821, n° 173, p. 4.

⁴⁴ *Ibid.*, 24 de junio de 1821, n° 175, p. 2.

⁴⁵ *Ibid.* 27 de junio de 1821, n° 178, p. 3.

abril o mayo de 1820, como afirmó Alberto Gil Novales⁴⁶ e indica la noticia de presentación de la Hemeroteca digital de la Biblioteca Nacional, sino a principios de septiembre de este año, puesto que el número 16 lleva como indicación de fecha “del segundo trimestre del diciembre de 1820”⁴⁷. Como no dudaron en llamarse al famoso artículo 12 de la Carta magna para declarar “reos [...] de lesa constitución”⁴⁸ a cuantos no obedecían ciegamente los mandamientos del clero, los redactores de *El Amigo de la Religión* pudieron pretenderse “verdaderos amantes de la sabia Constitución que con el lleno de su voluntad había jurado, y quizás con más veracidad que muchos que otros que por *antonomasia* se apellidan constitucionales”⁴⁹. La indirecta, respecto al *Diario* de Dorca, era muy directa y, por supuesto, no faltaron polémicas entre ambos periódicos barceloneses⁵⁰. En cambio, el *Constitucional* halló un aliado en otro semanario también publicado en la ciudad condal: *El Verdadero Amigo de la Religión*. Contrariamente a lo que afirma la noticia de presentación del *Amigo de la Religión* de la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional, no fue de ninguna manera una publicación ultraconservadora y absolutista creada con el objetivo de superar en servilismo a un tibio predecesor, sino, como escribió Alberto Gil Novales, una publicación que trató “de conciliar la Religión con la Constitución, en sentido ultramoderno”⁵¹. Así que *El Diario Constitucional...* anunció con entusiasmo, el 31 de marzo de 1821, el nacimiento de este nuevo órgano de prensa en el que sus redactores veían la antítesis del odiado *Amigo de la Religión*⁵². Pero, por falta de

⁴⁶ GIL NOVALES, Alberto, *Las Sociedades patrióticas (1820 - 1823). Las libertades de expresión y de reunión en el origen de los partidos políticos*, Madrid, Editorial Tecnos, 1975, p. 988 (vol. II).

⁴⁷ *El Amigo de la Religión. Periódico que sale por semanas cinco veces al mes, cuya suscripción (a 24 rs. por trimestre) está abierta en Barcelona en la librería de José Sellent, plaza del Angel n°5, y en Gerona en la de Oliva, en Tolosa en la de Mariano Oliveres, y en Tarragona en la de Puigrubí*, Barcelona, en la imprenta de la Viuda Pilla. Véndese en la librería de José Sellent, plaza del Angel. Conocemos dos colecciones de *El Amigo de la Religión*: la primera, conservada en la Biblioteca General de Navarra, contiene los 15 primeros números, correspondientes al primer trimestre. Aunque no llevan indicación de fecha y se indica en la noticia de presentación de la versión digitalizada que pone a nuestra disposición la Biblioteca virtual de prensa histórica, que fueron publicados en 1837, la perfecta similitud de las portadas y la lectura de los ejemplares revelan que, sin duda ninguna, lo fueron en 1820. La segunda colección (que se puede consultar en el portal de la Hemeroteca digital de la Biblioteca Nacional) contiene los números 16 – 54 (2º trimestre, mes de diciembre 1820 - 4º trimestre, mes de agosto de 1821. A partir del número 34 (primera semana de abril de 1821) esta revista fue impresa en “Barcelona, en la imprenta de Garriga y Aguavivas, junto a la Plaza del Regomi” donde los interesados pudieron procurársela. Aparentemente, *El Amigo de la Religión* siguió publicándose después del mes de agosto de 1820, puesto que en el último número conservado, se puede leer el anuncio de un artículo sobre el calvinismo y el luteranismo.

⁴⁸ *El Amigo de la Religión...*, n°16, diciembre de 1820, p. 35 n° 1.

⁴⁹ *El Amigo de la Religión...*, n° 7, s.f. [octubre de 1820], p. 501.

⁵⁰ *Diario Constitucional y político de Barcelona*, 1 de diciembre de 1820, n° 262, p. 262; 9 de diciembre, n° 270, p. 4 y 10 de diciembre, n° 271, pp. 3-4; *El Amigo de la Religión*, n° 3 [septiembre de 1820], pp. 119-135; n° 19, septiembre de 1820, pp. 169-174; n° 24, enero de 1821, pp. 407-412.

⁵¹ GIL NOVALES, Alberto, *Las Sociedades patrióticas (1820 - 1823)*, op. cit., p. 1044 (tomo II).

⁵² *Diario Constitucional y político de Barcelona*, 31 de marzo de 1821, n° 88, pp. 3-4.

suscriptores, se anunció su desaparición en un “Aviso al público” publicado al final del número 11⁵³. En un “susurro” firmado G. (sin duda por Guillén de Mazón), el *Diario* de Dorca anunció la defunción en estos términos:

El Verdadero amigo de la Religión, Periódico que se publicaba en esta capital... *resquiescat in pace*. ¿Por qué los Redactores no daban un poquito más de interés a unas materias que son tan susceptibles de él? Y es verdaderamente una lástima, porque los sentimientos y principios de los Redactores eran de hombres ilustrados y conformes al título del Periódico⁵⁴.

La difunta Inquisición

Lo que no dijeron (pero dejaron entender) los redactores del *Diario Constitucional*... fue que ellos asumían este papel que sus compañeros del *Verdadero amigo de la Religión* no habían sabido desempeñar. Y efectivamente, gran parte de sus columnas estuvo consagrada a temas religiosos y a la actitud de la Iglesia respecto a la constitución. Sin embargo, no hicieron de la “Señora de la Vela Verde” (como en el primer período de existencia del periódico) el blanco predilecto de sus ataques, como si la abolición del Santo Oficio era un hecho que ya no necesitaba más justificaciones. Así, se contentaron con publicar un artículo comunicado en el cual se afirmaba que todos los predicadores habían ejercitado “sus pulmones en los púlpitos y en los altares declamando por seis años consecutivos” en contra del sistema constitucional, “solamente por hallarse injustamente proscrito por la Inquisición”⁵⁵. Asimismo dieron un extracto de un artículo anti-inquisitorial anteriormente de la *Revista nacional y patriótica*⁵⁶ y sobre todo, utilizaron la ironía como en este “susurro” que decía:

Brujas. ¡Hay tantas desde que no hay Inquisición! Así decía una pobre mujer; y otra le respondió: pues yo, ninguna he visto... ¿Cuál de las dos tenía razón⁵⁷?

Pero no fue, ni mucho menos, un tema recurrente en el *Diario Constitucional*... que utilizó al respecto el famoso látigo de la indiferencia, calificando por ejemplo el “edificio de la Inquisición” de “el Coco de los niños”⁵⁸ o publicando este tipo de anuncio:

Pérdidas. Hay quien busca y no encuentra la Inquisición... lástima⁵⁹.

⁵³ GIL NOVALES, Alberto, *Las Sociedades patrióticas (1820 - 1823)*, op. cit., p. 1044 (tomo II).

⁵⁴ *Diario Constitucional político y mercantil de Barcelona*, 6 de julio de 1821, p. 3.

⁵⁵ *Ibid.*, 18 de mayo de 1820, n° 61, p. 2.

⁵⁶ *Ibid.*, 22 de diciembre de 1820, n° 282, p. 4.

⁵⁷ *Ibid.*, 9 septiembre 1820, n° 180, p. 4.

⁵⁸ *Ibid.*, 10 de junio de 1820, n° 98, p. 3.

⁵⁹ *Ibid.*, 21 de julio de 1820, n° 131, p. 4.

Sin embargo, Dorca no perdió la oportunidad de señalar a sus lectores que podían adquirir en su librería la *Epístola de Cornelia Bororquia a su amante Vargas, escrita desde la capilla del santo Oficio de Sevilla el mismo día en que la metieron en ella*⁶⁰ (sin duda una edición de la carta XXXIII de la famosa novela reimpresa en Barcelona en 1820 por Oliva bajo el título de *Cornelia o La Víctima de la Inquisición*⁶¹) así como los cuatro tomos (en francés) de una *Historia de la Inquisición de España* que, evidentemente, aunque no lo precisara, era la de Juan Antonio Llorente⁶².

Separar la cizaña del trigo

La gran preocupación de Dorca y Guillén de Mazón no era el difunto Santo Oficio, sino el claro rechazo del sistema constitucional que manifestaba buena parte de los eclesiásticos y tuvieron muy claro que lo primero era “*constitucionalizar el clero*”⁶³. Por ello, dieron sistemáticamente cuenta (para censurarlas o alabarlas) de las manifestaciones de oposición o de adhesión de los miembros de la Iglesia al nuevo sistema político, desde el arzobispo hasta el cura de sopa y olla o el religioso, tanto dentro como fuera de Cataluña. Así se vieron denunciados ante el tribunal de la opinión pública: las autoridades eclesiásticas de Santander y el obispo de Tudela⁶⁴; Fr. Serapio⁶⁵; el ec nomo eclesiástico de Altafulla, José Jover⁶⁶; el párroco de Olot⁶⁷; el arzobispo de Zaragoza⁶⁸; el arzobispo de Valencia⁶⁹, el General de Capuchinos⁷⁰; un religioso de Murcia⁷¹; el prior de Santo Domingo⁷²; el obispo de Vich⁷³, monjes de Uclés, Coria y Poblet⁷⁴; el colegio episcopal de Barcelona⁷⁵; los prelados de regulares, en general⁷⁶; una abadesa de

⁶⁰ *Ibid.*, 28 de mayo de 1820, n  77, p. 4.

⁶¹ *Ibid.* Véase nuestra edición de Luis Gutiérrez, *Cornelia Bororquia o La Víctima de la Inquisición*, Madrid, Cátedra, 2005.

⁶² *Ibid.*, 11 de junio de 1820, n  91, p. 4.

⁶³ *Ibid.*, 13 de febrero de 1820, n  44, p. 4.

⁶⁴ *Ibid.*, 6 de mayo de 1820, n  55, p. 2.

⁶⁵ *Ibid.*, 7 de mayo de 1820, n  56, pp. 2 - 3

⁶⁶ *Ibid.*, 18 de mayo de 1820, n  67, p. 3;

⁶⁷ *Ibid.* 18 de mayo de 1820, n  67, p. 3.

⁶⁸ *Ibid.*, 4 de junio de 1820, n  84, pp. 1-2; 26 de enero de 1821, n  26, p. 2

⁶⁹ *Ibid.*, 3 de septiembre de 1820, n  174, p. 2; 15 de noviembre de 1820, n  246, p. 1; 18 de noviembre de 1820, n  249, p. 4; 5 de diciembre de 1820, n  266, p. 5; 7 de febrero de 1821, n , 37, p. 2; 15 de febrero de 1821, n  46, p. 3.

⁷⁰ *Ibid.*, 8 de octubre de 1820, n  208, p. 4; 10 de diciembre de 1820, n  271, p. 1; 7 de febrero de 1821, n , 37, p. 2; 7 de febrero de 1821, n , 37, p. 2

⁷¹ *Ibid.*, 10 de octubre de 1820, n  210, p. 1.

⁷² *Ibid.*, 12 de octubre de 1820, n  212, p. 1.

⁷³ *Ibid.*, 22 de octubre de 1820, n  222, p. 3.

⁷⁴ *Ibid.*, 9 de noviembre de 1820, n  240, p. 4.

⁷⁵ *Ibid.*, 14 de noviembre de 1820, pp; 2-3.

⁷⁶ *Ibid.*, 16 de noviembre 1820, n  247, p. 4.

la orden de Verónicas⁷⁷; varios eclesiásticos de Murcia, Burgos y Avila⁷⁸; el rector del colegio Tridentino de Barcelona, Simón López⁷⁹; el obispo de Oviedo⁸⁰ el prebendado de Murcia Luis Muñoz, Ostolaza y el obispo de Orihuela⁸¹, el dominico mallorquín, P. Puigcever⁸²; el obispo de León⁸³; los examinadores de un sacerdote mercedario en la Coruña⁸⁴; Fr. Martín Estaper, religioso servita que predicó en Barcelona⁸⁵; el obispo de Osma⁸⁶, el presbítero Ruiz de Alegría y Fr. Buenaventura Tobalina, en Vitoria⁸⁷, el cura de Roa (Navarra), Lorenzo Quintana⁸⁸, Juan del Arenal, predicador en Burgos⁸⁹ así como los obispos de Lérida, Urgel y Vich⁹⁰. Y llegaron los redactores del *Diario constitucional...* hasta tal extremo en su voluntad de denunciar a los “malos” sacerdotes que luchaban con todas sus fuerzas en contra de la Constitución, que hasta llegaron a perder los modales. Así, no dudaron en citar textualmente (a partir de una información difundida por el *Diario de Madrid*) esta cuarteta que soltó en público el religioso franciscano de convento de Pastrana, Fr. Ignacio García (que por este motivo dio con sus huesos en la cárcel):

Bájate las bragas,
Súbete el faldón,
Métete en el C...
La Constitución.

Tamaña vulgaridad —a la que no nos habían acostumbrado— dice mucho en cuanto a la exasperación de los redactores del *Constitucional* frente a los ataques clericales a la Constitución y no les faltaba razón cuando, después de citar esta fineza, se preguntaban: “¿qué tal había sido la predicación de la cuaresma? ¿y si se ha sentado en el confesionario?”⁹¹.

Con mayor satisfacción, pero con igual tesón, los periodistas del *Diario de Dorca* mencionaron a los eclesiásticos que, al contrario de los precedentes, manifestaron su conformidad con la *Constitución de la monarquía española*, y, por

⁷⁷ *Ibid.*, 28 de noviembre de 1820, n° 259, p. 1.

⁷⁸ *Ibid.*, 6 de diciembre de 1820, n° 267, pp. 3-4.

⁷⁹ *Ibid.*, 12 de diciembre de 1820, n° 273, p. 4; 3 de abril de 1821, n° 91, pp. 1-2.

⁸⁰ *Ibid.*, 15 de enero de 1821, n° 15, pp. 1-2.

⁸¹ *Ibid.*, 19 de enero de 1821, n° 19, p. 4.

⁸² *Ibid.*, 3 de febrero de 1821, n° 34, p. 4.

⁸³ *Ibid.*, 7 de febrero de 1821, n° 37, p. 2.

⁸⁴ *Ibid.*, 26 de febrero de 1821, n° 57, p. 4.

⁸⁵ *Ibid.*, 28 de febrero de 1821, n° 59, p. 3; 21 de marzo de 1821, n° 80, p. 3; 21 de abril de 1821, n° 109, p. 3; 14 de mayo de 1821, n° 130, p. 3; 12 de junio de 1821, n° 163, p. 4.

⁸⁶ *Ibid.*, 3 de julio de 1821, n° 184, p. 2; 8 de julio de 1821, n° 189, p. 1.

⁸⁷ *Ibid.*, 16 de junio de 1821, n° 167, p. 2.

⁸⁸ *Ibid.*, 21 de junio de 1821, n° 172, p. 2.

⁸⁹ *Ibid.*, 8 de julio de 1821, n° 189, p. 1.

⁹⁰ *Ibid.*, 31 de julio de 1821, n° 212, pp. 2-3.

⁹¹ *Ibid.*, 3 de junio de 1821, n° 154, p. 1.

ejemplo, no contentos de jurarla, la explicaron a los feligreses desde el púlpito y pronunciaron discursos a su favor en las distintas ceremonias cívicas en las que participaron. Se beneficiaron de su incienso el obispo de Pamplona y el prior del convento de Nuestra Señora de la Merced en Barcelona⁹², el arzobispo de Zaragoza, Manuel Vicente Martínez Gim nez⁹³, el cura párroco que pronunció el discurso de abertura de la Sociedad patriótica de  beda⁹⁴, los miembros de las Escuelas P as de Daroca y Alcañiz, así como de su iglesia colegial y el semanario conciliar de Zaragoza⁹⁵, los R. cabildos y comunidades religiosas de Barcelona⁹⁶, el prior de El Escorial, Toribio L pez⁹⁷, Fr. Luis Gonzaga Oronoz, de Barcelona, del que publicaron una carta en la que declaraba : “libres somos, y libres morir debemos”⁹⁸; el administrador de la mitra arzobispal de Zaragoza don Antonio Plana⁹⁹; el arcipreste del sagrario de la santa iglesia catedral de Málaga, don racismo L pez¹⁰⁰, “varios religiosos de luces” de Badajoz¹⁰¹, el obispo de La Puebla de los Angeles (en Nueva España)¹⁰², el arcediano gobernador de la diócesis de Cartagena¹⁰³; el P. L. F. Joaquín Carala, del orden de Trinitarios Calzados¹⁰⁴; el obispo de Barbastro¹⁰⁵; el cura párroco de La Garriga (Barcelona)¹⁰⁶; el obispo de Segorbe¹⁰⁷; el P. Predicador de Santa Mónica en Barcelona¹⁰⁸ y por fin al cardenal arzobispo de Toledo, Luis María de Borbón “fiel imitador del celo religioso y del espíritu de caridad que animaron a *los* preciosos ornamentos de la iglesia española”¹⁰⁹.

Una curiosa indulgencia hacia el obispo Schar

Sin embargo, al separar la cizaña del trigo, los redactores del *Diario Constitucional...* se mostraron a veces sorprendentemente indulgentes. Así, al comentar la pastoral que, como consecuencia de una orden terminante recibida del gobierno, el obispo de Urgel, Bernardo Franc s Caballero, había dirigido el 20 de septiem-

⁹² *Ibid.*, 6 de mayo de 1820, n  55, pp. 2 y 3.

⁹³ *Ibid.*, 28 de mayo de 1820, n  77, p. 1.

⁹⁴ *Ibid.*, 1 de junio de 1820, n  81, pp. 2-4.

⁹⁵ *Ibid.*, 28 de junio de 1820, n  108, p. 1.

⁹⁶ *Ibid.*, 2 de julio de 1820, n  112, p. 4.

⁹⁷ *Ibid.*, 16 de agosto de 1820, n  157, p. 2.

⁹⁸ *Ibid.*, 23 de septiembre de 1820, n  194, p. 4; 3 de diciembre de 1820, n  264, p. 4; 7 de marzo de 1820, n  66, p. 4; 22 de abril de 1821, n  110, p. 4

⁹⁹ *Ibid.*, 9 de octubre de 1820, n  209, p. 1.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 16 de octubre de 1820, n  216, p. 1.

¹⁰¹ *Ibid.*, 19 de octubre de 1820, n  219, p. 1.

¹⁰² *Ibid.*, 27 de octubre de 1820, n  227, p. 2.

¹⁰³ *Ibid.*, 25 de diciembre de 1820, n  285, pp. 1-2.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 22 de enero de 1821, n  22, p. 4.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 7 de febrero de 1821, n  37, p. 2.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 25 de febrero de 1821, n  56, p. 3.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 27 de febrero de 1820, n  58, p. 2.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 13 de abril de 1821, n  101, p. 2.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 2 de agosto de 1821, n  214, p. 1.

bre de 1820, a los sacerdotes de su diócesis para indicarles cómo enseñar la Constitución desde el púlpito limitándose a determinados artículos, nuestros periodistas no dudaron, como otros, de “los verdaderos sentimientos políticos de S. I.” y vieron, “muy al contrario, en las expresiones de este prelado una sinceridad laudable y un respeto a la autoridad que ojalá todos hubiesen imitado”¹¹⁰. Pero los acontecimientos venideros no debían darles la razón puesto que en 1822 el purpurado se pasó a Francia, huyendo del régimen constitucional.

No fue la única vez que se dejaron engañar, puesto que una semana después de alabar al arzobispo de Zaragoza por expresar su dolor de ver eclesiásticos predicar en contra de la Constitución, tuvieron que hacer referencia, el 4 de julio de 1820, al desafecto al nuevo régimen que (con razón) le reprochó el jefe político de la capital aragonesa¹¹¹. Pero, sobre todo, fue el obispo de Barcelona, Pablo Sichar, quien se benefició de su indulgencia. Había bastado con que este prelado indicara a los sacerdotes de su diócesis para que, el 17 de abril de 1820, el *Diario Constitucional de Barcelona* cantara sus loores. El 12 de diciembre del mismo año, le calificaron de “digno prelado” por no exigir de los alumnos del colegio Tridentino de Barcelona (como quería el rector de este establecimiento) se quitaran la cinta verde que llevaban “movidos de un espontáneo amor a su patria” y proclamaba que querían “Constitución o muerte”¹¹². Guillén de Mazón manifestó tal entusiasmo por este “dignísimo” y “sabio pastor” que, el 23, el 28 de diciembre de 1820, y el 8 de enero de 1821 firmó (lo que constituía notabilísimas excepciones) tres “Discursos religiosos sobre la exhortación pastoral que ha dirigido a sus diocesanos el Ilm Sr. Obispo de Barcelona con fecha del 21 de noviembre de 1820”¹¹³. Estos largos textos de dos, casi tres y cuatro páginas (la totalidad del número 8 de 1821) transformaron los números del *Diario Constitucional* en otro *Amigo de la Religión*. Haciendo hincapié en la exhortación del obispo de Barcelona, Guillén de Mazón subrayó que los españoles debían alejarse tanto de la “superstición sediciosa” como de la “desoladora impiedad”¹¹⁴, y que la lucha contra la impiedad no implicaba la implacable lucha contra los libros y periódicos que predicaba otro purpurado, el de Tortosa.

Las cualidades de Sichar no eran tan evidentes para todos los liberales de Barcelona. Pero el *Diario* de Dorca siguió manifestándole su aprecio y, el 19 de mayo de 1821, sus lectores pudieron leer esta declaración en una carta dirigida a los redactores del periódico por el “Amante de la Verdad”:

¹¹⁰ *Ibid.*, 9 de noviembre de 1820, n° 240, p. 4.

¹¹¹ *Ibid.*, 4 de junio de 1820, n° 84, pp. 1-2. Sobre el arzobispo de Zaragoza, véase GIL NOVALES, Alberto, «Martínez y Jiménez», *Diccionario biográfico de España (1808 – 1833)*, op. cit., pp. 1896-1897 (tomo II).

¹¹² *Diario constitucional político y mercantil de Barcelona*, 12 de diciembre de 1820, n° 273, pp. 3-4.

¹¹³ *Ibid.*, 23 de diciembre de 1820, n° 283, p. 2 – 4; 29 de diciembre de 1820, n° 289, pp. 1-3 y 8 de enero de 1821, n° 8, pp. 1-4.

¹¹⁴ *Ibid.*, 29 de diciembre de 1820, n° 289, p. 3.

Aún no faltan malas lenguas que dicen no sé qué cosa de nuestro Obispo. ¡Ojalá que todos los de España hiciesen lo que el hace, que no tenga Vd. cuidado de que los pobres se muriesen de hambre¹¹⁵.

Prudencia en la defensa del proyecto de constitución religiosa de Llorente

Este respeto de los redactores del *Diario constitucional*... hacia el obispo de Barcelona explica, sin duda, la manera con la que dieron cuenta a sus lectores de la lucha que le libró la Sociedad patriótica de Amigos del País al obispado de Barcelona respecto a la obra de Juan Antonio Llorente, *Projet de constitution religieuse*. El 15 de agosto de 1820, el *Constitucional* publicó en sus columnas un oficio de “D. Pedro Josef Avellana, presbítero, doctor en Derechos, Dignidad y Canónigo de la Santa Iglesia de esta ciudad, en lo espiritual y temporal Vicario General y Oficial por el Ilmo Sr. D. Pedro Sichar por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica Obispo de Barcelona, del Consejo de S. M., &c”. En este texto, explicaba que en el Tribunal Ordinario Eclesiástico se había formado “causa sobre examen y censura” de la obra publicada en París por Llorente y que, conforme con lo dispuesto por el decreto de abolición de la Inquisición y el establecimiento de los Tribunales de protección de la Fe, en ausencia de algún abogado representante del interesado, se habían designado defensores de oficio, que todos se habían recusado, y que por consiguiente, daba un plazo de 15 días para que se presentara quien aceptara defender la obra impugnada. Los redactores del *Diario constitucional* no rompieron entonces ninguna lanza a favor del autor de la *historia crítica de la Inquisición*. Tampoco aludieron en sus columnas a las discusiones que provocaron este intento de proceso eclesiástico en la recién creada Sociedad Patriótica de buenos amigos del País ni a la decisión de sus miembros, deseosos de luchar por la libertad de imprenta, de encargar la defensa de la obra incriminada a uno de los más activos de ellos, el abogado Grassot¹¹⁶. Y sin embargo, Guillén de Mazón (y sin duda Dorca) formaban parte de este club patriótico y en varias circunstancias, dieron cuenta de sus reuniones, y especialmente de las intervenciones de Grassot¹¹⁷.

Tan solo el 20 de septiembre de 1820 se aludió a la iniciativa de la Sociedad Patriótica de hacerse cargo de la defensa del proyecto de constitución religiosa, en la presentación de la carta que Juan Antonio Llorente había dirigido al “M. I. Sr. Provisor, Vicario General y Oficial principal del obispado de Barcelona” para manifestarle que no reconocía la competencia del obispo en esta materia y solici-

¹¹⁵ *Ibid.*, 19 de mayo de 1821, n° 78, p. 3.

¹¹⁶ Véanse GIL NOVALES, Alberto, *Las Sociedades patrióticas (1820-1823)*, pp. 256-258 y DUFUR, Gérard, *Juan Antonio Llorente en France (1813 – 1822)*, *op. cit.* pp. 260-278.

¹¹⁷ *Diario Constitucional político y mercantil de Barcelona*, 23 de abril de 1820, p. 164: 17 de mayo de 1820, n° 66, p. 4; 20 de mayo de 1820, n° 69, p. 3; 22 de agosto de 1820, n° 163, p. 2; 30 de septiembre de 1820, n° 95, p. 4; 19 de octubre de 1820, n° 219, pp. 3-4; 31 de octubre de 1820, n° 231, p. 4.

tar la comunicación de las censuras de la que la obra incriminada había sido el objeto. No cabe la menor duda de que Llorente y Guillén de Manzón estaban en contacto, puesto que el autor de la *Historia crítica de la Inquisición de España* fundaba su reclamación al Vicario general en el número del *Diario Constitucional de Barcelona* que había recibido en París y que, recíprocamente, había comunicado a los redactores de este periódico copia del texto que había mandado al vicario general. Sin embargo, las líneas introductorias a la carta de Llorente difícilmente hubieran podido ser más moderadas y prudentes ya que decían los redactores del *Diario Constitucional*...:

Hasta ahora no es fácil atinar el motivo que tiene esta curia para no proveer el pedimento que le presentó la comisión nombrada por esta sociedad Barcinonense de buenos amigos en 19 agosto último pidiendo la comunicación de los autos que ha formado contra D. Juan Antonio Llorente sobre le proyecto de una Constitución religiosa, retardando de este modo la defensa que el propio tribunal provocó públicamente y que los buenos aguardan con impaciencia¹¹⁸.

En cambio, se mostró el *Diario Constitucional* claramente favorable a Llorente cuando, el 7 de noviembre de 1820, publicó (comunicada por Grassot, que la había recibido de su autor) la representación que, como supuesto editor del proyecto de constitución religiosa, había mandado “al soberano congreso de las Cortes, reunido en Madrid”. En efecto, la introducción a este nuevo documento que iban a descubrir los lectores era todo un panegírico de su autor ya que, decía, el interés del texto residía en

La fama sin límites de sabiduría de que goza su autor, el interés que ha movido sus desgracias, el ruido que ha causado este y otras obras suyas entre los canonistas, el peso inmenso de su autoridad en estas materias, [y] la particular circunstancias de haber ejercido un empleo importante en la extinguida inquisición, cuyos horrores describió después¹¹⁹.

Así que los redactores del *Diario Constitucional* habían tardado casi tres meses para manifestar claramente su apoyo a Llorente en su lucha contra el obispado de Barcelona. Pero, ya era definitivo, y el 12 de abril de 1821, al anunciar que se hallaba en venta en la librería de Oliva (y no la de Dorca) la *Defensa de la obra titulada : Projet d'une constitution religieuse [...] por D. José Antonio de Grasot [sic] y Gispert, doctor en sagrados cánones y abogado de los tribunales nacionales, junto con la respuesta que hace a la censura de aquella obra su editor, D. Juan Antonio Llorente*, no perdieron la oportunidad de insistir en “la reputación de que justamente goza su sabio editor”, Llorente, y de:

¹¹⁸ *Ibid*, 20 de septiembre de 1820, n° 191, pp. 3-4.

¹¹⁹ *Ibid*, 7 de noviembre de 1820, n° 238, pp. 3-4.

“recomendar y elogiar el celo, ilustración y valentía del defensor y abogado D. José de Grassot, quien tomando sobre sí la defensa de un sabio calumniado ha hecho el más honorable uso de su nobilísima profesión y merecido bien de su patria”¹²⁰.

En efecto, el arresto y deportación a Mallorca, por servil, del obispo Schar, unos días antes (el 8 de abril), había significado el triunfo de los defensores de Llorente y la derrota de cuantos querían (apoyándose en la ley del 22 de febrero de 1813) sustituir a la difunta inquisición por un sistema aún más represivo en materia de prensa, puesto que se fundaba en una censura a priori de las obras de tema religioso (y no a posteriori como era el caso con el Santo Oficio)¹²¹. Sin embargo, cabe notar que los redactores del *Diario Constitucional de Barcelona* no hicieron la más mínima alusión en sus columnas al destierro del prelado. Semejante actitud es más que sorprendente en unos periodistas que no ocultaban sus simpatías por los comuneros y publicaron en su *Diario...* artículos del *Eco de Padilla*¹²², así como este “Nuevo trágala del Palo, el Verdugo, y el Martillo”, clarísimo elogio de la “justicia popular” que había sufrido Vinuesa:

Tres defensores
tiene la España,
justos y netos,
sin más patraña;
Palo y Verdugo
y el Martillito,
que en precisando,
está prontito¹²³.

Es también sorprendente por parte de hombres que no ocultaban ni su odio a los ultramontanos¹²⁴ ni su admiración por la revista *Chronique religieuse* publicada en París por el ex obispo constitucional de Blois, Grégoire¹²⁵. Vínculos anteriores (que no podemos precisar) explicarán tamaña benignidad de los redactores del *Diario Constitucional de Barcelona* hacia el obispo Schar. Pero fuera de este caso particular, apoyaron sin la menor reserva las medidas coercitivas tomadas contra cuantos, purpurados como el arzobispo de Valencia, Arias Teixero¹²⁶ o frailes servitas como Martín Estaper¹²⁷. Indudablemente, Guillén de Mazón, que,

¹²⁰ *Ibid.*, 12 de abril de 1821, n° 100, pp. 3-4.

¹²¹ Véase nuestro artículo, "¿Cuándo fue abolida la Inquisición en España?" en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, n° 13 (2005), pp. 93-107.

¹²² *Diario constitucional político y mercantil de Barcelona*, 6 de septiembre de 1821, p. 3; 19 de septiembre de 1821, p. 4 y 20 de septiembre de 1821, p. 4.

¹²³ *Ibid.*, 16 de septiembre de 1821, p. 4.

¹²⁴ *Ibid.*, 30 de noviembre de 1820, n° 262, pp. 3-4 (respuesta al *Amigo de la Religión* firmada « D. M. »).

¹²⁵ *Ibid.*, 19 de diciembre de 1820, n° 279, p. 4.

¹²⁶ *Ibid.*, 15 de noviembre de 1820, n° 246, p. 1 y 5 de diciembre de 1820, n° 266, p. 5.

¹²⁷ *Ibid.*, 12 de junio de 1821, p. 4.

en el *Diario*... se hizo especialmente cargo de los asuntos religiosos, fue uno de estos eclesiásticos que, aunque siguieron manifestando una firme adhesión al catolicismo (en su caso, firmando un artículo en el cual afirmó la universalidad de esta religión y su superioridad sobre todas las demás¹²⁸), también fueron decididos liberales y apoyaron las medidas que, pensaban, habían de devolver a la Iglesia española la pureza de los siglos primitivos¹²⁹.

Tercer período: 15 de octubre de 1821 - 31 de enero de 1823: la “criminal resistencia” de “eclesiásticos facciosos excomulgados”

Un cambio sin novedad

Cinco días después de la muerte de Juan Dorca, ocurrida el 10 de octubre de 1821, después de un breve momento de vacilaciones en cuanto a la indicación de la razón social de la imprenta, el *Diario Constitucional político y mercantil* salió sin más modificación que la indicación que le había sustituido su heredera. Aunque no lo precisara, todo deja entender que se trataba de Narcisa Dorca (como se indicó a partir del 1 de abril de 1822) y más precisamente de Narcisa Dorca e Yndar (tal como figurará en el periódico a partir del 1 de abril de 1822) y que se trataba de una sobrina del difunto que había tenido más suerte que otra que había cuidado de su tío durante su enfermedad y había fallecido a los 22 años dos días después de este¹³⁰.

El cambio de propietario de las prensas no afectó la orientación política del *Diario* ... Aunque el gran historiador que fue Alberto Gil Novales consideró que, fue “moderado en 1823 y probablemente también en 1822”¹³¹, sus redactores siguieron rompiendo lanzas a favor de los exaltados con declaraciones como esta:

Los exaltados son los que se hallan comprometidos con nuestro sistema, así ellos serán siempre sus acérrimos defensores y nunca transigirán con el despotismo ni la tiranía de los que quieren nuevamente esclavizarnos porque saben que en tal caso no les espera más que el destierro, las cadenas y el cadalso¹³².

O afirmando que éstos estaban “dando continuamente positivas pruebas de sostener [el sistema constitucional] hasta perder su existencia como han jurado”¹³³.

¹²⁸ *Ibid.*, 8 de febrero de 1821, n° 39, p. 1.

¹²⁹ Véanse DUFOUR, Gérard, *Un liberal exaltado en Segovia: el canónigo Santiago Sedeño y Pastor (1769-1823)*, Universidad de Valladolid, 1989 y *Sermones revolucionarios del Trienio liberal. Estudio preliminar y presentación de Gérard Dufour*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, colección "Espejo de Clio", n° 5, 1991.

¹³⁰ *Histoire médicale de la fièvre jaune observée en Espagne, et particulièrement en Catalogne, en 1821, op. cit.*, pp. 264-265.

¹³¹ *Las sociedades patrióticas (1820-1823)...*, *op. cit.*, p. 1009 (tomo II).

¹³² *Diario Constitucional político y mercantil de Barcelona*, 6 de enero de 1822, p. 4.

¹³³ *Ibid.*, 9 de mayo de 1822, n° 129, p. 3.

Semejante compromiso a favor del liberalismo exaltado estaba en total oposición con el moderantismo que otros antiguos josefinos que Guillén de Mazón profesaban en publicaciones madrileñas. Así que, al salir el 13 de marzo de 1822, a la palestra para defender a los redactores de una de ellas, *El Censor*, atacados “no con razones, sino con el dicerio de *afrancesados*, que debería ya estar proscrito de hecho como lo está de derecho”, se cuidó de precisar que el *Diario Constitucional de Barcelona* no solo no participaba de las ideas de este periódico, sino que se hallaba “muy lejos” de ellas¹³⁴. Pero, aunque mantuvo algún tiempo este juicio afirmando que consideraba *El Censor* como muy “distinguido por su sabiduría y elocuencia, aunque no conforme con nuestras ideas en muchas partes”¹³⁵, no tardó en publicar, el 26 de mayo, un artículo comunicado en el que se denunciaba a cuantos querían

Alucinar al pueblo sencillo contra los ciudadanos que ahora con el título de comu-neros, y antes con el de republicanos, y siempre con el de anarquistas, han designado los Censores, los Imparciales y otros, que no tienen inconveniente en confesar que pertenecen a la anillada hermandad del ni más ni menos”¹³⁶.

Más aún: el 17 de junio, se desolidarizó Guillén de Mazón totalmente de sus antiguos compañeros josefinos con esta diatriba:

Muchos de los emigrados españoles que en 1812 y 1813 siguieron a los franceses en su retirada, y que en 1820, sin merecerlo, obtuvieron de las Cortes un perdón generoso, no han correspondido agradecidos a los beneficios de una acción tan grandiosa, sino que *ingratos y pérfidos y siempre traidores*, han procurado introducir la división y la discordia entre los patriotas, inventando la clasificación de *exaltados*, de *exagerados*, de *rieguistas*, de *tragalistas*, de *demócratas*, de *republicanos*, de *jacobinos*, de *gorros*, de *descamisados*, de *ultra-liberales*, y otros mil nombres más, con la perversa intención de desacreditar a todos, de separarlos, de dividirlos, y de enemistarlos, disminuyendo así su fuerza y su opinión; y al través de tantas calumnias, y de tantas intrigas, lograr ellos lo que con ansia apeten, que es obtener empleos y mandar, y regir la nación a lo Bonaparte, y fundir nuestra Constitución a la Francesa¹³⁷.

¡Más claro: imposible!

La epidemia de fiebre amarilla de 1821: ¿un castigo divino?

En lo político-religioso, los liberales tuvieron que enfrentarse con un nuevo tipo de acusación: la de que la peste amarilla que devastaba Cataluña, y particularmente las ciudades de Barcelona y Tortosa, era un castigo divino por el atentado

¹³⁴ *Ibid.*, 23 de marzo de 1822, n° 82, p. 3.

¹³⁵ *Ibid.*, 31 de marzo de 1822, n° 90, p. 2.

¹³⁶ *Ibid.*, 26 de mayo de 1822, n° 146, p. 3.

¹³⁷ *Ibid.*, 17 de junio de 1822, n° 168, pp. 1-2.

que había sufrido la religión con el restablecimiento de la Constitución de 1812. Llegó a tal extremo esta acusación que, el 30 de septiembre de 1821, el jefe político de la provincia tuvo que pedir (o mejor dicho, exigir) al gobernador eclesiástico de la diócesis de Barcelona que mandara al clero refutar semejante aserción. Este tardó todo lo posible (hasta el 15 de octubre) para comunicarle que, “por carecer del recurso de la imprenta” se había dirigido a los eclesiásticos “por conducto de los deanes y curas del oficialato” para instarles a que

Empleen toda la energía de un celo prudente en despreocupar a los pueblos haciéndoles ver que las desgracias que afligen a las infelices Barcelona y Tortosa no han de atribuirse a la variación de la forma de gobierno, sino a la relajación de costumbres que en todos los tiempos ha provocado la indignación del cielo contra los pueblos prevaricadores de la ley¹³⁸.

La formulación era un sí es, no es, jesuítica (sin ánimo de ofender a los miembros de la Compañía de Jesús). ¿Intentó el jefe político obtener otra menos ambigua? Lo cierto es que tuvo que contentarse con ella y el *Diario Constitucional*... publicó el texto del gobernador eclesiástico (sin el menor comentario) tan solo el 23 de noviembre, una semana antes de anunciar el Tedeum que las autoridades habían previsto para celebrar el final de la epidemia. Resulta más que sorprendente que sus redactores fingieron no darse cuenta de que el sustituto del obispo no solo seguía atribuyendo la epidemia a un castigo divino, sino que no había mucha diferencia, en cuanto al motivo de la ira del Todopoderoso, entre el cambio de sistema político y la “prevaricación de la ley” por el pueblo a la que aludía sin precisar si se trataba de la ley moral o de la ley política.

Moderación hacia la oficialidad de Barcelona y ataques a Roma

No fue el único caso en el que se mostraron los redactores del *Diario*... muy benevolentes con las autoridades eclesiásticas de la ciudad. Así, el 11 de marzo de 1822 sus lectores descubrieron este anuncio del libro de D. Roque de Olsinellas *Observaciones sobre la respuesta de D. Juan Antonio Llorente publicada por D. José Antonio de Grassot a la censura de la obra titulada 'Proyecto de constitución religiosa'*:

En esta obrita se demuestra que la censura del *proyecto de constitución religiosa* no se hizo con severidad, sino con particular moderación, y que se hallan en el mismo todos los errores censurados; se disipan con toda claridad cuantas sombras quisieron echar las dos respuestas de Llorente y de Grassot a cuyas personas se trata no obstante con la más prudente atención, aunque sin disimular sus principales error y descuidos, y se establecen las más importantes verdades y máximas de

¹³⁸ *Ibid.*, 23 de noviembre de 1821, n° 295, p. 3.

nuestra religión divina, y del modo de defenderla con ilustrada y humilde moderación nunca bastante inculcadas en la época actual¹³⁹.

¿Por qué los editores del *Diario Constitucional...* aceptaron esta publicidad por una obra que no estaba en venta en la librería de Narcisa Dorca, sino de sus competidores Piferrer (en Barcelona), Antonio Oliva (en Gerona) y Antonio Subirachs (en Vich)? El plato de lentejas que supuso la cantidad que pudieron exigir de los anunciadores no puede explicar esta traición hacia “su” Llorente y Grassot, compañero de Guillén de Mazón antes en la Sociedad Patriótica, y ahora en la Tertulia Patriótica de Barcelona¹⁴⁰: con toda evidencia, en ausencia del obispo Schar, los redactores del *Diario constitucional...* siguieron haciendo muestra respecto a las autoridades eclesiásticas de la diócesis de una extraña sumisión.

Tamaña prudencia (por decirlo así) es tanto más sorprendente que, por lo general, Guillén de Mazón no dudó en dirigir los más duros ataques en contra de cuantos intentaban sabotear la reforma religiosa emprendida por las Cortes o utilizar la religión para combatir al sistema constitucional. Así, publicó un extracto del discurso anti-romano que pronunció el 27 de febrero de 1822 en la Tertulia patriótica para denunciar el abuso que había significado durante tanto tiempo el envío a la Curia de enormes cantidades de dinero a cambio de dispensas matrimoniales que los obispos españoles estaban capacitados para otorgar¹⁴¹. Y al dar cuenta de la polémica que, en la misma sociedad, había opuesto el 1 de febrero de 1822 el señor Manzanares al señor Pelegrí sobre las facultades del Papa, no dudó en calificar de “demasiado teocráticas” las opiniones de este último por haber afirmado que el Santo Padre no era únicamente el obispo de Roma, sino la “cabeza visible de la Iglesia” y “vicario [de Dios] sobre la tierra”¹⁴².

Buenos y malos sacerdotes

Siguió Guillén de Mazón con el sistema anterior de alabar a los “buenos” sacerdotes que explicaban a los fieles la Constitución: el R. P. Prior de Carmelitas descalzo del pueblo de Gracia¹⁴³, el P. M. Fr. Alberto Pujol, miembro de la sociedad económica de amigos del país de Barcelona¹⁴⁴, el rector de Moncada¹⁴⁵, el reverendo cura párroco del pueblo de Barbará (Tarragona)¹⁴⁶, el obispo de Vich, Fr. Raimun-

¹³⁹ *Ibid.*, 11 de marzo de 1822, n° 70, p. 4.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 15 de noviembre de 1822, n° 316, pp. 2-3.

¹⁴¹ *Ibid.*, 28 de febrero de 1822, p. 2; 31 de enero de 1822, n° 90, pp. 3-4.

¹⁴² *Ibid.*, 4 de febrero de 1822, n° 35, p. 3.

¹⁴³ *Ibid.*, 3 de febrero de 1822, n° 34, p. 4.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 12 de marzo de 1822, n° 71, p. 1; 27 de mayo de 1822, n° 147, p. 2.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 13 de mayo de 1822, n° 133, p. 3.

¹⁴⁶ *Ibid.* 19 de mayo de 1822, n° 139, p. 3. Sin embargo un corresponsal protestó contra este elogio y lo denunció como “el mayor de los pocos serviles que hay en aquel pueblo” (*Ibid.*, 23 de mayo de 1822, n° 143, p. 3).

do Strauch y Vidal (aunque lamentado que hubiera tardado tanto en aceptar colaborar con las autoridades constitucionales¹⁴⁷), D. Cristóbal Contín, presbítero miembro de la sociedad económica de amigos del País de Barcelona¹⁴⁸, el “benemérito P. Fr. Jayme de Tarrasa, sacerdote secularizado” del convento de capuchinos de Igualada¹⁴⁹, el “virtuoso padre Font, Agustino calzado”, que luchó en Badalona con los milicianos para rechazar un ataque de los *feotes*¹⁵⁰, un religioso del convento de S. Francisco de Asis de Barcelona (cuyo nombre no se citó), “encarcelado en una profunda y oscura mazmorra [...] víctima del despotismo religioso” por sus ideas liberales¹⁵¹ el cura párroco del Rosario (P. Miralles) que iba a “principiar [...] un novenario, o misión constitucional en su parroquia”¹⁵², en el convento de carmelitas calzados de Vich, el P. Mataró, “conocido por su adhesión al sistema” y Fr. José Fernández “que por tanto ha sido víctima del despotismo claustral por sus ideas liberales”¹⁵³ y el R. P. Fr. José de Falcet, capuchino, que, en Torredumbrada, en el funeral de tres milicianos nacionales, pronunció una “oración fúnebre [...] digna de la cátedra de la verdad”¹⁵⁴.

“Buenos”... pero pocos fueron pues los sacerdotes que se vieron citados por su fidelidad al sistema constitucional en el *Diario Constitucional de Barcelona*, que en cambio denunció por serviles a nada menos que 173 miembros del clero, (*salvo meliori compute* y sin contar la casi totalidad de los religiosos del convento de capuchinos de Cervera), desde arzobispos como el de Zaragoza, obispos como los de Vich, Málaga y Ceuta, hasta monjes¹⁵⁵. Pero ya no se trataba (como antes) de designar a la opinión pública adversarios políticos que utilizaban el púlpito y el confesionario para propagar ideas anticonstitucionales, sino auténticos “eclesiásticos facciosos”¹⁵⁶, capaces de “apuntar la carabina a los milicianos de Barcelona con el santo objeto de enviar a alguno a verse con el Padre Eterno de robar y sacar dinero por otros estilos a sus enemigos los constitucionales”¹⁵⁷. Como lamentaron los redactores del *Diario Constitucional de Barcelona*, “las cuatro provincias del suelo catalán [y toda España] experimentaban los horrores

¹⁴⁷ *Ibid.* 24 de julio de 1822, n° 205, p. 4.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 6 de junio de 1822, n° 157, n° p; 3.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 3 de septiembre de 1822, n° 246, p. 3.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 2 de octubre de 1822, n° 275, p. 3.

¹⁵¹ *Ibid.*, 12 de noviembre de 1822, n° 313, p. 4.

¹⁵² *Ibid.*, 18 de noviembre de 1822, n° 319, p. 2.

¹⁵³ *Ibid.*, 25 de noviembre de 1822, n° 326, p. 2.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 21 de diciembre de 1822, n° 355, p. 3.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 11 de enero de 1822, n° 11, p. 3; 19 de mayo, n° 139, p. 3; 22 de mayo, n° 142, p. 3; 23 de junio, n° 174, p. 2; 27 de junio, n° 178, pp. 2-3; 25 de julio, n° 206, p. 4; 28 de agosto, n° 240, p. 4; 4 de septiembre, n° 247, p. 2; 7 de septiembre, n° 250, p. 4; 2 de octubre, n° 275, p. 3; 5 de octubre, n° 278, p. 2; 15 de octubre, n° 288, p. 2; 5 de noviembre, n° 306, p. 2; 17 de noviembre, n° 318, p. 3.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 23 de junio de 1822, n° 173, p. 2; 27 de junio de 1822, n° 178, p. 3 (títulos de artículos) y *passim*.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 17 de noviembre de 1822, n° 318, p. 3.

de la guerra civil”¹⁵⁸ y no había piedad posible para con estos eclesiásticos como El Trapense y cuantos luchaban contra sus compatriotas, en el llamado Ejército de la Fe o en bandas de guerrilleros realistas como la de Caragol, y por ello, *ipso facto*, según Guillén de Mazón, se hallaban excomulgados¹⁵⁹. Y por más que, al citar una proclama del Trapense, se contentara con compadecer el delirio de cuantos invocaban el sagrado nombre de Dios para sembrar “la discordia, el horror y el exterminio en una nación Católica, Apostólica, Romana por su Constitución”¹⁶⁰, no tuvo la más mínima palabra de conmiseración al anunciar que en Ronda, un presbítero, Juan de Gozar, había sido fusilado de espalda (o sea como traidor) y que otros dos sacerdotes iban a tener la misma suerte¹⁶¹. Los editores del *Diario Constitucional de Barcelona* que, al principio de la revolución de 1820, habían puesto toda su esperanza en la ayuda que habían de prestar los eclesiásticos a la consolidación del sistema liberal explicando la Constitución ya se contentaban con expresar el deseo de que en los púlpitos “solo se predique [...] la paz evangélica y no se atice la guerra civil”¹⁶²...

Ultimo período: 1 de febrero – 31 de octubre de 1823: ¡“los feotas han establecido ya la inquisición”!

Nuevos redactores, misma línea editorial

Un suplemento al número del 31 de enero de 1823 publicado bajo el título de “Nuevo prospecto al Diario Constitucional Político y Mercantil de Barcelona” comunicó a los lectores que, a partir del día siguiente, su publicación “aunque no mudar[i]a de título, cambiar[i]a, sí, de menos, de tamaño y de forma”. Como se precisó a continuación, se trataba de “dar nueva vida a un periódico que hacía más de un año, se halla[ba] en decadencia”, no solo por el cambio simbólico de formato, sino más bien por el relevo del equipo de redacción al que se habían visto obligados los editores, o sea la heredera de Juan Dorca¹⁶³. Todo deja entrever, pues, que después de la muerte de este, su sucesora, catapultada a la cabeza de la librería y de la imprenta no estuvo a la altura de las circunstancias y fue responsable de las “vicisitudes” (en términos comerciales: las pérdidas) que sufrió el *Diario*... Sin embargo todo no fue culpa de Narcisa Dorca. En efecto, el *Diario Constitucional*... tuvo que hacer frente a la competencia de nuevos periódicos barceloneses: el *Indicador catalán*, a partir del mes de enero, y *El Eco de la ley*, órgano de la So-

¹⁵⁸ *Ibid.*, 23 de noviembre de 1822, n° 324, p. 3.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 27 de junio de 1822, n° 178, p. 2, artículo titulado “Sacerdotes facciosos. Excomulgados”

¹⁶⁰ *Ibid.*, 22 de mayo de 1822, n° 142, p. 3.

¹⁶¹ *Ibid.*, 5 de octubre de 1822, n° 278, p. 5.

¹⁶² *Ibid.*, 8 de enero de 1823, n° 8, p. 3.

¹⁶³ *Nuevo prospecto al Diario Constitucional Político y Mercantil de Barcelona*, una hoja que se entregó a los lectores con el número del 31 de enero de 1823 del *Diario Constitucional*...

ciudad del Anillo en Barcelona¹⁶⁴ que salió por primera vez el 1 de mayo de aquel año. El principal redactor de este último título fue Pablo Aribau cuyo moderantismo mal se avenía con el liberalismo exaltado de un Guillén de Mazón¹⁶⁵ y, posiblemente varios lectores le siguieron los pasos. Pero, económicamente hablando, la competencia más dura le vino al *Constitucional* de sus “apreciables compañeros del *indicador catalán*”¹⁶⁶ que, pese a algunas divergencias de poca importancia, compartían lo esencial de sus ideas políticas y con los que tuvo que compartir el número poco (o nada) extensivo de lectores adictos al liberalismo exaltado.

De no haber sido avisado por el “Nuevo prospecto” publicado la víspera y el cambio de formato, los lectores del *Diario Constitucional* no hubieran notado el relevo del equipo de redacción ya que, en lo ideológico, sus nuevos miembros (de lo cuáles ignoramos la identidad) no se diferenciaron en absoluto de sus predecesores. Así (como ya hemos visto) conservaron el lema “constitución o muerte”, insistiendo en el hecho de que “no en vano ha[bía]n jurado contribuir con todos los medios, y hasta el sacrificio de su existencia, a la defensa y consolidación del sistema constitucional”¹⁶⁷. Como sus antecesores, multiplicaron los artículos ditirámicos sobre los “antiguos y modernos comuneros”¹⁶⁸, poniendo especial énfasis en relatar la admirable abnegación del que prefirió la muerte más bien que gritar “¡viva el rey absoluto!” y logró así la conversión al liberalismo del cura que le asistía¹⁶⁹, o el sacrificio de otro que prefirió suicidarse más bien que rendirse a los serviles¹⁷⁰, o celebrando el “cumpleaños del terrible martillazo... tamajón, tamajón” que puso fin a los días de Vinuesa¹⁷¹. Asimismo, multiplicaron las publicaciones de poemas en honor de “los hijos de la *Luz* y de *Padilla*”¹⁷²: unos comuneros habían sustituido a otros comuneros a la cabeza del *Diario constitucional de Barcelona*. Y nada más.

¹⁶⁴ GIL NOVALES, Alberto, *Las sociedades patrióticas (1820-1823)*, op. cit., p. 1014 (tomo II).

¹⁶⁵ GIL NOVALES, Alberto, *Diccionario biográfico de España (1808-1833)*, op. cit., artículo “Aribau y Farriols, Buenaventura Carlos”, pp. 242-243 (tomo I). Se alude al paso de Aribau al *Eco de la ley* en el *Diario constitucional político y mercantil de Barcelona*, 9 de mayo de 1822, n° 129, p. 3.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 28 de mayo de 1822, n° 148, p. 2.

¹⁶⁷ *Nuevo prospecto al Diario Constitucional Político y Mercantil de Barcelona*, op. cit.

¹⁶⁸ *Diario constitucional político y mercantil de Barcelona*, 21 de febrero de 1823, p. 4, y 22 de febrero, p. 4.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 11 de febrero de 1823, n° 42, p. 3.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 19 de febrero de 1823, n° 50, p. 2.

¹⁷¹ *Ibid.*, 4 de mayo de 1823, n°124, p. 4

¹⁷² *Ibid.*, 11 de febrero de 1823, n° 42, p. 3 (“¿Qué es un comunero?”) y p. 4 (“Soneto”); 17 de febrero de 1823, n° 48, p. 3 (“Octavas”) y pp. 3-4 (“Décimas”, por un amante de la libertad); 5 de marzo de 1823, n° 64, pp. 3-4 (“Oda a la ilustre sombra del heroico Comunero español Iturriza muerto gloriosamente en la acción del 24 de Enero de 1823 en los campos de Brihuega”, por A. M. E.); 23 de abril de 1823, n° 113, pp. 1-2 (“Oda al aniversario de la batalla de Villalar y muerte de Padilla” por Martillo); 28 de abril, n° 118, p. 3 (“A la muerte de Juan de Padilla. Silva”, por Salocín); 30 de junio de 1823, n° 181, p. 30 (“Canción patriótica” por F. R. Sánchez); 7 de julio de 1823, n° 188, p. 3 (“Himno a los Comuneros”); 8 de septiembre de 1823, n° 251, p. 4 (“Himno patriótico”, con el mismo estribillo que el anterior); *Suplemento al Diario Constitucional de Barcelona del jueves 25 de septiembre de 1823*, s.n., [p. 1], “Quintillas” por W. A. y [2], (“Himno patriótico”).

La amenaza de los Cien Mil hijos de San Luis

Pero la tarea de los nuevos redactores era todavía más difícil que la de sus predecesores con el deterioro de la situación internacional y la previsible intervención militar de Francia en nombre de la Santa Alianza para acabar con el régimen constitucional. Intentaron quitar hierro al asunto, explicando que Luis XVIII amenazaba a los españoles con 100 000 hombres cuando “cinco veces cien mil guerreros mandara [en vano] el Gran Hombre del siglo para domar a los altivos iberos”¹⁷³, o que, ya que Voltaire decía que “una imprudencia, un delito, un atentado, un hecho cualquiera que sale de los límites de lo racional y de lo justo puede muy bien ser efecto de una mala digestión” creían que “el sistema gástrico de Luis XVIII no se hallaba muy en regla cuando tom  la belicosa resolución contenida en su discurso” del 28 de enero de 1823¹⁷⁴. Pero esta jactancia no impidió que, el 18 de abril, no tuvieron más remedio que comunicar a sus lectores que los “apreciables redactores del Indicador Catalán” habían anunciado que las tropas francesas habían penetrado en Cataluña, aunque, por su parte, solo les constaba que estaban a punto de hacerlo¹⁷⁵.

Los redactores del *Diario Constitucional de Barcelona* reafirmaron su confianza en la resistencia que opondrían los españoles a los invasores en una oda publicada el 2 de mayo en la que se advertía al “pueblo de Pelayo” que:

Convocando mil furias
no pudo Bonaparte
(que aunque vil en injurias
era en valor un Marte)
imponer la ley tiránica
a la patria del Cid;
y ahora un rey cobarde
que nos debe su trono,
hace  el ingrato! alarde
de atizar nuestro encono¹⁷⁶.

Pero no ignoraban que los constitucionales no tendrían que luchar únicamente contra las tropas extranjeras, sino también contra la ideología religiosa en nombre de la cual pretendían intervenir. Lo habían expresado con meridiana claridad en el número del 31 de marzo de 1823 al informar a sus lectores de la inminencia de la guerra con Francia:

¹⁷³ *Ibid.*, 12 de febrero de 1823, n  43, p. 4.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 23 de febrero de 1823, n  54, p. 2.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 18 de abril de 1823, n  108, p. 3.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 2 de mayo de 1823, n  51, p. 1.

Se han quitado la máscara los *congresistas de Verona* y han encargado al gobierno francés la realización del plan de invadir la España con 100 000 combatientes bajo la invocación del *Dios de San Luis*.

Esta expresión, proferida por Luis XVIII y repetida tantas veces por los ultras, nos da a entender que estos infames tratan de encender en nuestro suelo la guerra de religión. Tal vez contribuirá a este efecto el *Obispo de Roma*, quien coligado estrechamente con los miembros de la Santa Alianza empleará todas las sutilezas de su curia para librar los *rayos del vaticano* contra los buenos españoles¹⁷⁷.

Y no solo asimilaban al Papa con uno de estos soberanos miembros de la Santa Alianza dispuestos a erradicar el liberalismo, sino que no ignoraban que las armas espirituales eran a veces más eficaces que las de los militares.

Resistir a la Santa Alianza y al Papa

Para ellos, el Papa, como los soberanos miembros de la Santa Alianza, tendría que admitir que “el poder temporal viene únicamente del pueblo”¹⁷⁸. No era, como insistían, sino “el obispo de Roma”. Lo habían manifestado el 13 de febrero de 1823 cuando informaron a sus lectores del “fallecimiento repentino en Madrid del sabio Español D. Juan Antonio Llorente, tan conocido en la república literaria por su proyecto de Constitución eclesiástica”¹⁷⁹. Lo habían reafirmado anunciando la venta en casa de la viuda de Roca, de “Mi despedida de la curia romana. Tercetos escritos en Génova al dar la vuela la vela para Barcelona, por don Joaquín Lorenzo Villanueva [...] un ensayo de lo mucho que conviene que sea la piadosa España acerca de las falsas y erróneas máximas en que apoya la curia sus exorbitantes e injustas pretensiones”¹⁸⁰. Y habían insistido en ello, al dar cuenta en estos términos de las palabras que el propio Villanueva había pronunciado a su paso por Barcelona cuando le recibió con la mayor solemnidad la Sociedad patriótica de la ciudad con el objeto de pagarle “con usura el sentimiento de la repulsa que recibió *del siervo de los siervos de Dios*”:

Barcelona ha tenido el gusto de oír de la boca de este respetable eclesiástico las doctrinas más puras para conciliar el primado del sucesor de S. Pablo con la detestación de las máximas maquiavélicas e infernal conducta de la curia romana, y las razones más sólidas para convencer a los incautos y sencillos que la causa de la libertad es la causa de Dios, que las bases de nuestra Constitución son las más con-

¹⁷⁷ *Ibid.*, 3 de marzo de 1823, n° 62, p. 3.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 4.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 13 de febrero de 1823, n° 44, p. 3. Proseguía el anuncio mortuorio con estas palabras: “los amantes de las letras cubrirán de flores su sepulcro; la Patria llorará su muerte, y el genio de la inmortalidad inscribirá su nombre con caracteres indelebles en el templo de la gloria”.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 15 de marzo de 1823, n° 74, p. 4.

formes con la doctrina del Evangelio, y que esta causa resultará triunfal a pesar de los esfuerzos de sus fieros enemigos”¹⁸¹.

Entre estos “fieros enemigos” destacaban los “muchos individuos del clero [que] han extrañado maliciosamente le opinión pública [y] han contribuido con sus exhortaciones, consejos e intereses al desarrollo y aumento de la facción que ha sembrado en España el robo, el asesinato, la desolación y el conjunto de todos los crímenes”¹⁸². Así que, al instar de sus predecesores, los nuevos redactores del *Diario constitucional de Barcelona* denunciaron en sus columnas a los sacerdotes que incitaban a sus fieles a desobedecer al gobierno, como el “infame rector” de Navas, que animaba a los habitantes del pueblo a no pagar una multa que les había sido infligida¹⁸³, y publicaron las listas de eclesiásticos sancionados por el gobierno por desafectos al régimen constitucional: en Lérida, el obispo, el gobernador de la diócesis, José Vidal, el canónigo Juan Crisostomo Mariategui y el presbítero Juan Sabarit¹⁸⁴; en Alicante, 8 eclesiásticos, entre los cuales un can nigo¹⁸⁵; en Montblanch, un presbítero y el vicario de la Guardia¹⁸⁶ en Valencia, cinco canónigos trasladados, por real orden a otras iglesias, 10 curas que se habían vistos privados de sus licencias, otros tres que habían sido separados de su destino y seis más que se habían visto obligados a abandonar su ministerio parroquial¹⁸⁷; y por fin tres religiosos dominicos (entre los cuales el hermano del obispo de Vich Strauch) deportados a Ibiza¹⁸⁸.

Ha vuelto el coco

Pero, más que todo, el *Diario Constitucional de Barcelona* insistió en lo que significaría “el triunfo del despotismo: el restablecimiento de la inquisición, del diezmo íntegro, de las inmunidades eclesiásticas, etc.”¹⁸⁹. Especial énfasis puso en la amenaza que significaba para todos y cada uno la restauración del Santo Oficio utilizando, por ejemplo, el sustantivo de “los inquisitoriales” como s n nimo de serviles, realistas o feotas¹⁹⁰. Anunció la puesta en venta en las librerías de Dorca, de Coll y de Lluch de un libro titulado *La perfidia inquisitorial o la Víctima de la sensualidad de un mal sacerdote*, (una “obrita traducida nuevamente del inglés al español” cuyo título recordaba la célebre novela *Cor-*

¹⁸¹ *Ibid.*, 31 de marzo de 1823, n  90, p. 3.

¹⁸² *Ibid.*, 23 de febrero de 1823, n  54, p. 2.

¹⁸³ *Ibid.*, 2 de marzo de 1823, n  61, p. 3.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 17 de febrero de 1823, n  48, p. 4.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 19 de marzo de 1823, n  78, p. 2.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 29 de marzo de 1823, n  88, p. 1.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 8 de abril de 1823, n  98, p. 3.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 3 de septiembre de 1823, n  246, p. 4.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 13 de marzo de 1823, n  72, p. 3.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 18 de febrero de 1823, n  49, p. 1.

nelia Bororquia o La Víctima de la Inquisición)¹⁹¹. Y remachó el clavo reclamando reiteradamente (los 2 de mayo, 6 de julio y 7 de agosto) la destrucción del antiguo edificio de la inquisición de la ciudad condal que, a pesar de haber sido “desalojado [de] las fieras carnívoras que lo habitaban”¹⁹², era “un desdoro para la ilustrada Barcelona”¹⁹³.

Como Juan Dorca y Guillén de Mazón, en 1820, habían utilizado la abolición del Santo Oficio para persuadir a sus conciudadanos de las ventajas que les traía la Constitución, sus sucesores de 1823 se valieron del miedo a que, con la inquisición, los españoles tuvieran de nuevo que decir “¡chitón! Pues por más que se chille, permanece inmutable”¹⁹⁴ para incitarles a acudir a las armas para defenderse contra “las hordas de esclavos [que] se aproxima[ba]n con paso cobarde a sus hogares”¹⁹⁵. Cuando las tropas del duque de Angulema invadieron Cataluña, publicaron este “susurro”:

El R.P. Comerma, cocinero mayor del secretario del Mayordomo Mayor del Barón de Eroles ha dicho que cuando entre triunfante en Barcelona (que nunca será) el primer regalo que quiere hacer a los milicianos es freírlos como sardinas en las santas calderas de la Negra”¹⁹⁶.

Y no dudaron en dar como cierta la noticia de que “los franceses, o por mejor decir los feotas, ha[bía]n establecido ya la inquisición, tanto en Gerona, en que han sacrificado ya algunas víctimas, como en Vich”¹⁹⁷. Y de forma sistemática, sostuvieron que, si a su paso, los franceses cometían “tropelías”, los españoles que se decían “defensores de la fe” hacían “infamias y atrocidades”¹⁹⁸, y “mayormente los curas y frailes”¹⁹⁹, como Mosén Patllari, de la Bisbal, que, según ellos, “predicó que no solo debía darse muerte a los milicianos y constitucionales, sino también a sus hijos y mujeres”²⁰⁰.

Conclusión

“Esta es la infame conducta, estos son los pérfidos consejos; estos los bárbaros sentimientos de aquellos y otros indignos ministros de un Dios de paz que se ceban en el exterminio, y se gozan en la sangre y en los estragos... ¡qué horror!” comentaron los redactores del *Diario Constitucional de Barcelona* al

¹⁹¹ *Ibid.*, 24 de mayo de 1823, n° 144, p. 4.

¹⁹² *Ibid.*, 2 de mayo de 1823, n° 122, p. 2.

¹⁹³ *Ibid.*, 7 de agosto de 1823, n° 219, p. 3.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 29 de junio de 1823, n° 180, p. 4.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 10 de mayo de 1823, n° 130, p. 1.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 9 de mayo de 1823, n° 129, p. 4.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 14 de mayo de 1823, n° 134, p. 4.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 19 de mayo de 1823, n° 139, p. 2.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 5 de mayo de 1823, n° 125, p. 4.

²⁰⁰ *Ibid.*, 21 de julio de 1823, n° 202, p. 4.

publicar esta noticia. Mientras que los fundadores de este periódico habían soñado con que la mayoría del clero iba a facilitar la adhesión de todos los ciudadanos españoles al sistema constitucional, explicando la carta magna desde el púlpito, sus redactores de 1823 se percataron del poder dañino que podían ejercer, en toda impunidad, los “nuevos solicitantes”, los que profanaban “el sacramento de la penitencia, indagando en el quiénes son los amantes de *la ley fundamental* y promoviendo en los que se entregan a su dirección el odio de esta ley, la persecución de sus defensores, y la rebelión contra el gobierno constitucional”²⁰¹. Esta constatación hubiera debido llevarlos al anticlericalismo más radical. Y sin embargo, siguieron profesando que la religión es la “barrera más fuerte que podía oponerse a las pasiones de los hombres, y a los excesos de los reyes”²⁰², y que, en las elecciones parroquiales, “si *había* algún eclesiástico [...] bien decidido y de conocimientos en el partido, también merecía *su voto*”²⁰³. Sin duda, el ejemplo de Guillén de Mazón al que Espoz y Mina expulsó de Barcelona por ser de los que se oponían a la entrega de la ciudad a las tropas francesas pudo influir en semejante actitud. Pero tampoco podemos descartar la hipótesis de que otro sacerdote formara parte del último equipo de redacción del *Diario Constitucional político y mercantil de Barcelona*. Pero mientras nuevas investigaciones aclaren este aspecto de la riquísima (y tan mal conocida) producción periodística barcelonesa del Trienio liberal, nos confirma que el liberalismo exaltado (incluso el de los comuneros) podía muy bien compaginarse con un catolicismo, no el ultramontano, sino el “cristiano” del que se reivindicó Juan Antonio Llorente en su testamento²⁰⁴.

²⁰¹ *Ibid.*, 21 de septiembre de 1823, n° 264, p. 4.

²⁰² *Ibid.*, 19 de agosto de 1823, n° 231, p. 3 (“Los nuevos solicitantes”, artículo reproducido de *El Espectador*.)

²⁰³ *Ibid.*, 30 de septiembre de 1823, n° 273, p. 4.

²⁰⁴ Archives Nationales de France, « Minutier central des notaires de Paris », MC/CT/XCIII/435).

Las reflexiones de *El Censor* (1820-1822) sobre iglesia y religión

ELISABEL LARRIBA

(Aix Marseille Univ, CNRS, TELEMME, Aix-en-Provence, France
Miembro honorario del Institut Universitaire de France)

El Censor, «magistrado superior»

«...se ha dicho y con razón que los escritores públicos ejercen una especie de magistratura superior acaso a la de los magistrados de los pueblos, y que al mismo tiempo desempeñan la parte más noble de la policía, que consiste en denunciar los abusos o los crímenes, a fin de que se prevengan o castigue por la autoridad a quien corresponde su conocimiento.»¹

A sí se expresaron los redactores de *El Censor, Periódico político y literario* en un artículo de título significativo: «Sobre la necesidad de que los escritores públicos auxilien a las autoridades, y estas a los escritores», que publicaron en mayo de 1822, unos meses antes de correr el telón. Pero ya opinaban lo mismo cuando el 5 de agosto de 1820 salieron a la arena política². Esta cabecera fundada y redactada por antiguos afrancesados (León de Amarita, Alberto Lista, Sebastián Miñano y José Mamerto Gómez Hermosilla)³ se proponía -según rezaba el Prospecto- «ilustrar y rectificar la opinión pública sobre los grandes e interesantes objetos que ocupa hoy la atención de todos los Españoles, y tiene en expectativa a las demás naciones cultas, es decir, la renovación política de

¹ «Sobre la necesidad de que los escritores públicos auxilien a las autoridades, y estas a los escritores», *El Censor, periódico político y literario* (en adelante *EC*), 11 mayo 1822 (t. XV, n° 93), pp. 171-179. Cita pp. 171-172.

² *El Censor, periódico político y literario*, Madrid, En la imprenta de este periódico, Carrera de San Francisco (a partir del tomo 2: En la Imprenta del *Censor*, por D. León de Amarita), 5 agosto 1820-13 julio 1822, n° in-8°, 12,5 x 7 cm. La colección, que consta de 102 números y 17 tomos se puede consultar, por ejemplo, en la Hemeroteca Municipal de Madrid: F.1/9-10 (108-114), en la Biblioteca Nacional de España (BNE): R/16959-R/1697 (1820-1821 (1822), ZR/757 (1820-1822) así como en la Hemeroteca digital de la BNE.

³ Véase en la introducción de MIÑANO, Sebastián, *Sátiras y panfletos del trienio Constitucional (1820-1823). Selección, presentación y notas de Claude Morange*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1994, pp. 26-33.

España»⁴. Por lo tanto, no resulta nada sorprendente que el primer cometido (de los cinco indicados en esta profesión de fe periodística) radicara en el análisis de la labor del Gobierno y de las Cortes:

«examinarán [decían nuestros peculiares magistrados] con severa crítica, aunque sin faltar al respecto que se debe a la autoridad, todas las órdenes, reglamentos y actos del Gobierno, las leyes que sucesivamente vayan haciendo las Cortes, y los discursos que durante la discusión se pronuncien para apoyarlas o combatirlas. Recomendarán altamente todas las posiciones que sean conformes a los principios, y denunciarán al tribunal supremo de la opinión pública todo abuso que se hiciere del poder, los vicios en materia de administración, y las exageraciones de patriotismo.»⁵

Estos antiguos afrancesados que se presentaban como defensores «del liberalismo adoptado por la nación española en la Constitución de Cádiz»⁶ y aspiraban a «constitucionalizar el espíritu público»⁷, salieron pues al ruedo con la firme intención, cuando procediera, como hizo en otros tiempos un periódico homónimo, de «deshacer errores» y de «enderezar tuertos y sinrazones»⁸. Pero, todo ello con comedimiento, sin dejarse arrastrar por las pasiones (tan propias de la época), huyendo del «espíritu de partido» (cuyos estragos tantas veces denunciarían) y valiéndose de las «armas del raciocinio»⁹. Esa voluntad de analizar la vida política con la distancia que requiere la crítica constructiva, incompatible con «el espíritu de partido», les indujo a optar por una periodicidad semanal (el periódico daba a conocer sus censuras cada sábado) y también se refleja, por ejemplo, en la publicación de balances sobre la actuación de las Cortes¹⁰.

Necesidad de «sacar a la colada» las cuestiones relativas a la Iglesia y a la religión

Aportar su contribución a la necesaria «renovación política de España» y reanudar con el espíritu de reformas impulsado por los primeros padres de la Nación (los artífices de la Constitución de 1812, que ya habían contemplado la reforma del clero) implicaba, aunque no fuera del agrado de todos, «sacar a la colada», como

⁴ *EL CENSOR. Periódico político y literario, que empezará a publicarse el día 5 de Agosto próximo, y continuará saliendo todos los sábados. PROSPECTO*, Madrid, Imprenta de Callado, 1820, 3 p. sin numerar. Cita [p. 1]

⁵ *Ibid.*, pp. 1-2.

⁶ «De los odios nacionales y políticos», *EC*, 10 noviembre 1821 (t. XII, n° 67), pp. 81-107. Cita p. 106.

⁷ «Correspondencia», *EC*, 30 marzo 1822 (t. XV, n° 87), pp. 230-235. Cita p. 233.

⁸ *El Censor*, tomo IV, n° LXVIII (1783), p. 10.

⁹ Expresión que utilizaron en «De los odios nacionales y políticos», *EC*, 10 noviembre 1821 (t. XII, n° 67), pp. 81-107. Cita p. 106.

¹⁰ La obra de las Cortes, objeto del interés de *El Censor* desde el principio con la inclusión de una sección «Actas de las Cortes» dio lugar por ejemplo en noviembre de 1820 a «Reflexiones sobre la legislatura de 1820», 25 noviembre 1820 (t. III, n° 17).

dijo « el madrileño » (Miñano) en una de sus famosas cartas¹¹, el tema de los frailes y de manera más general las cuestiones relacionadas con la Iglesia y la religión. ¿Cómo, en la España de aquel entonces, hablar de política, sin hablar de religión? *El Censor* dedicó varios artículos específicos a dichos asuntos. El primero, fechado el 26 de agosto 1820 (nº 4), versaba sobre la supresión de los Jesuitas¹². A las dos semanas ofrecieron a sus lectores «algunas ideas sobre el arreglo del clero secular»¹³. En el siguiente número (16 septiembre) prosiguieron con el clero regular¹⁴. El 4 de noviembre dedicaron todo un artículo al diezmo (nº 14)¹⁵. El 7 de abril de 1821 prestaron una atención particular a los católicos de Inglaterra¹⁶. El 21 dieron cuenta del «Informe de la comisión eclesiástica sobre que no se exporte dinero a Roma con motivos de la impetración de bulas, dispensas y demás gracias apostólicas» presentado en Cortes el 13 y 14 del corriente¹⁷. El 12 de mayo llamaron la atención del público «Sobre el abuso de mezclar asuntos profanos en los sermones»¹⁸ y el 26 del mismo remitieron a la publicación del «Dictamen del Consejo de Estado y de las Comisiones eclesiástica y de justicia reunidas; sobre el modo de suplir las confirmaciones de los Obispos electos durante la incomunicación con la Silla apostólica, con la minuta de decreto que las mismas Comisiones presentaron a la deliberación de las Cortes generales y extraordinarias»¹⁹. El 21 de julio publicaron un artículo sobre la «Nueva constitución y jesuitas en Nápoles»²⁰. En el mes de octubre trataron con el mayor detenimiento de las reflexiones del conde Lanjuinais sobre la Inquisición de Francia²¹ y se interesaron por el «Estado actual de la Iglesia en Francia»²². A finales del año (mes de diciembre) miraron de nuevo allende los Pirineos para hacerse eco de las críticas motivadas por un proyecto de ley relativo a

¹¹ «Cartas del madrileño. 3. Madrid, 19 de octubre de 1820», *EC*, 21 octubre 1820 (t. II, nº 12), p. 437.

¹² «Sesión de Cortes del 14 de Agosto. *Supresión de los Jesuitas*», *EC*, 26 agosto 1820 (t. I, nº 4), pp. 241-257.

¹³ «Algunas ideas sobre el arreglo del clero secular», *EC*, 9 septiembre 1820 (t. I, nº 6), pp. 401-431.

¹⁴ «Actas de las Cortes. Sesión del 21 de agosto y 9 de setiembre. *Arreglo del clero regular*», *EC*, 16 setiembre 1820 (t. II, nº 7), pp. 3-33.

¹⁵ «Diezmo», *EC*, 4 noviembre 1820 (t. III, nº 14), pp. 108-135.

¹⁶ «De los católicos de Inglaterra», *EC*, 7 abril 1821 (t. VI, nº 36), pp. 401-422.

¹⁷ «Cortes. Sesiones del día 13 y 14 de abril. *Informe de la comisión eclesiástica sobre que no se exporte dinero a Roma con motivo de la impetración de bulas, dispensas y demás gracias apostólicas*», *EC*, 21 abril 1821 (t. VII, nº 38), pp. 113-130.

¹⁸ «Sobre el abuso de mezclar asuntos profanos en los sermones», *EC*, 12 mayo 1821 (t. VII, n 41), pp. 391-396.

¹⁹ *EC*, 26 mayo 1821 (t. VIII, nº 43), pp. 68-70.

²⁰ *EC*, 21 julio 1821 (t. IX, nº 51), pp. 161-176.

²¹ «Compendio histórico de la Inquisición religiosa de Francia, por el Señor conde Lanjuinais», *EC*, 6 octubre 1821 (t. XI, nº 62), pp. 143-160 y *EC*, 13 octubre 1821 (t. XI, nº 63), pp. 231-240.

²² *EC*, 13 octubre 1821 (t. XI, nº 63), pp. 301-314.

las pensiones eclesiásticas²³. En mayo de 1822 la referencia a *Fenelón o las monjas de Cambrai*, el drama de Chénier que se había representado en el Teatro de la Cruz, fue el punto de partida de una reflexión sobre la cuestión de los votos religiosos y «los abusos del claustro»²⁴. Son pues en total 13 artículos (por un total de 238 páginas) dedicados en exclusiva a cuestiones religiosas. Esta lista podría parecer algo escueta por lo que se refiere a un periódico que se preciaba de político y dio a las prensas 106 números (de unas 80 páginas) que incluían entre cuatro y diez artículos. Pero las apariencias y en este caso los índices de los tomos engañan. En realidad, a nuestros censores no les faltaron ni motivos, ni pretextos para hablar de religión. Al recorrer las páginas del periódico, el lector da de manera recurrente con el tema que en más de una ocasión dista mucho de ser secundario. Con toda evidencia, en el diálogo entre D. Antonio y D. Basilio, publicado en uno de los primeros números (el tercero), «Sobre la necesidad de que las grandes reformas se hagan todas al mismo tiempo», no podía faltar la cuestión del diezmo, objeto de una larga discusión²⁵. Al reproducir (parcialmente) y comentar con el mayor detenimiento (y una inusual pasión), en 1822, la *Teoría de una constitución política para España* recién publicada en Valencia por el librero Venancio Oliveres, dedicaron no pocas páginas (35) a la crítica de la parte duodécima del texto, titulada «De la religión y de los cultos religiosos»²⁶. 15 de las 21 páginas del artículo titulado «Del fanatismo servil», publicado en vísperas del cierre del periódico, tenían que ver con la religión, en palabras de los redactores, uno de «los dos quiciales sobre los que giran la doctrina servil»²⁷. A estos pocos ejemplos cabría agregar un larguísimo etc. y no resulta ocioso recalcar que nuestros censores, determinados a «decir la verdad, la verdad toda, y nada más que la verdad»²⁸, sabían perfectamente de lo que hablaban, trátese

²³ «Opinión del conde de Lanjuinais contra el proyecto de ley relativo a las pensiones eclesiásticas en la sesión de la cámara de los pares de Francia, de 27 de junio de 1821», *EC*, 2 diciembre 1821 (t. XIII, n° 72), pp. 3-18.

²⁴ «TEATROS. *Fenelón o las monjas de Cambrai*, drama en cinco actos, de Chénier: traducida al castellano por D.V.R. de A.», *EC*, 18 mayo 1822 (t. XVI, n° 94), pp. 261-268.

²⁵ «Sobre la necesidad de que las grandes reformas se hagan todas al mismo tiempo», *EC*, 19 agosto 1820 (t. I, n° 3), pp. 176-199. La cuestión relativa al diezmo abarca las pp. 186-199.

²⁶ El referido texto dio lugar a cinco entregas consecutivas: «Teoría de una constitución política para España, por un español», *EC*, 27 abril 1822 (t. XVII, n° 91), pp. 3-36; «*Continúa el examen de la obra intitulada "Teoría de una constitución política para España"*»: impresa en Valencia por Venancio Oliveres », 4 mayo 1822 (t. XVI, n°92), pp. 105-142; «*Continúa las observaciones sobre la obra intitulada: "Teoría de una Constitución política para España"*», 11 mayo 1822 (t. XVI, n° 93), pp. 180-214; «*Continúa el examen de la constitución Valenciana*», 18 mayo (t. XVI, n° 94), pp. 269-304 y «*Conchuye el examen de la Constitución valenciana*», pp. 345-382. Los comentarios de la «Parte duodécima. *De la religión y de los cultos religiosos*» abarcan las pp. 285-304 (t. XVI, n° 94) y pp. 345-359.

²⁷ «Del fanatismo servil», *EC*, 6 julio 1822 (t. XVII, n° 101), pp. 321-341. Cita p. 322.

²⁸ «Decir la verdad, la verdad toda, y nada más que la verdad, es a lo que se obligan con juramento los testigos en los procesos judiciales; y esto mismo es lo que deben hacer los escritores públicos, sobre todo los periodistas, aunque no lo hayan jurado» (p. 205) en «Cortes. Sesión desde el 3 hasta el 12 de marzo. Observaciones sobre la situación actual», *EC*, 17 marzo 1821 (t. VI, n° 33), pp. 205-219.

de política o de religión. No olvidemos que Alberto Lista había estudiado no sólo Filosofía y Matemáticas, sino también Teología y que se hizo sacerdote en 1803²⁹. Sebastián de Miñano, entre cuyos pudientes protectores figuraron el cardenal e Inquisidor general Lorenzana así como el cardenal infante Luis María de Borbón, también había llevado la sotana. En 1802 se ordenó de subdiácono y acto seguido obtuvo una ración de la catedral de Sevilla antes de ser nombrado (en 1804) por el cabildo sevillano diputado de Negocios en la corte³⁰. En cuanto al tercer protagonista, José Mamerto Gómez Hermosilla, había estudiado Teología en el Colegio de Santo Tomás de Madrid así como Disciplina Eclesiástica y Liturgia en San Isidro³¹.

Sobre la necesidad de una reforma general del clero

Llevados por « el indomable espíritu del siglo » y la voluntad de contribuir a la renovación política de España³², estos antiguos afrancesados dedicaron particular atención a los debates legislativos relativos a la reforma del clero que había de ser abarcada, en ello insistieron, desde una perspectiva global³³. Y no es casual si en uno de los primeros números publicaron un texto (un diálogo entre Don Antonio y Don Basilio) « Sobre la necesidad de que las grandes reformas se *hicieran* todas al mismo tiempo »³⁴ en el cual fue cuestión, entre otras cosas, de la “embarazosa” cuestión del diezmo, llegando a declarar don Antonio que « sería un gravísimo mal no dar un impulso uniforme a todas las reformas que tienen una conexión íntima con la abolición de los diezmos »³⁵. No se trataba pues para los redactores de noticiar sin más (papel que cedían gustosos a otros) sino de proporcionar un análisis político de lo hecho y por hacer, con la esperanza (algo quijotesca) de poder influir sobre quienes tenían la capacidad de construir la nueva España con la que soñaban tras el derrumbamiento del absolutismo.

«Algunas ideas sobre el arreglo del clero secular»

El 9 de septiembre de 1820, fecha en la cual el gobierno que (sin esperar la apertura de las Cortes, el 9 de julio) ya había promulgado varios decretos sobre

²⁹ Para una visión sintética del ilustre sevillano «Rodríguez de Lista y Aragón, Alberto», en GIL NOVALES, Alberto, *Diccionario biográfico de España (1808-1833). De los orígenes del liberalismo a la reacción absolutista*, Madrid, Fundación Mapfre, 2010, t. III, pp. 2643-2645.

³⁰ «Miñano y Bedoya, Sebastián de», en *id.*, t. II, pp. 1996-2000.

³¹ «Gómez Hermosilla, José Mamerto», en *id.*, t. II, pp. 1337-1338.

³² «Origen, progresos y estado actual del sistema representativo de las naciones», *EC*, 5 agosto 1820 (t. I, n° 1); p. 16.

³³ «Sesiones de las Cortes desde 10 hasta 31 de julio», *EC*, 12 agosto 1820 (t. I, n° 2), pp. 81-92. Véanse pp. 83-84.

³⁴ «Sobre la necesidad de que las grandes reformas se hagan todas al mismo tiempo», *EC*, 19 agosto 1820 (t. I, n° 3), pp. 176-199. Sobre el diezmo, pp. 186-199.

³⁵ *Id.*, p. 189.

materias eclesiásticas³⁶ y ya se había leído (23 de julio) en el Parlamento el proyecto de ley sobre los regulares, *El Censor* expuso, en un artículo bastante denso (31 p.) «algunas ideas sobre el arreglo del clero secular»³⁷. Su reflexión fue motivada por las intervenciones, en sesión del 20 de agosto, del canónigo penitenciario de Segorbe Miguel Cortés y López (diputado por Aragón)³⁸ y de Joaquín Lorenzo de Villanueva (diputado por Valencia) sobre la necesidad de reformar, o sea sanear, la distribución de las rentas eclesiásticas, que había de ser justa y proporcional al servicio prestado por los ministros de Dios. Ambos clérigos (que, junto a Vallejo, Castrillo, Gisbert, Bernabeu, Cepero, Priego y La Madrid, formarían parte de la Comisión eclesiástica constituida en noviembre³⁹) abogaron pues a favor de un reparto que beneficiara en particular al clero parroquial, escandalosamente maltratado cuando éste, afirmó con fuerza Cortés, prestaba el «servicio más importante a la iglesia y a la sociedad»⁴⁰. Los curas párrocos son, resaltó, «los maestros natos de los pueblos; ellos los que forman la mejor parte de su educación; ellos los que plantan la semilla de la virtud y previenen los crímenes, no ya con el aparato imponente de las armas y de las penas, sino con el medio más análogo a un ser que piensa, cual es el de la dulce persuasión»⁴¹. Y también eran «esos pastores inmediatos del pueblo», en palabras esta vez de Villanueva, los «cooperadores [del gobierno] en la enseñanza de las leyes fundamentales de la Monarquía, que es el camino directo de consolidar el régimen constitucional»⁴². Nada menos que 14 páginas dedicaron los redactores a la sesión de ese 20 de agosto de 1820. Algo que no era habitual y justificaron de la manera siguiente:

³⁶ El 20 de abril se facultó a los religiosos para opositar a curatos, el 21 se reconocía la validez de las secularizaciones concedidas por los obispos en tiempos de la incomunicación con la Santa Sede, el 26 se decretó que los curas párrocos tenían que explicar en los domingos y días festivos a sus feligreses la Constitución política de la Nación, el 7 de mayo se suspendieron las profesiones en las comunidades religiosas hasta la reunión de las Cortes y se prohibió «la venta, permuta o enajenación de cualquier finca que les pertenezca» al mismo tiempo que se anulaban las efectuadas desde el 9 de marzo (*Gazeta de Madrid*, 11 mayo 1820, p. 530). Véase en REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX*, Madrid, CSIC, 1973 el «Cap. III - Las medidas legislativas adoptadas por la Junta provisional y por las Cortes de 1820-1821 en materias eclesiásticas», pp. 121-211.

³⁷ «CORTES - Sesión del 20 de agosto. *Algunas ideas sobre el arreglo del clero secular*», *EC*, 9 septiembre 1820 (t. I, n.º 6), pp. 401-431.

³⁸ Sobre este eclesiástico liberal se podrá consultar LEÓN NAVARRO, Vicente, *La pasión por la libertad. Miguel Cortés y López (1777-1854). Diputado a Cortes y Diputado provincial*, Valencia, Generalitat valenciana, 2003. Véase en particular el capítulo II (pp. 141-237) dedicado a la «etapa frustrada» del Trienio Liberal.

³⁹ *Diario de las Cortes. Sesión del día 6 de noviembre de 1820* (n.º 8), p. 6.

⁴⁰ «CORTES - Sesión del 20 de agosto. *Algunas ideas sobre el arreglo del clero secular*», *EC*, 9 septiembre 1820 (t. I, n.º 6), p. 402.

⁴¹ *Id.*, pp. 402-403.

⁴² *Id.*, p. 406.

«Hemos dado una noticia tan circunstanciada de lo actuado en esta sesión, porque el arreglo del clero secular (del regular hablaremos otro día) es a nuestro entender uno de los puntos más delicados, y al mismo tiempo uno de los más importantes y urgentes de cuantos ocuparán la atención de las Cortes en la presente legislatura. Por la misma cuestión hemos copiado también los discursos de los señores Cortés y Villanueva en favor de los que no tengan a mano el diario de las Cortes, para que vean el estado actual de la parte más benemérita, más laboriosa y más interesante de todo el clero español, y conozcan cuán necesario es que se haga en él la reforma general relativamente al número y dotación de sus individuos»⁴³.

Pero nuestros periodistas, que no tenían alma de meros copistas y pretendían ser actores de su tiempo, expusieron a continuación sus propias ideas sobre el tema «por si acaso los señores diputados que componen la comisión eclesiástica, encuentran entre ellas algunas que les parezcan útiles y quisieren adoptarlas»⁴⁴. Insistieron para empezar en la imperiosa necesidad de proceder previamente a una nueva división territorial con provincias civiles que correspondieran a otros tantos obispados, tomando todas las precauciones necesarias para no «asustar las tímidas y delicadas conciencias de los fieles» y no exponerse a una «rotura con Roma»⁴⁵. Sin esa primera reforma, difícilmente se podían determinar «las clases, el número y la dotación de todos los individuos del clero secular»⁴⁶. Sobre esas cuestiones, estrechamente relacionadas las unas con las otras, tenían ideas muy concretas. Especificaron, de cara a una organización simplificada, los beneficios que, según ellos, cabía suprimir y las rentas que procedía atribuir a cada clase. Para ello, tomaron, lo que no era baladí, como elemento de referencia las dotaciones de los cargos civiles o militares. Preconizaban, por ejemplo, una dotación anual de 120 000 reales para los arzobispos y obispos de las sillas más importantes, lo que equivalía a la retribución de los capitanes generales y de los consejeros de estado «dignidades las más eminentes en el orden militar y civil entre las permanentes y vitalicias»⁴⁷. Asimismo, muy conscientes de no disponer de los datos necesarios para determinar el número de diócesis y parroquias de la nueva división eclesiástica del territorio español, proporcionaron a sus lectores un «cálculo hipotético» pero muy preciso de «la dotación íntegra del clero» que estimaban en 170 millones de reales vellón⁴⁸.

El diezmo: «una cuestión de economía política y no de religión»

Huelga decir que la aritmética económica era uno de los aguijones de la reforma del clero a la que se quiso dar al respecto un cariz civil ya que el diezmo, parte

⁴³ *Id.*, p. 414.

⁴⁴ *Id.*, p. 415.

⁴⁵ *Id.*, pp. 416.

⁴⁶ *Id.*, p. 417.

⁴⁷ *Id.*, p. 419.

⁴⁸ *Id.*, pp. 427-428.

nada desdeñable de las rentas eclesiásticas, integró el plan de reforma general de Hacienda.

El Censor, que tanto interés prestaba a la renovación del clero y no se retraía ante las sumas y restas, trató reiteradamente de « la célebre cuestión de los diezmos, que es una de las que más embarazo ocasionan en el día », como hizo decir a Don Antonio en la tercera entrega (o sea el 19 de agosto de 1820)⁴⁹. Tras resaltar en esta ocasión la importancia y la dificultad de reformar el diezmo, los redactores dedicaron en noviembre del mismo año un artículo específico a esa contribución⁵⁰ a favor de cuya supresión, según comunicaron a sus diputados los procuradores generales de diferentes partidos de la provincia de Zamora, podrían movilizarse « hasta las viejas »⁵¹. Para nuestros periodistas las rentas decimales, que había que considerar « bajo tres aspectos diferentes: según las relaciones diversas que tiene el diezmo con la religión, con la política y con el estado de la hacienda pública » era ante todo un « asunto de disciplina económica »⁵². Partidarios de la persuasión, no escatimaron sus esfuerzos para demostrar, con un rigor casi científico y amenidad pedagógica, que la supresión del diezmo, cuyo origen divino negaban, de ningún modo constituiría un atentado contra los derechos de la Iglesia, recordando de paso, por ejemplo, que los sacerdotes debían subsistir del altar, pero de ningún modo « hacer un tráfico vergonzoso de su ministerio »⁵³ o que Dios quería ser « adorado en espíritu y en verdad », lo que no requería magnificencia sino decencia en las ceremonias del culto⁵⁴.

Admitían sin rodeos que el diezmo no era « más que uno de los muchos medios con que los pueblos católicos podían satisfacer la obligación sagrada de mantener el culto »⁵⁵, que a una nación que pagaba el diezmo del producto total no se le podían pedir más contribuciones directas y que no faltaban pues argumentos para « aconsejar la supresión del diezmo: pues la Iglesia no puede ganar nada en la ruina de la prosperidad pública y particular »⁵⁶. Pero, habida cuenta del contexto y de la necesidad para el gobierno de no disminuir los ingresos, confesaban que tan

⁴⁹ « Sobre la necesidad de que las grandes reformas se hagan todas al mismo tiempo », *EC*, 19 agosto 1820 (t. I, n° 3), pp. 176-199, p. 186.

⁵⁰ « Diezmo », *EC*, 4 noviembre 1820 (t. III, n° 14), pp. 108-135.

⁵¹ « Extracto de un escrito que los procuradores generales de diferentes partidos de la provincia de Zamora, han dirigido a los diputados de dicha provincia, para manifestar al congreso nacional los sentimientos de su gratitud y eterno agradecimiento por la abolición de mayorazgos y extinción de los institutos monacales », *El Universal*, 13 noviembre 1820 (n° 186), p. 694 a-b. [Citado por REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, *op. cit.*, p. 196.] « Ruegan y confían [los procuradores] que el Congreso decretará la completa abolición de diezmos, y aseguran que los labradores se prestarán gustosos a satisfacer los gastos del culto y del respetable clero. Firman el papel nueve, y dicen que si es necesario *firmarán hasta las viejas*. »

⁵² « Diezmo », *op. cit.*, p. 109.

⁵³ *Id.*, p. 113.

⁵⁴ *Id.*, p. 115.

⁵⁵ *Id.*, p. 130.

⁵⁶ *Id.*, p. 132.

poco faltaban motivos para, de momento, no suprimirlo. La clave del problema estaba en la aritmética económica. Pragmáticos, concluyeron:

«Calcúlese ante todo la suma necesaria para pagar las iglesias de un modo digno de la generosidad española, pero con la economía que prescribe el triste estado de nuestra hacienda pública: súmese esta cantidad con la de los fondos decimales que percibe el erario: examínese después si además de las contribuciones existentes, es posible á la nación, suprimido el diezmo, pagar en impuestos ya directos, ya indirectos la cantidad de aquella suma total. Si es posible, no tenemos dificultad en asegurar, que debe suprimirse el diezmo. Si no, debe reservarse esta medida para la época en que la nación pueda pagar más ó el estado no tenga tantas necesidades»⁵⁷.

Dejaban pues al gobierno, el único en poder acceder a los datos requeridos, efectuar esa «operación aritmética», limitándose ellos a lo que estaba a su alcance, pero no era poca cosa: «demostrar que la cuestión del diezmo e[ra] puramente una cuestión de economía política, y no de religión»⁵⁸.

Volvieron a las andadas de manera contundente poco tiempo después, al cerrarse el año, con motivo del balance de la legislatura de 1820. Dedicaron, lo que no deja de ser significativo, un larguísimo artículo a la cuestión de la hacienda pública, «vastísima, complicada, oscura y difícil materia», aunque hubieran advertido que por falta de espacio solo evocarían algunos «principios» (lo que, a su juicio, procedía hacer) y «observaciones generales» (o sea comentarios sobre lo hecho)⁵⁹. El tema de las rentas eclesiásticas llegó a la tercera entrega⁶⁰.

Valiéndose del principio de igualdad y justicia que vedaba a cualquier clase o corporación «exigir para sí un tributo particular de cualquiera género que sea», juzgaban la existencia de los diezmos y el modo de recaudarlo «incompatible (...) con todo bueno sistema de rentas y con la pública prosperidad». Tras destacar que en Francia (hacia donde nuestros antiguos afrancesados, por varios motivos, seguían mirando muy a menudo⁶¹) la supresión de los diezmos había producido un «extraordinario incremento de la agricultura», se despidieron de sus lectores con estas palabras de una claridad meridiana:

«Concluimos, pues, que bien arregladas las rentas públicas en todos sus ramos, es de toda necesidad suprimir las rentas decimales, y pagar al clero su dotación de dinero»⁶².

⁵⁷ *Id.*, p. 133-134.

⁵⁸ *Id.*, p. 134.

⁵⁹ Véase la primera entrega del artículo: «CORTES. Legislatura de 1820. Hacienda pública», *EC*, 23 diciembre 1820 (t. IV, n° 21), pp. 161-179, p. 161. Seguirían cinco más, una por semana hasta el 27 de enero de 1821 (n° 26).

⁶⁰ «CORTES. Legislatura de 1820. Hacienda pública», *EC*, 6 enero 1821 (t. IV, n° 23), pp. 352-371. Por lo que se refiere a las «Contribuciones sobre las rentas del clero», pp. 369-371.

⁶¹ Véase MORANGE, Claude (Ed.), *Sebastián Miñano. Sátiras y panfletos del Trienio Constitucional (1820-1823)*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1994, p. 27.

⁶² «CORTES. Legislatura de 1820. Hacienda pública», *EC*, 6 enero 1821 (t. IV, n° 23), p. 371.

Otra fue la vía que siguieron las Cortes ya que, con fecha del 28 de mayo de 1821, éstas decretaron «la reducción del diezmo de granos y frutos a la mitad de lo que antes se pagaba [...] encargándose de su recolección los mismos que hasta aquí lo han hecho, y custodiándolo en su poder hasta que se determine el modo y forma de su distribución y administración»⁶³. Pero ni el problema del diezmo, ni de manera más general el de la hacienda pública, podían darse por resueltos. Entre los deseos y la realidad, entre las medidas legislativas y su aplicación⁶⁴, se alzaban a menudo barreras infranqueables. La presentación, en 1822, ante las Cortes ordinarias, del *Plan general de Hacienda...* de Francisco Gallardo y Fernández⁶⁵ (antiguo afrancesado, declarado en 1809 reo de alta traición por la Junta Central⁶⁶) fue motivo para que *El Censor* evocara de nuevo con cierto detenimiento la cuestión de las rentas públicas que, como decía Gallardo, constituían «el nervio de los Estados»⁶⁷ y, por tanto, del diezmo, ya convertido en medio diezmo. La obra de Gallardo, que no pasó desapercibida en Francia, donde se le atribuyeron resonancias galas⁶⁸, dio lugar a comentarios muy precisos por parte de los redac-

⁶³ «Decreto XXX de 28 de mayo de 1821. *Sobre que el pago del diezmo de dicho año se verifique con arreglo a la reducción de su mitad*», *Colección de los decretos y ordenes generales expedidos por las Cortes ordinarias de los años 1820 y 1821 en el segundo periodo de su diputación, que comprende desde 25 de febrero hasta 30 de junio del último año. Impresa de orden de las mismas*, Madrid, En la Imprenta Nacional, 1821, tomo VII, pp. 118-119. Sobre el medio diezmo véase REVUELTA GONZALEZ, Manuel, *op. cit.*, pp. 195-200 y 353-355.

⁶⁴ Véanse por ejemplo las diferencias entre los ingresos tributarios decretados por las Cortes entre 1820-1823 y las contribuciones recaudadas en MORAL RUIZ, Joaquín del, *Hacienda y sociedad en el Trienio constitucional. 1820-1823*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Hacienda, 1975, pp. 160-161.

⁶⁵ GALLARDO FERNÁNDEZ, Francisco, *Plan general de Hacienda, en el que se propone el restablecimiento de las principales rentas y contribuciones que tenía la Nación en 1808; pero con las reformas y modificaciones que reclama el estado de las luces del día, y de nuestra situación política. Se suprimen algunas rentas antiguas, y se establecen otras de más seguros rendimientos, con lo cual la hacienda pública reunirá los fondos necesarios para atender a las obligaciones ordinarias del Estado, satisfacer los réditos de la deuda, y hacer frente a todos los empeños del gobierno. Presentado a las Cortes ordinarias de 1822 por D. Francisco Gallardo Fernández, antiguo oficial de la secretaría de estado y del despacho de Hacienda, secretario del Rey con ejercicio de decretos, del consejo de S.M. &c*, Madrid, Imprenta de d. Miguel de Burgos, 1822, p. 112.

⁶⁶ «Gallardo Fernández, Francisco», en GIL NOVALES, Alberto, *Diccionario biográfico de España (1808-1833)...*, *op. cit.*, t. II, pp. 1196-1197.

⁶⁷ GALLARDO FERNÁNDEZ, Francisco, *Plan general de Hacienda...*, *op. cit.*, p. 3.

⁶⁸ La obra de Gallardo, fechada en Madrid el 14 de marzo de 1822, fue rápidamente destacada (tan sólo al mes siguiente) en el «Bulletin bibliographique» de la *Revue encyclopédique ou Analyse raisonnée des productions les plus remarquables dans la littérature, les sciences et les arts, par une réunion de membres de l'Institut, et d'autres hommes de lettres*, tome XIX, Paris, Au bureau central de la Revue encyclopédique, Rue d'Enfer-Saint-Michel, n° 18 et chez Arthus Bertrand, Rue Hautefeuille, n° 8, Londres Treuttel et Würtz et Pulau et C°, abril 1822, p. 368, n° 149.. En la reseña que se mereció la obra, no faltaron algunos datos biográficos en los que se resaltó la condición de afrancesado y antiguo emigrado del autor: «L'auteur avait déjà publié sous Charles IV, en quatre volumes in-8°, l'*Histoire des impôts* qui composaient les revenus du trésor public. Après avoir prêté serment à la constitution de Bayonne en 1808, il fut employé sous le gouvernement de Jo-

tores⁶⁹. La memoria a su juicio era de lo más recomendable y contenía « muchas observaciones útiles de que las Cortes p[odían] aprovecharse para arreglar el vasto, complicado y capital ramo de la hacienda pública»⁷⁰. Las únicas reservas de nuestros periodistas economistas tenían que ver con el cálculo de las rentas decimales aplicadas al erario, según ellos «algo exagerado» (80 millones de reales), teniendo en cuenta que el diezmo ya no podía, en el mejor de los casos -de ello estaban convencidos-, rebasar los 135 millones de reales. Al clero pues solo le quedarían 55 millones, faltando 95 (que no podrían producir sus fincas) para el decente mantenimiento del culto y de sus ministros que ellos evaluaban en como mínimo 150 millones de reales⁷¹.

Otra cuestión religiosa económico-política: la reforma de los regulares

Aspectos económicos presentaba también la reforma del clero regular que figuraba entre las prioridades de las Cortes y no podía obviar, claro está, *El Censor*. El 6 de septiembre de 1820 el Rey sancionó el decreto del 15 de agosto sobre la supresión de los jesuitas (fervorosamente aplaudida por los redactores⁷²), primer y contundente paso hacia una reforma general del clero. Ese mismo mes las Cortes (entre cuyos diputados figuraba casi una cuarta parte de eclesiásticos) empezaron a discutir un proyecto de ley sobre la reforma de los regulares que desembocó en el decreto del 1 de octubre de 1820 sancionado tardíamente (el 25 de octubre) por el rey para, según comentó entonces el nuncio Giustiniani al cardenal Consalvi, evitar «los peligros de una revolución y la amenaza de las sediciones que amenazaban la tranquilidad pública y a la persona del Rey»⁷³.

El tema (evocado por rebote en varias ocasiones) se mereció tempranamente un artículo específico en *El Censor*. El 16 de septiembre los periodistas rindieron cuenta en la rúbrica «Actas de las Cortes», que encabezaba el número, de las sesiones parlamentarias del 21 de agosto y 9 de setiembre relativas al «arreglo del

seph ; depuis, ayant séjourné en France, jusqu'au moment où il lui fut permis de rentrer en Espagne, il a dû mettre à profit pour étudier notre système de finances, dont il tire beaucoup de lumières pour la composition de son dernier ouvrage».

⁶⁹ «Plan general de hacienda presentado a las cortes ordinarias de 1822 = Por don Francisco Gallardo Fernández», *EC*, 13 abril 1822 (nº 89), pp. 388-400.

⁷⁰ *Id.*, p. 388.

⁷¹ *Id.*, pp. 387-399.

⁷² «Sesión de Cortes del 14 de Agosto. *Supresión de los Jesuitas*», *EC*, 26 agosto 1820 (t. I, nº 4), pp. 241-257: *El Censor* se preció de haber unido « su voz a la de todos los amantes de la filosofía y de la libertad, para tributar a los representantes de la Nación los elogios a que se hicieron acreedores en la sesión del 14, decretando casi a la unanimidad la supresión de la Compañía de Jesús, restablecida en 1814 con la intención más liberticida » (p. 242) y el 21 de julio de 1821 en «Nueva constitución y jesuitas en Nápoles» (t. IX, nº 51) manifestó de nuevo su inquina hacia los jesuitas cuyo restablecimiento presentaron como « un nuevo insulto hecho a la opinión pública » (p. 174).

⁷³ Citado en BARRIO GOZALO, Maximiliano, *La santa sede y los obispos españoles en el Trienio liberal (1820-1823)*, Roma, Iglesia Nacional Española, 2015, p. 111.

clero secular»⁷⁴. Extractaron el discurso de Vicente Amat sobre regulares, leído por primera vez en sesión del 23 de julio y presentado por segunda vez el 21 de agosto, sin omitir reproducir el proyecto de decreto ideado por dicho diputado con el afán, afirmó este, de proteger a quienes podían llamarse «las lumbreras de la verdad, y los directores de la moral de los pueblos » que padecían una « suerte desgraciada»⁷⁵. Dieron cuenta de los reparos hechos, tras esa segunda lectura, por los diputados Nicolás Gareli y Francisco Fernández Gasco así como de las conclusiones presentadas en sesión del 9 de setiembre por la comisión⁷⁶ encargada de dictaminar sobre la reforma o supresión del clero regular.

Tras ese estado de la cuestión, puramente informativo, establecido a partir del *Diario de las Sesiones de Cortes*⁷⁷, los periodistas expusieron « francamente » su opinión acerca de esa « delicada cuestión ». Aunque afirmaran que procedía respetar los «legítimos derechos de los religiosos», su prioridad radicaba con toda claridad en lo exigido por la «utilidad general», imponiéndose pues una reforma deseada, afirmaban, por «la nación entera y la mayor y más sana parte del clero y aun de los mismos regulares»⁷⁸. No cabe la menor duda de que al igual que Miguel de Victorica (diputado por Baleares) estaban convencidos de que «la religión cristina nunca puede estar en contradicción con la prosperidad de los pueblos»⁷⁹ y no dudaban de que la nación, que había permitido el establecimiento de las corporaciones religiosas en su seno, estaba habilitada «por sola su autoridad a suprimir las órdenes regulares»⁸⁰ y a recuperar (siendo, subrayaron, impropio el término de confiscación) los «bienes cuyo usufructo había cedido temporalmente» a las comunidades religiosas⁸¹. Eran pues partidarios de la supresión de «todos los regulares», tanto de los que, en otros tiempos (ya no era el caso) habían sido utilísimos, como, por supuesto, de los que dedicados exclusivamente a la vida contemplativa, «o sea a su particular santifica-

⁷⁴ «Actas de las Cortes. Sesión del 21 de agosto y 9 de setiembre. *Arreglo del clero regular*», EC, 16 setiembre 1820 (t. II, n°7), pp. 3-33.

⁷⁵ *Id.*, pp. 3-4.

⁷⁶ Entre los miembros de dicha comisión, constituida en sesión del 23 de agosto, figuraban (detalle que no mencionó *El Censor*) además de los tres diputados ya mencionados, Castrillo, García Page, Victorica, Cuesta, Marina, Toreno y Martínez de la Rosa según consta en el *Diario de las Sesiones de Cortes*. Presidencia del Señor Giraldo. Sesión del día 21 de agosto, n° 48, p. 599 a.

⁷⁷ *Diario de las Sesiones de Cortes*. Presidencia del Señor Espiga. Sesión del día 23 de julio de 1820 (n° 19), pp. 250 b-251 b.; Presidencia del Señor Giraldo. Sesión del día 21 de agosto de 1820 (n° 48), p. 597 a-599 a; Presidencia del Señor Giraldo. Sesión del día 9 de setiembre de 1820 (n° 67), p. 896 a-900 a.

⁷⁸ «Actas de las Cortes. Sesión del 21 de agosto y 9 de setiembre. *Arreglo del clero regular*», EC, *op. cit.*, p. 24.

⁷⁹ *Diario de las Sesiones de Cortes*. Presidencia del Señor Giraldo. Sesión del día 9 de setiembre de 1820 (n° 67), p. 896 b.

⁸⁰ «Actas de las Cortes. Sesión del 21 de agosto y 9 de setiembre. *Arreglo del clero regular*», EC, *op. cit.*, p. 24.

⁸¹ *Id.*, p. 28.

ción, han sido civilmente menos útiles»⁸². No llegaron a negar su «utilidad espiritual», pero ésta no podía, recalcaron:

«compensar los inconvenientes políticos inherentes a unas corporaciones que forman otras tantas sociedades particulares dentro de la sociedad general, y cuyos intereses no están siempre de acuerdo con el común del Estado; sin hablar de otras circunstancias poco ventajosas, inseparables de la profesión monástica. Estamos, pues convencidos de que el bien general exige ya la supresión, o una reducción muy considerable, de estas corporaciones».

Sin embargo juzgaron procedente suavizar algo el tono agregando: «pero al mismo tiempo lo estamos de que debe ser lenta y no repentina, gradual y no simultánea»⁸³.

Con menos miramientos se anduvo “El madrileño”. En sus cartas satíricas a un amigo de provincias advirtió que «serán tantas las cosas que [las órdenes religiosas] harán o intentarán hacer al cabo de algún tiempo, que a la precisión de abolirlas se agregará la necesidad de castigarlas»⁸⁴, presentando como augurio de ello la *Observación respetuosa que hace al rey y a las Cortes el padre general de los Capuchinos*⁸⁵ que, calificada de injuriosa y subversiva por la Junta de Censura, fue mandada recoger el 28 de septiembre de 1820, decisión que se publicó al día siguiente en el *Diario de Madrid*⁸⁶ y el 1 de octubre en la *Gaceta del Gobierno*⁸⁷. Y no pudo sino lamentar que el autor de semejante texto «sale y entra en su convento como y cuando se le pone en la cabeza, mientras otro escritor, que no es subversivo, ni general, está encerrado en su casa, y aun no sabe si desde ella le trasladarán a la cárcel»⁸⁸. Mayor debió ser su decepción cuando, el 23 de mayo de 1821, Fray Francisco de Solchaga cruzó los Pirineos para huir del régimen constitucional⁸⁹.

«Los abusos del claustro»

Acérrimos defensores de una reforma de los regulares ansiada, como dijeron, por la parte más sana del clero, nuestros censores también gastaron tinta en de-

⁸² *Id.*, p. 32.

⁸³ *Id.*, p. 33.

⁸⁴ «Cartas del madrileño. Segunda», *EC*, 14 octubre 1820 (t. II, n° 11), pp. 391-400, p. 399.

⁸⁵ Observación respetuosa que el... Padre General de Capuchinos ha hecho á S. M. y á las Cortes acerca del dictamen de la Comisión, en su proyecto de Decreto sobre la reforma de los regulares [Fr. Francisco de Solchaga, Ministro General], Madrid, Oficina de Don Francisco Martínez. Impresor de Cámara de S.M., 11 p.

⁸⁶ *Diario de Madrid*, 29 septiembre 1820 (n° 273), p. 452.

⁸⁷ *Gaceta del Gobierno*, 1 de octubre 1820 (n° 95), p. 408 b.

⁸⁸ «Cartas del madrileño. 3. Madrid, 19 de octubre de 1820», *EC*, 21 octubre 1820 (t. II, n° 12), pp. 437-452, p. 438.

⁸⁹ «Solchaga, Fray Francisco de», GIL NOVALES, Alberto, *Diccionario biográfico de España...*, op. cit., t. III, p. 2904.

nunciar los desvaríos de la parte malsana. Al hacer referencia a las *Cartas del Compadre del Holgazán*⁹⁰ (cuya lectura recomendaron indicando estaban a la venta en la librería de Castillo, en frente de las gradas de San Felipe) se centraron en las 14, 15 y 16, relativas a la «profesión de las monjas y a la calificación de los votos religiosos»⁹¹. Su autor, según Revuelta, fue uno de los que más hirió a los religiosos ya que su propósito no se reducía a echar cuentas y cuestionar el papel del clero regular en la sociedad sino que «llegó a impugnar los fundamentos intrínsecos de la vida religiosa»⁹², lo que no pareció desagradar a los periodistas. Las referidas cartas, nacidas de la pluma de alguien que tenía «una larga experiencia de las interioridades de esas prisiones espirituales [los conventos]», relataban, con toques molierescos, las desgracias de una joven «sobornada para el claustro» por el padre vicario de un convento. Pero la carta 16 también incluía, precisaron, un análisis «filosófico» de los votos religiosos lo que les permitió recordar con firmeza que los regulares, conforme al voto de pobreza, no podían «vivir a costa ajena, sirviendo de gravamen y de desprecio a los demás hombres» y arremeter contra el voto de obediencia que a su juicio era «absolutamente superfluo y aun contrario a la buena razón y a la sana moral»⁹³. Del voto de castidad poco dijeron, sino que las páginas dedicadas a esa «materia tan delicada y en que es tan fácil resbalarse hacia la truhanería» podían ser leídas «hasta por las personas más pusilánimes y timoratas»⁹⁴. Pero, al igual que el Compadre del holgazán, opinaban que dicho voto era «dispensable, y muy dispensable» y que debía ser «el resultado de la experiencia, y del exacto conocimiento de las dificultades que había que vencer para conseguirlo», lo que era imposible dándose el sí a los 15 o 16 años⁹⁵.

La representación en el teatro de la Cruz del *Fenelón o las monjas de Cambrai* de Chénier fue aprovechada en mayo de 1822 para volver sobre lo que llamaban sin rodeos la «tiranía monacal», incompatible, claro está, afirmaban, con «las sublimes virtudes del evangelio».⁹⁶ Las primeras líneas del texto, incluido en la sección «Teatros», fueron laureles para Caprara que, al parecer, fue aplaudido como solo lo había sido el divino Maiquez. Pero el juego de los actores y la calidad dramática de la obra de Chénier, tildado de liberal y desgraciada

⁹⁰ Publicadas por entregas en 1820-1821 en la imprenta madrileña de Villalpando, dieron lugar a una segunda edición aumentada en 1822: *Cartas del Compadre del holgazán y apologista universal de la holgazanería*, Madrid, Imprenta calle de la Greda: por su Regente D. C. Martínez, 1822, 2 tomos.

⁹¹ «Sobre las Cartas críticas del Compadre del Holgazán», *EC*, 4 agosto 1821 (nº 53), pp. 388-391.

⁹² REVUELTA GÓNZALEZ, Manuel, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX*, op. cit., p. 101.

⁹³ «Sobre las Cartas críticas del Compadre del Holgazán», op. cit., p. 390.

⁹⁴ *Id.*, p. 389.

⁹⁵ *Cartas del compadre del Holgazán, y apologista universal de la holgazanería...*, op. cit., t. II, pp. 16 y 19.

⁹⁶ «TEATROS. *Fenelón o las monjas de Cambrai*, drama en cinco actos, de Chenier: traducida al castellano por D.V.R. de A.», *EC*, 18 mayo 1822 (t. XVI, nº 94), pp. 261-268, p. 261.

víctima de la «facción jacobina», era lo de menos. Lo importante radicaba en las ideas políticas y morales que conllevaba la obra y eran susceptibles de llegar a un público socialmente variopinto por ser el teatro, como subrayaron, «la escuela de los que no tienen otra»⁹⁷:

«La acción [indicaron] se reduce a pintar los infortunios de dos víctimas, sometidas a la crueldad interesada de una prelada fanática, y libertadas por la piedad ilustrada y benéfica de Fenelon. Pertenece al drama sentimental: no hay artificio en la disposición de las escenas ni en la distribución de la fábula. Carece de mérito dramático: todo su interés consiste en las ideas que recuerda y demuestra; y como no produce verdadero efecto sino bajo este punto de vista, su representación equivale a la lectura de una disertación sobre los votos religiosos»⁹⁸.

La actualidad de las tablas fue pues motivo para denunciar los abusos de la autoridad paterna, los de los superiores religiosos, la desesperanza de quienes habían tomado el hábito sin saber a qué se exponían y jamás habían hallado el camino de las delicias conventuales. También les brindó la ocasión de condenar las presiones ejercidas sobre quienes se habían secularizado cuando su emancipación beneficiaba a todos. Lo que defendían pues con fuerza era el derecho a decidir por sí mismo, a disfrutar de su libertad natural. Ya era hora de que la libertad entrara en los claustros y que estos dejaran de ser prisiones forzadas. «Ya es tiempo [clamaron con fuerza] de *desnacionalizar* esas instituciones opresoras que matan al hombre en esta vida con el piadoso fin de labrar su felicidad eterna: ya es tiempo de entregar al hombre al imperio exclusivo de su conciencia en todo lo que no tenga relación con el resto de la sociedad» antes de apelar la nación española, siguiendo las pisadas de la Francia revolucionaria, a no reconocer los votos religiosos, y por tanto, decían, «no se aplicará la fuerza pública, ni permitirá que se aplique la violencia particular para obligar el cumplimiento de aquellos votos, ni para castigar su infracción»⁹⁹. En dichas materias, «las opiniones ni mandan ni se pueden mandar» afirmaron al comentar (en el mismo número) el “Capítulo II. *De la religión natural española*” (Parte duodécima. *De la religión y de los cultos religiosos*)¹⁰⁰ del proyecto de constitución política recién publicado en Valencia¹⁰¹, perfecto botón de muestra -se lamentaban- de «las quimeras y sueños con que los anarquistas procuraban seducir a

⁹⁷ «Anuncio de teatros», *EC*, 13 enero 1821 (t. IV, n.º 24), p. 467.

⁹⁸ «TEATROS. *Fenelón o las monjas de Cambray...*», *op. cit.*, p. 262.

⁹⁹ *Id.*, p. 267.

¹⁰⁰ «Continua el examen de la constitución», *EC*, 18 mayo 1822 (n.º 94), pp. 269-304, p. 292.

¹⁰¹ Ese proyecto constitucional, con tintes democráticos, nacido de la pluma del clérigo Ramón de los Santos García Auñón, lo rescató del olvido Mas Galván que lo editó y comentó en: MAS GALVÁN, Cayetano, «La *Democracia templada* según un “clérigo de lugar”: perfiles biográficos e ideológicos de D. Ramón de los Santos García», Ignacio Fernández de Sarasola (ed.), *Constituciones en la sombra. Proyectos constitucionales españoles (1809-1823)*, Oviedo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 211-451.

los incautos e ignorantes»¹⁰². La «democracia templada» ideada por Ramón de los Santos García en su *Teoría de una constitución política para España* no les pareció tan tibia a los redactores de *El Censor* sino más bien “azurriagada” o “atercerolada”. Lo que difícilmente podían aceptar era la reivindicación de los «derechos propios de la nación sobre la religión y los cultos religiosos» que para ellos constituían una inaceptable injerencia. La religión, afirmaban, «es un negocio privado entre Dios y los hombres»¹⁰³.

Conclusión: «Dar a Dios lo que es de Dios y al Cesar lo que es del Cesar»

El Censor desde luego rompió más de una lanza para demostrar que la religión no era incompatible con el espíritu de la Constitución y, por ello, con el liberalismo, que solo podía serlo con un régimen despótico:

«La experiencia y el estudio de la historia han enseñado ya, que no necesita la religión de masedumbre, cárceles inquisitoriales; que las riquezas excesivas del clero, gravosas al cuerpo social, no la hacen más respetable; que es compatible la tribuna nacional, en donde se defienden con energía los intereses del pueblos, con el altar en que se ofrece la víctima de amor para enlazar a todos los hombres con el vínculo de la fraternidad; que la religión no manda prosternarse imbécilmente a los pies de un favorito inepto e inmoral; y en fin, que si la religión hubiese condenado alguna forma de gobierno, sería el despótico»¹⁰⁴

No hay ya, decían los redactores, «quien crea que la religión nos mande ser esclavos»¹⁰⁵. Tenían la certeza de que ya no podía haber marcha atrás, de que el siglo que les tocaba vivir no «no admit[ía], ni deb[ía] admitir privilegios». Tal fue la expresión que utilizaron al dar cuenta a sus lectores del «Estado de las ideas constitucionales en Europa en febrero de 1821»¹⁰⁶ y concretamente del avance del liberalismo en los estados alemanes, en particular en el ducado de Hesse-Darmstadt donde se acababa de promulgar (el 17 de diciembre de 1820) una constitución que sellaba, en nombre de la igualdad de todos los ciudadanos, la abolición del fuero eclesiástico, tal como se había hecho en España por decreto aprobado en Cortes el 26 de septiembre de 1820 y sancionado el 25 de octubre¹⁰⁷. El principio de igualdad, enarbolado reiteradas veces, implicaba también, el derecho para los eclesiásticos que lo desearan de acceder a cargos seculares,

¹⁰² «Concluye el examen de la constitución Valenciana», *EC*, 25 mayo 1822 (t. XVI, n° 95), pp. 345-382, p. 345.

¹⁰³ «Continúa el examen de la constitución», *op. cit.*, p. 286.

¹⁰⁴ «Reflexiones sobre la facción aristocrática de Francia», *EC*, 21 octubre 1820 (t. II, n° 12), pp. 453-480, p. 456.

¹⁰⁵ *Id.*

¹⁰⁶ «Estado de las ideas constitucionales en Europa en febrero de 1821», *EC*, 10 marzo 1821 (t. VI, n° 32), pp. 81-103, p. 94.

¹⁰⁷ REVUELTA GÓNZALEZ, Manuel, *op. cit.*, p. 193.

entre los cuales el de diputado, como lo estipulaba la *Constitución política de la monarquía española* (Tít. III, Cap. V, art. 91¹⁰⁸), lo que no suponía oprimirles sino «abrirles la puerta a la dignidad mayor a la que puede aspirar un habitante de España»¹⁰⁹, lo que hacía de ellos ciudadanos como los demás. La idea que querían defender es que lo que guió a los artífices de la constitución fue la voluntad de hacer «desaparecer la absurda idea de que se considerase el clero como un estado a parte dentro del estado civil»¹¹⁰.

La igualdad entre ciudadanos, sin embargo, no borraba ciertas diferencias y estaban convencidos de que no cabía «mezclar lo humano con lo divino, lo profano con lo sagrado », de que había que « dar a Dios lo que es de Dios, y al Cesar lo que es del Cesar »¹¹¹. De ahí que, a la inversa, por ejemplo, juzgaran inadaptada la R.O. del 24 de abril de 1820 que mandaba a «los respetables ministros de nuestra sagrada religión, bajo la dirección de los prelados diocesanos, expliquen a sus feligreses, como parte de sus obligaciones, los preceptos de la Constitución, manifestando sus ventajas, y precaviendo los ánimos de sus oyentes del veneno de la calumnia con que pudiera inficionarlos la ignorancia y la malignidad»¹¹². Procedía castigar con la mayor dureza a los «indignos eclesiásticos que prostituían su ministerio» predicando contra la constitución, vituperando contra el gobierno. «Un ministro de paz, de concordia y de dulzura que se vale de su dignidad para inspirar la rebelión, la guerra y los disturbios, es un monstruo de una especie particular [llegaron a decir] que no hay colores bastante odiosos para definirle»¹¹³. Pero también estaban convencidos de que de ningún modo cabía convertir los púlpitos en cátedras de política, de que no se podía obligar a los eclesiásticos a defender la Constitución, a explicarla o comentarla. Ello, a su juicio, incumbía exclusivamente a los civiles, lo que también contemplaba el decreto. Intentar instrumentalizar a los eclesiásticos, convertirlos en «funcionarios públicos» tal como lo había propuesto Ramón de los

¹⁰⁸ Título III – De las Cortes. Capítulo V – De las Juntas electorales de provincia. Art. 91: «Para ser Diputado de Cortes se requiere ser ciudadano que esté en el ejercicio de sus derechos, mayor de veinticinco años, y que haya nacido en la provincia o esté avecindado en ella con residencia, a lo menos, de siete años, bien sea del estado seglar o del eclesiástico secular; pudiendo recaer la elección en los ciudadanos que componen la junta, o en los de fuera de ella.»

¹⁰⁹ «Censura del folleto intitulado *El Vigilante Eclesiástico*», *EC*, 2 septiembre 1820 (t. I, n° 5), pp.379-387, p. 381.

¹¹⁰ *Id.*, p. 380.

¹¹¹ «Examen general de la legislatura de 1820. Sesiones de julio. *Memorias presentadas por los ministros, números 1º y 2º*», 2 diciembre 1820 (t. III, n° 18), pp. 401-432, p. 424.

¹¹² «Real Orden de 24 de abril de 1820 sobre que se explique la Constitución por los Curas párrocos y en los establecimientos de instrucción pública», *Colección de los Decretos y Reales Ordenes, que se han expedido o circulado por la Secretaría del Despacho de la Gobernación de la Península correspondiente a los años de 1820 y 1821. Impreso de orden del Gobierno*, Madrid, en la Imprenta Nacional, 1822, pp. 11-12.

¹¹³ «Sobre el abuso de mezclar asuntos profanos en los sermones», *EC*, 12 mayo 1821 (t. VII, n° 41), pp. 391-396, p. 395.

Santos García en su *Teoría de una constitución política para España*¹¹⁴ y ya lo había intentado, en balde, aunque con otros fines Manuel Godoy (piénsese en el *Semanario de Agricultura y Artes dirigido a los Párrocos*¹¹⁵), era un tiro que les podía salir por la culata. Los «misioneros políticos», «los catequistas de la política» resultaban indispensables para evitar que los enemigos del liberalismo fanatizaran a un pueblo ignorante. Pero esos ilustradores no podían proceder del rango del clero por varios motivos: indiferencia u hostilidad de parte de ellos hacia el nuevo régimen, falta de preparación para ello o incluso recelo de parte de los fieles al ver que «les anunciaban desde el púlpito metafísicas legislativas que no estaban a su alcance». Tan delicada misión había de ser confiada a representantes de las autoridades civiles como expusieron con detenimiento en «Medios que convendría emplear para acabar con los facciosos de Castilla»¹¹⁶ entre los cuales figuraba el tristemente famoso cura Merino. No les cabía la menor duda de que «la religión es un resorte muy poderosos en manos de la política; pero es menester [advertían] que se oculte la mano que le maneja»¹¹⁷.

Con el mismo tiento cabía encarar todo cuanto se relacionaba de cerca o de lejos con la religión y en particular el tema de las reformas. Lo evocaron en varias ocasiones pero lo recordaron a las Cortes en marzo de 1822, en tiempos ya de «fiebre política»¹¹⁸. A los diputados advertía *El Censor*:

«Mirad que no hay en el gobierno de un estado tecla más delicada ni materia más peligrosa que la de la religión. Nada conmueve y trastorna más fácilmente un estado que el fanatismo religioso, señaladamente en las comuniones cristianas; y bien cerca tenemos el ejemplo de lo expuesto que es hacer reformas en materias que pueden interesar la conciencia de los fieles y chocar aun con sus errores y preocupaciones en asuntos de religión. La constitución civil del clero produjo un cisma en la iglesia de Francia, que treinta y dos años no han podido extinguir enteramente [...] ¡Padres de la patria! lejos de mezclar lo sagrado con lo profano, trabajad cuanto podáis para separar con eternas barreras los intereses del cielo y la felicidad temporal. En vuestras deliberaciones y providencias no veáis nunca más que hom-

¹¹⁴ *Teoría de una Constitución política para España por un español*, Valencia, Venancio Oliveres, 1822: Parte XII. *De la Religión y de los cultos religiosos*, Cap. 4º. *De los sacerdotes españoles*, art. 8. «Todo sacerdote español de la religión dominante (cualquiera que esta sea) es un funcionario público, un oficial público de la nación, constituida por ésta y digno de aprecio singular entre todos los españoles. Es un ciudadano benemérito encargado de servir a la nación en el empleo más alto, más precioso y de más influencia en la sociedad. Así todo envilecimiento, todo desprecio, y toda degradación contra un sacerdote de la religión dominante será un grave crimen contra la nación, y como tal será reprobado y castigado.» (p. 407: de la edición de Cayetano Más Galván).

¹¹⁵ Véase la introducción de *El Semanario de Agricultura y Artes dirigido a los Párrocos (1797-1808)*. *Antología, selección e introducción por* LARRIBA, Elisabel y DUFOUR, Gérard, Valladolid, Ámbito, 1997, pp. 9-64.

¹¹⁶ «Medios que convendría emplear para acabar con los facciosos de Castilla», *EC*, 16 junio 1821 (nº 46), pp. 285-306.

¹¹⁷ *Id.*, p. 293.

¹¹⁸ «A las Cortes actuales», *EC*, 23 marzo 1822 (t. XV, nº 86), pp. 133-155.

bres y ciudadanos: respetad y proteged la religión; pero no os metáis a reglamentar sus prácticas: si dais un solo paso para tocar al árbol vedado, sois perdidos y pierde la libertad. Mirad que el que os lo dice no es fanático ni supersticioso, y conoce bien a los clérigos. No atraigáis sobre vosotros su cólera, no os los hagáis enemigos... »¹¹⁹.

La cordura política en asuntos tan vidriosos implicaba moderación y pragmatismo. Lamentaron, por ejemplo, al hacer un balance de la legislatura de 1820, que las reformas relativas a las rentas del clero (secular y regular) así como al número de sus miembros se hubieran emprendido sin «haberse puesto de acuerdo antes con la santa sede»¹²⁰. No porque pusieran en tela de juicio la legitimidad de las Cortes en cuanto a dictaminar sobre semejantes cuestiones, o la utilidad de los cambios propuestos, sino porque este no era el parecer de todos los españoles y que negar esa evidencia podía resultar contraproducente:

«Somos [decían] enemigos declarados de los errores de todas clases, para nada los creemos buenos, no les daremos nunca cuartel; pero sabemos también que en todo aquello que tiene el más mínimo punto de contacto con la nimiamente timorata y astutadiza conciencia de los pueblos, es necesario no ya transigir con sus preocupaciones siempre perjudiciales (ninguna hay útil en ningún género), sino combatir las con sus propias armas. Ya estamos [agregaron] palpando los inconvenientes que tiene el que la autoridad civil proceda por sí sola en asuntos de esta clase»¹²¹.

Ese pragmatismo les llevó, por ejemplo, al dar su parecer sobre las contribuciones que cabía conservar y las que no, a incluir la bula de cruzada entre las primeras por un motivo muy sencillo: si se suprimiese, dijeron, «el sencillo pueblo» pensaría que los españoles ya no eran católicos y eso sería peligroso¹²². Sobre la pertinencia del principio de la libertad de culto evocada por el conde de Lanjuinais (al que admiraban¹²³) en su reflexión sobre las modificaciones que convendría aplicar a la Constitución de 1812 de cara a su consolidación en las

¹¹⁹ *Id.*, p. 144-145.

¹²⁰ «Reflexiones generales sobre la legislatura de 1820», *EC*, 25 noviembre 1820 (t. III, n° 86), pp. 337-354, p. 350.

¹²¹ *Id.*, p. 351.

¹²² «Cortes. *Legislatura de 1820. Continúa el artículo sobre hacienda pública*», *EC*, 6 enero 1821 (t. IV, n° 23), pp. 352-371, p. 420.

¹²³ En él veían estos antiguos afrancesados «a un mismo tiempo una de las columnas más ilustres del liberalismo y un cristiano lleno de piedad ilustrada». Cita p. 3-4 en «Opinión del conde Lanjuinais contra el proyecto de ley, relativo a las pensiones eclesiásticas en la sesión de la cámara de los Pares de Francia de 27 de junio de 1821», *EC*, 2 diciembre 1821 (t. XIII, n° 73), pp. 3-18. También dieron a conocer sus reflexiones en la reseña de «Vues politiques sur les changements à faire à la Constitution d'Espagne, pour la consolider spécialement dans le royaume des Deux-Siciles. Par Mr. Lanjuinais, pair de France, etc. en 1820», *EC*, 6 enero 1820 (t. IV, n° 23), pp. 372-392 y en «Compendio histórico de la Inquisición religiosa, por el Señor conde Lanjuinais», *EC*, 6 octubre 1821 (t. XI, n° 62), pp. 143-160 y 13 octubre 1821 (t. XI, n° 63), pp. 231-240.

Dos Sicilias, no juzgaron procedente pronunciarse. Se limitaron en declarar, adaptándose al «espíritu público de los españoles»:

«Nosotros no examinaremos, si esta modificación es útil o perniciosa en el reino de Nápoles; pero no es aplicable a nuestra nación. Ni el espíritu público de los españoles está preparado para admitirla, ni hay en nuestra península el número de religionarios que en Nápoles, o en Roma, para que nuestros legisladores se hubiesen visto obligados a asegurarles el ejercicio doméstico de la religión. Este es uno de los artículos, cuya oportunidad o inconveniencia debe decidirse por las circunstancias locales»¹²⁴.

Pero volvieron a evocar el concepto, que no les dejaba sin cuidado, al remitir a la ya citada Constitución de Hesse-Darmstadt que establecía la libertad de culto «tan necesaria [comentaron] en un país donde hay diferentes religiones»¹²⁵.

Los tiempos habían cambiado indudablemente, pero cabía andar con tiento, sin apresuramiento, con moderación, para erradicar el fanatismo religioso y político, para evitar que España se convirtiese en otra Vendée¹²⁶, para alejar el espectro de la guerra civil que no podía ser «un don del cielo» como lo pretendía *El Zurriago*¹²⁷.

«No cesaré de aconsejar a todos mis conciudadanos la unión y concordia. Esta no puede verificarse donde no haya tolerancia de opiniones. Mientras no perdamos la costumbre de aborrecer al que disiente de nosotros, no somos verdaderos liberales: mientras insultemos y persigamos, no hemos prescrito la inquisición. Castíguense los delitos: comprímense los alborotos: pero sean respetadas las opiniones»¹²⁸.

Esta era la clave, según *El Censor*, para que la Revolución española triunfara y no resucitara la inquisición bajo las formas inventadas por Robespierre.

¹²⁴ «Vues politiques sur les changements à faire à la Constitution d'Espagne...», *op. cit.*, p. 379.

¹²⁵ «Estado de las ideas constitucionales en Europa en febrero de 1821», *EC*, 10 marzo 1821 (t. VI, n° 32), pp. 81-103, p. 88.

¹²⁶ «Medios que convendría emplear para acabar con los facciosos de Castilla», *EC*, 16 junio 1821 (t. VIII, n° 46), pp. 285-306.

¹²⁷ «La guerra civil es un don del cielo», *Zurriago*, n° 5, Madrid, Imprenta de don Antonio Fernández, pp. 6-12. Es de notar que en dicho artículo (y en otros) se propinaron a *El Censor* unos buenos latigazos (p. 12).

¹²⁸ «Apología de la nación española contra las calumnias de los aristócratas franceses», *EC*, 6 abril 1822 (t. XV, n° 88), p. 258.

Los términos *regeneración* y *revolución* en dos sermones políticos del padre José Agostinho de Macedo (1821-1823)

MARÍA DE FÁTIMA SÁ E MELO FERREIRA
(CIES-ISCTE-IUL, Lisboa)

Introducción

José Agostinho de Macedo fue un eclesiástico portugués nacido en Beja, en 1761, y que falleció en Lisboa en 1831 durante el corto reinado de D. Miguel (1828-1832), un reinado que marcó el ascenso al poder del ultrarrealismo que él apoyó de modo entusiasta en sus escritos.

No constituye el objeto de este texto trazar la biografía de este controvertido sacerdote, predicador, escritor y publicista, firme defensor del absolutismo e incansable polemista, cuya indisciplina y vida irregular le llevaron a su expulsión de varios conventos de la orden de los Eremitas de San Agustín, donde había profesado a los 16 años y, finalmente, de la orden misma (en 1792) habiendo más tarde obtenido un breve de secularización. Nada de ello impidió el que se convirtiera en uno de los predicadores más famosos de su tiempo, ni que fuera elevado en 1802 a la categoría de *Pregador Régio*, justo después de la creación de este cargo del que vivió una buena parte de su existencia además de los réditos de sus escritos¹.

A pesar de su no desmentida fama como predicador, sus sermones representan una parte escasa de su extensa obra publicada, lo que ha sido explicado, a partir de testimonios brindados por él mismo por su capacidad de improvisación e inmensa memoria que le permitía afianzar su oratoria con el apoyo de citas bíblicas, de la historia antigua y moderna o de los padres de la Iglesia que la inundaban.

¹ La producción más sólida sobre la vida y obra de José Agostinho de Macedo se debe a ANDRADE, María Ivonne Ornellas de, *José Agostinho de Macedo. Um Iluminista Paradoxal* Vol.1, e *A Contra-Revolução em Português José Agostinho de Macedo*, Vol. 2, Lisboa, Colibri, 2001 y 2004. Recientemente se ha consagrado a este autor una interesante biografía: FERREIRA, Antonio Mega, *Macedo. Una biografía da infamia*, Edición por Sextante Editora, septiembre de 2011.

Habiendo hecho su entrada en el ambiente literario lisboeta al final del siglo XVIII y en el inicio del XIX, José Agostinho de Macedo vivió en las proximidades de figuras de primer orden de la vida cultural y política portuguesa, desde el poeta Bocage, de quien fue amigo aunque también adversario político y literario, a los periodistas Rocha Loureiro, José Liberato Freire de Carvalho y Pato Moniz, de quien solo sería enemigo acérrimo.

Macedo pertenece a una generación pospombalina marcada por la penetración de las ideas, si no iluministas, cuando menos racionalistas, a las que no fue del todo inmune. No resulta casual que el primer volumen del estudio más completo dedicado a su biografía y a su obra se titule *José Agostinho de Macedo. Um iluminista paradoxal*², dado que el entrecruzamiento de dos inspiraciones aparentemente contradictorias, la contrarrevolucionaria y la de inclinación racionalista vuelven su obra especialmente atractiva en tanto testigo de un tiempo complejo de transición entre el Portugal de finales del Antiguo Régimen, influenciado, si bien levemente, por las Luces, y el Portugal liberal en el que se organizará una oposición realista con una dinámica y una doctrina propiamente contrarrevolucionarias, en gran medida distantes de las prácticas y doctrinas que habían moldeado al régimen político precedente.

A pesar de la impronta racionalista que le condujo, durante las invasiones francesas a abominar de creencias como las de los *sebastianistas*³ contra quienes escribió con vehemencia, José Agostinho de Macedo perfiló, en esa misma coyuntura, tesis explícitamente antiilustradas, como las que se ponen de manifiesto en su famoso *Sermão contra o Filosofismo*, pronunciado en 1811. Es a él a quien se debe también una traducción precoz de la famosa obra del abate Barruel *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* que, impresa entre 1797 y 1799, se publicó en portugués en 1809⁴.

Quizás esta dualidad, así como la difícil coyuntura por la que atravesó el país a la altura de la primera revolución liberal que se inicia en Oporto en agosto de 1820, teniendo como elemento aglutinador la hostilidad a la presencia británica y el deseo vehemente de ver retornar al rey del Brasil expliquen, cuando menos en parte, el comportamiento, valorado como políticamente ambiguo de Macedo. En honor a la verdad, él no solo no se desmarcó del intento de promover por esta vía la “regeneración” del país, como a ella se asoció desde el principio, bien al enviar al gobierno provisional un proyecto de convocatoria de

² ANDRADE, Maria Ivonne Ornellas de, *op cit.*, Vol. 1.

³ Se llamó *Sebastianistas* a los adeptos a la antigua creencia en el regreso de D. Sebastián, el rey desaparecido en Marruecos a finales del siglo XVI, que habían recuperado un nuevo peso y una nueva visibilidad durante la ocupación napoleónica.

⁴ *O segredo revelado ou manifestação do systema dos pedreiros livres e illuminados, e sua influencia na fatal revolução franceza : obra extraída das mesmas para a historia do jacobinismo do Abade Barruel / publicada em portuguez para confusão dos impios, e cautéla dos verdadeiros amigos da religião, e da patria por José Agostinho de Macedo. Lisboa : Impressão Regia, 1809.*

las Cortes “a la antigua”, bien presentándose como candidato a diputado, pese a que modelos electorales parecidos a los que él defendía habían sido rechazados a favor del modelo de las *Cortes* españolas que habían aprobado la Constitución de 1812⁵.

En lugar de considerar esta aproximación al Trienio Liberal como una forma oportunista de utilización en beneficio personal de la nueva situación política, nos parece más útil ponerla en relación con la coyuntura dramática por la que pasaba el país, con el rey y la corte ausentes, con los ingleses ocupando los puestos clave de decisión en la regencia y el ejército y con la dinámica, que cada vez se antojaba más irreversible, de traslado del imperio al Brasil. Agostinho de Macedo estuvo lejos de ser el único adversario de la revolución para situarse en dicha coyuntura dentro de la heterogénea amalgama de quienes apoyaban un cambio en la situación del reino que implicaba una ruptura política con independencia del grado de profundidad de esa ruptura.

Sermones políticos

Los protagonistas del cambio intentaron evitar al máximo el término por el cual llegaría a ser conocido en el futuro, esto es, revolución. Como han destacado varios autores, los términos restauración y regeneración fueron mucho más usados por los liberales de 1820 para designar al movimiento que condujo a la convocatoria de las primeras *Cortes* liberales portuguesas, en vez de revolución⁶. De hecho, como observó Telmo Verdelho “revolución no es un término que abunde en los periódicos del 20 al 23. Se trataba de un legado francés, negativamente avalado por la violenta ocupación militar de la cual no habían transcurrido ni dos lustros. El vocablo se impondrá solamente, y con un tono ofensivo, en los diarios conservadores absolutistas”⁷.

No fue este el caso de José Agostinho de Macedo quien, como observaremos dentro de poco a través de sus sermones, no aplicó casi nunca el término revolución al movimiento iniciado en 1820, tanto durante el trienio revolucionario como tras la caída de la Constitución, en 1823.

En estos años turbulentos de 1820, José Agostinho de Macedo predicó en concreto dos sermones políticos, en unas circunstancias muy diferentes, pese a separarlos apenas dos años. Tanto el uno como el otro fueron predicados en momentos políticamente muy sensibles, y son ellos los que nos servirán de base para nuestro análisis. Los sermones aludidos son el *Sermão de Acção de Graças*

⁵ FERREIRA, António Mega, *op. cit.*, p. 103.

⁶ VERDELHO, Telmo dos Santos, *op. cit.*, p. 287. PROENÇA, Maria Cândida, *Primeira Regeneração 1820-1823. O conceito da experiência nacional*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990; VARGUES Maria Isabel Nobre, *A Aprendizagem da Cidadania em Portugal 1820-1823*, Coimbra, Ed. Minerva, 1997.

⁷ VERDELHO, Telmo dos Santos, *op. cit.*, p. 287.

pelo feliz Regresso de Sua Magestade, pronunciado en la iglesia de San Antonio en 1821, y el *Sermão de Acção de Graças pelo restabelecimento da Monarquia Independente*, que lo fue en la iglesia de Nuestra Señora de Gracia, en 1823, después de la caída de la Constitución⁸.

El objetivo de este trabajo será, pues, el de hacer un seguimiento de la construcción de un discurso político contrarrevolucionario de cuño religioso, explorando los usos de dos palabras clave de la vida política de la época, tales como regeneración y revolución, en los sermones políticos de un eclesiástico antiliberal de 1820 a 1823.

Calificar a los dos textos sujetos a análisis de “sermones políticos”, requiere, no obstante, de una explicación. El uso del calificativo “políticos” para designar a estas dos piezas de paranética ochocentista se justifica en base a dos motivos principales: en primer lugar, naturalmente, por su contenido mismo, es decir, por abordar temáticas relativas al gobierno y las instituciones, como los derechos soberanos y su legitimidad. Y en segundo lugar, porque fueron predicados en momentos de celebración de sucesos de notoria resonancia política o, incluso, exclusivamente políticos. En este último caso encontramos de forma muy clara, el *Sermão de Acção de Graças pelo restabelecimento da Monarquia Independente*, en tanto que el otro podemos inscribirla en la primera.

Ciertamente, el retorno del rey a Portugal, al término de catorce años de ausencia, obligado por la lógica misma de la revolución liberal que dio comienzo en Oporto y que se extendió no solo a Lisboa, sino también a varias provincias brasileñas fue un momento particularmente delicado de la coyuntura revolucionaria. Un momento en el que se enfrentaban directamente y por primera vez las *Cortes* constitucionales electas y el Soberano al que habían privado de una parte de sus poderes⁹.

Regeneración

Si regeneración fue el término utilizado con más frecuencia por los liberales durante los tres años del *vintismo* (1820-1823) para designar la nueva situación política, los adversarios del nuevo régimen recurrieron menos a él y cuando lo hicieron fue de un modo satírico y crítico, prefiriendo en su lugar el término revolución o el adjetivo revolucionario para designarla. José Agostinho de Ma-

⁸ *Sermão de Acção de Graças pelo Feliz Regresso de Sua Magestade Prégado na Real Casa de Stº António na Festividade Ordenada pelo Exmº Senado da Câmara , a 23 de Julho de 1821 por José Agostinho de Macedo, Presbytero Secular*, Lisboa, Na Typographia Rollandiana, 1821, 2ª edición.

Sermão de Acção de Graças pelo restabelecimento da Monarquia Independente, pregado na Igreja de Nossa Senhora da Graça na Festividade que fez o Senado da Câmara a 27 de Novembro de 1823, por José Agostinho de Macedo, Prégador d'El-REI Nosso Senhor, Lisboa , Imprensa da Rua Formosa nº 42, 1823.

⁹ ALEXANDRE, Valentim, *Os sentidos do imperio. Questão nacional e questão colonial na crise do antigo regime português*; Porto, Ed. Afrontamento, 1992, pp. 541-572.

cedo no formó parte, sin embargo, de este grupo. A decir verdad, el movimiento iniciado en Oporto que condujo a la primera convocatoria de *Cortes* constituyentes fue designado por él casi siempre como regeneración, no obstante haber sido usada esta palabra con tonos distintos que oscilaron entre la seriedad y la censura dependiendo del momento político en que las profirió.

En el sermón predicado con motivo del regreso de D. João VI a Portugal, en 1821, un sermón cuyo hilo conductor es la palabra providencia utilizada para referirse a los acontecimientos varios que a lo largo de la historia de Portugal sugieren, a su entender, la intervención divina en los destinos del reino, la última y más acabada de las cuales sería el regreso mismo del monarca, Agostinho de Macedo conjuga en seguida, ya en las primeras páginas, el verbo regenerar:

“Cuando la perfidia y el poder (de Napoleón), quisieron disolver la monarquía portuguesa, Dios salva al rey. Cuando la monarquía va a ser regenerada, Dios salva al rey y le conduce a firmar por sí mismo el pacto de nación. Se disuelve la monarquía, se salva el rey, se regenera la monarquía, la providencia nos trae al rey”¹⁰.

Ese mismo tópico será desarrollado a lo largo de todo el sermón acompañado por innumerables ejemplos tomados, bien de las Sagradas Escrituras y, en especial, del Antiguo Testamento, bien de la historia de Portugal, subrayando idéntica tesis: la regeneración que se halla en curso se verifica con el rey y, también, por mediación suya, una vez retornado providencialmente al reino.

La historia, bien reciente además, de la expansión napoleónica, de las invasiones de Portugal y del destino trágico de varios monarcas europeos, es invocada también para reforzar la noción del carácter providencial, tanto del regreso como del movimiento contrario, a cuyo desenlace se asiste en aquel momento: su retirada al Brasil que le libró del destino sombrío reservado a otros reyes y que salvó a la patria.

“Padre de la patria”, “rey por herencia” y “rey de providencia” son los calificativos con los que el predicador regio clasifica al soberano en el momento de su regreso a Portugal, debiendo hacerse notar en particular el uso de la expresión “padre de la patria” ya que la misma, en plural, “padres de la patria”, era usada habitualmente en aquella coyuntura por los liberales para referirse a los protagonistas de la revolución y a los diputados a las *Cortes* constituyentes.

Es verdad que la expresión fue objeto de un conflicto de apropiaciones en el periodo que media entre las invasiones francesas de Portugal (1807-1811), y el trienio liberal. Lo cierto es que, tal y como observó Fernando Catroga, si D. João fue reconocido como “Padre de la Patria” por los pueblos con ocasión de los levantamientos contra los franceses¹¹, la propuesta pronto hecha a las *Cor-*

¹⁰ MACEDO, José Agostinho de, *Sermão de Acção de Graças pelo feliz Regresso de Sua Magestade...*

¹¹ CATROGA, Fernando, “Os Pais da Pátria Liberal”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 8 (2008), pp. 235-280.

tes de declararlo así oficialmente, como resultado de su juramento, de las *Bases da Constituição*, en Río de Janeiro, no resultó aprobada. En el *vinetismo*, los “Padres de la Patria siguieron siendo exclusivamente los diputados y los autores del levantamiento que llevó a la revolución.

En las últimas páginas del sermón de acción de gracias por el regreso del rey, Agostinho de Macedo, después de una larga digresión por la historia de la monarquía portuguesa y, en particular, por los momentos de dificultad por los que había atravesado, presenta al monarca su diagnóstico de la situación del país echando mano de la conocida metáfora del cuerpo político:

“Desde hacía mucho tiempo el cuerpo político de la Nación había caído enfermo. El mal existía, y este mal debía poseer un origen y un motivo, pues el cuerpo civil es como el cuerpo físico [...] se alteran y corrompen las costumbres, bien con los usos y sentimientos extraños introducidos en la Nación, bien con la fuerza de los ejemplos y novedad de las ideas y, lo que todavía es más poderoso, con el desprecio u olvido de los deberes sacrosantos de la moral cristiana”. “Desgracia económica”, “yerros administrativos” son razones aducidas para el momento que atraviesa el país, si bien la “inmoralidad” sigue siendo la más invocada:

“La inmoralidad es el germen destructivo de todas las sociedades humanas y de aquí procede la lastimosa ruina de todos los imperios: son necesarias leyes nuevas que sustenten la pureza de las costumbres, y son precisas costumbres que mantengan el vigor de las leyes”. Por tales razones el predicador regió estima que se torna necesario el “regresar al origen de la monarquía o constituirnos en ese punto central y, por medio de un nuevo Pacto, venir en auxilio del decadente edificio de la Nación [...]”.

Razonando que, puesto que la religión cristiana es la ley más perfecta que existe en la tierra, no se debe de separar la política de la religión, José Agostinho de Macedo declara que aquella es la base del nuevo “pacto nacional”. Haciendo equivalentes regeneración y reforma, sostiene que debe ser realizada utilizando los mismos medios por los que se había constituido el primer pacto, la libertad: “Este es el nuevo grito de los Padres de la Patria [...] somos libres”.

En esa libertad en la que, según él, resuena el eco de las cortes de Lamego¹², todos los poderes, legislativo, ejecutivo y judicial, deben equilibrarse. Y Agostinho de Macedo va más lejos al afirmar que [de] aquella “proclamada libertad civil” se derivó la acción más propia y natural de todo el pueblo: ¡hagámos las leyes!”, máxima que considera “tan antigua como el Reino”, y no una novedad de la nueva situación política.

¹² *Cortes* de Lamego: reunión supuestamente celebrada entre 1139 y 1143 de Afonso Henriques con la nobleza, el clero y los representantes de los concejos, en la que habría sido elegido como primer rey de Portugal, y donde se habrían aprobado las leyes que regulaban la sucesión en el reino. Uno de los mitos fundadores hasta el siglo XIX en que el historiador Alexandre Herculano demostró que las tales *Cortes* nunca habían tenido lugar.

La retórica de Macedo va a conducir a partir de aquí a sus lectores (del mismo modo que lo hizo con los que, en su momento, asistieron al sermón) a la única conclusión posible: la libertad de hoy es la misma que la de antaño “con la diferencia en proporción de las Luces del siglo y de los conocimientos en materia de Derecho Natural y de Derecho Público, porque una Constitución no es sino un código que aúna ambos derechos”.

Así como el primer rey de Portugal había firmado el “pacto primitivo” ratificado por las cortes de Lamego a las que asistió, ahora era necesario también que D. João VI “asistiera en Lisboa al complemento de esa gran obra de la Regeneración”. Una regeneración que renovaba el pacto establecido entre el rey y sus súbditos en presencia de las *Cortes*, tal y como presuntamente había sucedido con D. Afonso Henriques en Lamego en el siglo XII.

Mientras tanto y, aunque reactualice la doctrina pactista aplicándola sin vacilación a una situación del todo distinta de la que invoca como originaria (tal y como se hizo en coyunturas más o menos similares, en casi todo el mundo iberoamericano), José Agostinho de Macedo no deja de atribuir al rey, del mismo modo que lo habían hecho las *Cortes* constituyentes, exclusivamente el poder ejecutivo refiriéndose entre tanto al legislativo como el de aquellos que “por la comunicación de la luz del mismo Dios, hacen las leyes”. Apelando más tarde al cumplimiento de sus deberes “como ciudadanos y, luego, súbditos voluntarios de rey tan justo [...]”, concluía dirigiéndose al rey:

“La Patria, materializada en sus representantes espera de Vos, Señor, el complemento de su gloria, la Santa Religión que vos estimáis aún más que vuestra corona, de vos espera su lustre y esplendor”.

Las últimas palabras del sermón nos dejan un mensaje muy claro: “No separar el amor a la religión del amor a la patria”. En él, el término revolución no se utilizó nunca.

Regeneración y revolución

Alrededor de dos años más tarde, el 27 de noviembre de 1823, después de la restauración del absolutismo por el infante D. Miguel¹³ en el episodio conocido como la *Vilafrancada* que tuvo lugar en mayo de ese mismo año, José Agostinho de Macedo predica un nuevo sermón de acción de gracias, esta vez por el

¹³ D. Miguel, segundo hijo de D. João y de su esposa, Dña. Carlota Joaquina de Borbón, encabezó en 1823 un golpe militar contra el primer régimen constitucional, la *Vilafrancada*, provocando su ruina en mayo de 1823. Como su madre llegaría a convertirse en la líder de los absolutistas y pretendiente al trono contra su sobrina, Dña. Maria da Gloria. Subió al trono en 1828 y gobernó hasta 1834 en que fue depuesto y expulsado del reino tras la derrota de su ejército en la guerra civil de 1832-34 librada contra los liberales, mandados por su hermano D. Pedro, exemperador del Brasil, y sus partidarios.

restablecimiento de la “Monarquía independiente”, con ocasión de la festividad que hizo el Senado de la Cámara¹⁴ de Lisboa.

Pronto, en el mismo prólogo, la providencia divina es evocada una vez más como el principal motor de la historia y responsable de la suerte de los imperios; por eso mismo se considera que los reyes, sus “corazones, vida y soberanía” están “colocados en las manos del mismo Dios porque no hay poder, autoridad, dominio o Majestad que no proceda de Dios aún cuando tal aserto no concuerde con la “vana y orgullosa Filosofía del siglo”.

La intervención de Dios sobre las monarquías viene ilustrada con el cuidado que demostró tener para con el pueblo judío al que llamó suyo y que él, propiamente, constituyó:

“Fue Dios quien lo constituyó dándole la Ley primordial, porque los hombres podrán agitarse, revolverse o entrar en revolución, pero no podrán nunca constituirse, al ser esa acción prerrogativa de Dios [...]”.

Comparando la situación del pueblo judío que sufrió por la infracción de la ley que le había sido dada, con la de Portugal cuando “la hidra fatal de las revoluciones”¹⁵ y de las conspiraciones ha vomitado su veneno sobre este imperio”, el predicador estima que se volvió entonces verdaderamente claro el “inmediato dominio de la Providencia que salva a la Nación y salva al Rey, regenerando a la Nación para una esperanza de felicidad perfecta, asentando su trono el rey en las bases de la independencia y en las verdaderas atribuciones de la Soberanía”. Pese a que la cita pueda parecer ambigua, José Agostinho de Macedo deja bien claro, un poco más adelante, el acontecimiento al que se refiere al afirmar:

“Vamos a reconocer en el motivo de agradecimiento que le damos a Dios, la verdad que os anuncio, [...] se quebraron las cadenas de nuestra esclavitud y somos libres”. Para el predicador real la restauración del absolutismo había restaurado también la libertad.

Toda esta parte ilustra bien un procedimiento que se popularizará en los escritos contrarrevolucionarios y sobre el que varios autores han atraído ya la atención: el de la captura y uso “oportunistamente” de expresiones y tópicos del discurso político liberal¹⁶.

La invocación a la libertad y la referencia a la “quiebra de las cadenas de la esclavitud” son tópicos ilustrativos ya que los escritos y la oratoria de los constitucionales se refieren con frecuencia al Antiguo Régimen, cuando las nuevas instituciones y los nuevos derechos no existían, como una época de servidum-

¹⁴ *Sermão de Acção de Graças pelo restabelecimento da Monarquia Independente (...)*

¹⁵ Sobre esta designación y sobre la naturaleza apocalíptica del discurso contrarrevolucionario, véase RAMÓN SOLÁNS, Francisco Javier, La hidra revolucionaria. Apocalipsis y antiliberalismo en la España del primer tercio del siglo XIX”, *Hispania*, 77/256 (2017) pp. 471-496.

¹⁶ LOUSADA, María Alexandre, *O Miguelismo (1828-1834). O Discurso Político e o Apoio da Nobreza Titulada*, Lisboa, PAPCC, FLUL; 1987.

bre. Para completar este juego de espejos invertido entre libertad, y servidumbre o esclavitud, José Agostinho de Macedo agrega:

“Esta libertad y verdadera regeneración que conseguimos es el mayor beneficio que recibimos de las manos de Dios (...)”. La regeneración, tan nombrada y evocada por los liberales no era verdadera, sí que lo era en cambio la actual regeneración, la que se producía con el retorno al absolutismo.

A lo largo del sermón el autor pone retóricamente en paralelo los desastres naturales y los desastres humanos evocando, en el primer caso, inundaciones, terremotos y pestes y, en el segundo, los males que asuelan a las sociedades por la acción humana, el primero de los cuales es la guerra. La guerra, ese “flagelo”, “túmulos universal de la humanidad”. De las guerras del Imperio Romano a las cruzadas, Agostinho de Macedo sobrevuela la historia de Europa y llega a Napoleón, lo que le faculta para pasar a revisar otro mal que considera mayor que las guerras: las revoluciones. Las revoluciones, el “germen más profundo de las guerras”, “ruina de los Imperios” y “sepulcro de las Naciones”. En el caso de las revoluciones, de todos modos, no se especifican en concreto, excepto una que supera a todas las demás:

“La Revolución Francesa he aquí aquella bomba que, reventando en medio de las sociedades y despidiendo por todas partes mortífera metralla, llevó el trastorno y la desolación a todos los pueblos”.

La Revolución Francesa es considerada como única dado que “todas las revoluciones que han trastornado la tierra por tantos y tantos siglos carecieron de los motivos, los instrumentos y los fines que tuvo la Revolución Francesa [...]”. Uniendo por primera vez los dos términos, regeneración y revolución, Agostinho de Macedo la considera, por otro lado, un “modelo exactísimo de la llamada Regeneración de Portugal”.

Una teoría de las revoluciones es brevemente ampliada a continuación para hacer entender mejor la especificidad de la Revolución Francesa. Cambios de soberanos, olvidando incluso el principio de la “legitimidad hereditaria”, tal y como se vio muchas veces en Roma y en el Imperio Romano de Oriente, fueron vistos a lo largo de la historia. Se las debe llamar más “conspiraciones” que revoluciones pues se trata tan solo del cambio de un gobernante o de una dinastía y se mantiene “intacta e inviolable la primitiva constitución o ley fundamental del Estado”. Los ejemplos de estas conspiraciones son múltiples y van desde la guerra de Sucesión de España a la guerra de Flandes. La gran diferencia reside en el hecho de que en estos conflictos se procuró “a hierro y fuego dar un nuevo Señor a un país pero nunca una nueva constitución [...]. Incluso en la Gran Bretaña de Cromwell se había respetado la Carta Magna. Pero no fue ésta “la índole” de la Revolución Francesa: “sus miras y fines fueron la desorganización completa de todos los elementos de la Religión, de la Soberanía y de la Sociedad [...] y levantar sobre sus destrozos el quimérico Trono de la igualdad

y de la libertad proscribiendo y eliminando todas las leyes fundamentales gracias por cuya observancia se perpetuaban las sociedades humanas”.

Lo que ocurrió en Portugal fue una “copia vergonzosa de la Revolución Francesa misma para que entre nosotros las mismas causas produjeran idénticos efectos”.

Y José Agostinho de Macedo agrega que el contagio se generalizó y se sintió por igual en España, en Nápoles y en Cerdeña, anticipando así la percepción de Almeida Garrett sobre las revoluciones de 1820 en el Sur de Europa, enfocadas como un movimiento de conjunto y de características comunes¹⁷.

Retornando en seguida a la historia portuguesa, el predicador pasa a defender la idea de que la revolución era un fenómeno no solo inédito en Portugal, sino extraño al modo de ser de los portugueses, que podían conspirar, pero nunca “revolucionarse”.

El ejemplo que evoca es el de la independencia de la monarquía española en 1640, justificada no solo por la legitimidad de la Casa de Braganza sino, sobre todo, por haber conservado intacto “el sagrado depósito de la Ley primordial o Constitución política de la monarquía hereditaria”.

Comparando por extenso a los portugueses con los judíos, el pueblo elegido por Dios al que se asemejan por la predilección que les otorga la divinidad, pasa a recorrer en detalle los variados ejemplos de la historia de Portugal que confirman la intervención divina, desde Afonso Henriques del que la Nación recibe: “aquella ley primordial que no es sino la inspiración de la naturaleza sancionada por la religión”.

Aparte de la acción de la providencia, el hilo conductor del relato es, claramente en ambos sermones, la cuestión de la “ley primordial” que el predicador designa de varias maneras, denominándola también, por ejemplo, la “Ley radical o fundamental de Lamego”.

A las Cortes de Lamego siguen otras, como las de Montemor-o-Novo que en el siglo XVI sancionaron la subida al trono de D. Manuel, sin que la ley primordial se viera afectada. Y una vez llegada la fase de la Unión Ibérica, en 1580, en la que el predicador solo vislumbra prejuicios para Portugal, subraya una vez más la profunda diferencia entre la restauración de la independencia en 1640 y la pretendida restauración de 1820.

Al terminar el ciclo, por el que pasa rápidamente, de las invasiones extranjeras en Europa, que van desde las de los sarracenos a las de Gustavo Adolfo de Suecia, José Agostinho de Macedo presenta también como únicas las de Napoleón, el “mayor flagelo de la ira divina en estos últimos y calamitosos tiempos nuestros”.

¹⁷ GARRETT, João Baptista de Almeida, *Portugal na Balança da Europa*, (1830), Lisboa, Livros Horizonte, s/f.

Napoleón, un hombre que se unió a la Revolución Francesa “para provocar una lluvia de estragos, desolación y ruina en el seno de todas las sociedades humanas” y que era, indudablemente, “el hijo de la revolución”. Alabando a la Gran Bretaña, nación generosa por cuyo intermedio Dios obró el milagro de la recuperación de “nuestra libertad”, José Agostinho de Macedo reflexiona sobre la gran deuda que Portugal contrajo con aquel país en varios momentos de su historia para así reforzar su tesis principal, esto es, la de que el flagelo napoleónico llegó a Portugal como “un incendio devastador”, trayendo consigo el “frenesí de las regeneraciones”, proyecto ideado por “una equivocada y antirreligiosa filosofía” cuyo objetivo era “socavar los tronos” y establecer el ateísmo.

Las consecuencias para el país de este “frenesí de las regeneraciones” que duró tres años resultaron muy gravosas, y el autor se vale de las conocidas metáforas de las fuerzas de la naturaleza en convulsión para ilustrarlas, comparándolas en este caso con “volcanes, llamaradas e inundaciones”. Con todo, después de esta retórica apocalíptica¹⁸, se aportan varios ejemplos concretos de los males traídos a Portugal por la regeneración: “se subleva, se alucina y se separa el inmenso Brasil”, se marchitan el comercio, la industria y la navegación y, por añadidura, “se ahoga el Derecho sagrado de propiedad”.

Proliferación de “escritos impíos”, abandono de las costumbres de los antiguos y de la moralidad y escarnio de la religión, característicos de aquellos tiempos, se vieron coronados por la supresión del “Pacto primordial, cuyo fundamento es la monarquía independiente, absoluta y hereditaria” y la “quimera política de los tres poderes” vino a sustituir a los tres estados.

Estaba claro lo que se pretendía: “animados por los principios democráticos, que son como los elementos de las Revoluciones, establézcase una verdadera democracia, y como este salto sería insoportable para el Pueblo portugués [...] que surja un rey entre el poder legislativo y el judicial”.

La figura real como garante del poder ejecutivo que la regeneración había querido conservar era el resultante de que Portugal y sus extensas conquistas no podrían ser sino un Estado monárquico. Ahora bien, la monarquía constitucional encerraba en sí misma una enorme paradoja: si la voluntad popular que es soberana tendrá solamente un único vasallo y ese único vasallo será el propio rey.

Las *Cortes*, en su antigua configuración, los tres antiguos cuerpos del Estado cuya convocatoria era la primera atribución de la monarquía, son muy diferentes de la “tumultuosa e ilegal reunión de demagogos” de la que observa que providencialmente fue excluido, haciendo referencia así, por primera y última vez a su antigua candidatura a diputado.

¹⁸ RAMÓN SOLÁNS, Francisco Javier, *op. cit.*

Regeneración política y regeneración moral

Los males que asolaron a la nación fueron permitidos por Dios. Pero si Él lo permitió fue para convertirlos en un bien, y ese bien fue el de la restauración del “Trono independiente”. Todos esos males y la conmoción del edificio social nacieron de la regeneración política o, mejor, según puntualiza el predicador regio, de aquello que “la desorganizadora Filosofía conoce como Regeneración Política”. Esbozando en pocas palabras una definición retórica y alegórica del concepto de regeneración, afirma:

“Regeneración política, insidioso y ruinoso proyecto con el que la impiedad trató de darle una nueva faz al Mundo, nuevas Leyes a los hombres, nuevos ataques a la Religión [...]. Regeneración política: machete aplicado a las raíces del árbol social para arrancar y destruir todo. Regeneración política, venda funesta con la que se taparon los ojos de tantos incautos [...] Regeneración política, ciega y hondísima vorágine en la que se precipitan y sumergen los Tronos, Altares, costumbres, Soberanía, independencia, libertad, riquezas y representación de todos los pueblos”.

A esta regeneración política de la que Dios libró a los portugueses con la caída del régimen constitucional, José Agostinho de Macedo va a contraponer una “Regeneración moral de todas las clases de la Monarquía” que enumera de forma cuidadosa empezando por los “Grandes del reino” porque Monarquía y Nobleza son inseparables. Y el predicador interpela aquí directamente a los nobles exhortándoles a seguir el ejemplo de sus antepasados y a hacer oídos sordos a las nuevas doctrinas so pena de cavar su propia sepultura dado que “el exterminio de vuestra clase es una de las primeras promesas de la Revolución política”. Apela a la regeneración moral de dicha clase sin la cual “no se remedian los destrozos de la política”.

Vienen a continuación los eclesiásticos, “de todas las clases”, regulares y seculares que son invitados también a su “regeneración” para mejor guiar e instruir a los pueblos que los toman como modelos de sus acciones.

El ejército es también citado y enfocado como estando compuesto por los “hijos primogénitos de la Nación”, sustento de la soberanía e independencia. Le llama también a combatir siempre en defensa de la religión y del trono y a no dejar penetrar la seducción entre sus filas puesto que “los Revolucionarios solo os quieren en tanto en cuanto os consideran necesarios para afirmarse en su dominación y aplastar a los Pueblos”. Curiosamente, el eclesiástico no apela a la regeneración de este grupo, afirmando tan solo que “mientras exista un soldado portugués existirá el Altar, el Trono, la Honra y la Victoria”.

Los “guardianes y ejecutores de las Leyes que [...] tienen en sus manos la espada de la Justicia” son invocados en seguida, y se les recuerda que “sobre sus cabezas pende la espada de la justicia de Dios”. Sin ellos no podría haber

una sociedad perfecta, pero José Agostinho de Macedo les desafía a ser verdaderos sabios para ser verdaderamente rectos.

El mayor entusiasmo en la llamada al combate contra las revoluciones y el ateísmo viene, no obstante, expresado cuando, dando un testimonio involuntario de la coyuntura reciente, el padre apela a los jóvenes, a la “Mocedad portuguesa, esperanza y consuelo de la Patria” que en el futuro llegará “a ocupar todos los puestos”. Esa juventud es, muy claramente, la juventud académica a la que el predicador recuerda que “todas las ciencias del mundo no valen lo que una virtud” y que “uno no debe ir al centro de los conocimientos y al magisterio de las luces para adquirir ilustración y perder la inocencia”.

Dando testimonio de la penetración de las nuevas ideas entre los jóvenes estudiantes, el predicador afirma de forma inesperada, como quien evoca “el espíritu de los tiempos”:

“No hay un solo joven que al finalizar los estudios de primer año en una Universidad no vuelva a la casa paterna convencido de que puede hacer dos cosas: una Constitución y un Mundo. La de su país no le agrada y la arquitectura del mundo no le satisface”.

Por ello, y refiriéndose a la necesidad de reforma que experimentan algunas Universidades en el extranjero, formula un voto para que “en nuestra Universidad algún día se pudiera todavía gravar esta inscripción –Medicina del Alma– y que allí se corrigiera más el corazón de lo que se ilustrara en espíritu”.

Finalmente, surge una llamada al pueblo, al pueblo portugués de toda condición, pidiéndole que de las gracias a Dios por no haberse escrito con sangre “la sentencia de nuestra libertad, y exhortándole a oír la voz del Cielo en los resultados de la regeneración política a la que califica de “sacrílega”, y a obedecer a Dios y al rey porque “no existe Ciencia, ni Prudencia ni Majestad ni hay Soberanía que no provenga directamente de Dios”.

Conclusión

Al observar el uso de los términos revolución y regeneración en estos dos sermones del padre José Agostinho de Macedo y el modo como se relacionan el uno con el otro y con otros términos del mismo campo semántico, pueden proponerse algunas conclusiones provisionales.

La primera remite a la mucho mayor frecuencia con que el término regeneración es usado, en comparación con el de revolución. A decir verdad, en el primer sermón, predicado en pleno período revolucionario con ocasión del regreso del rey a Portugal, la palabra revolución es omitida totalmente y José Agostinho de Macedo se vale tan solo del término regeneración para designar el cambio político que de manera inequívoca se halla en curso. El hecho en sí mismo nada tiene de extraordinario confirmando lo que Telmo Verdelho llamó “el éxito político de la palabra

regeneración” en el trienio liberal que valoró como sorprendente, lamentando que la historiografía haya concedido escasa atención a esta palabra “que el *vinatismo* celosamente escogió para autodefinirse”¹⁹.

En realidad, lo que sorprende más en el primer sermón analizado no es la frecuencia de su uso, sino más bien el modo neutro con que del autor la utiliza. El término regeneración no es utilizado todavía como formando parte de “un vocabulario maldito”²⁰, al revés de lo que ocurrirá en el sermón de 1823, posterior a la deposición del régimen constitucional, pero tampoco se lo dota nunca de una connotación positiva. Se reclama sobre todo la atención para que la regeneración en curso refunde el pacto social o nacional, expresión, ésta, de inspiración igualmente liberal y a la que el autor con frecuencia recurre.

La tesis principal es, sin embargo, la importancia de la presencia del rey para que dicha refundación no solo tenga lugar, sino que tenga consecuencias y permita la equiparación de ese pacto al “pacto primordial” establecido con el primer rey de Portugal en las míticas *Cortes* de Lamego. Este nuevo pacto se hizo necesario por la “desgracia económica”, por los “fallos administrativos” y, sobre todo, por las malas costumbres y la inmoralidad, “germen destructor de todas las asociaciones humanas”. Se imponían como necesarias, así, “nuevas Leyes” y “nuevas instituciones” que sustentaran “la pureza de las costumbres”. Afirmándose luego, empero, que es Cristo el verdadero legislador que hace de la “Religión Católica una de las bases del Nuevo Pacto Nacional en el que vamos a entrar”. La reforma de la monarquía se llevará a cabo recurriendo a los mismos medios por los que fue constituida y organizada: en libertad, una libertad tan antigua como el reino donde, desde su fundación, el pueblo legisla a través de sus representantes.

Pese a esa antiquísima facultad de la nación, esa misma nación demanda una cabeza pues colectivamente es un cuerpo. Esa cabeza es el rey, ahora de vuelta, a imagen de lo que fuera Afonso Henriques cuando su fundación. La libertad de hoy es la misma que la del pasado, y la constitución, similar a la que resultó “de aquel Contrato Político” suscrito en Lamego en el siglo XII. Por eso se requería la presencia del rey en Portugal, y por eso la Providencia lo trajo al reino. Tal como aconteciera siglos antes, era necesario que el rey “asistiera también al complemento de esta gran Obra de Regeneración”. La persona del rey es considerada sagrada y depositaria del “formidable poder ejecutivo de las Leyes”, y se subraya que quienes hacen esas mismas leyes lo verifican “por la comunicación de la Luz del mismo Dios”.

¹⁹ VERDELHO, Telmo dos Santos, *As Palavras e as Ideias da Revolução Liberal de 1820*, p. 292.

²⁰ *Ibidem*, p. 293. Sobre esta cuestión del nuevo léxico político y de su recepción en los medios contrarrevolucionarios resulta indispensable la reciente edición de la obra de THJULE, Lorenzo Ignacio, *Nuevo Vocabulario Filosófico-Democrático indispensable para todos los que deseen entender la nueva lengua revolucionaria*, Edición y estudio preliminar de Gonzalo CAPELLÁN de MIGUEL, Cilengua, Fundación San Millán de la Cogolla, 2017.

Queda claro así que el término regeneración, empleado por los liberales como autorreferencia del movimiento que rompía con el Antiguo Régimen, podía ser usado de manera distinta, no como un sustantivo que denotara ruptura, sino más bien continuidad, una continuidad solo momentáneamente interrumpida y que la Providencia se encargaba de devolver a su origen. Siendo dicho origen un pacto primordial, base de lo que ha sido llamado constitucionalismo histórico.

Pese a que el predicador no use en su primer sermón el término revolución, el concepto regeneración no es usado aquí para reemplazarlo de forma más suave, como lo será por los constitucionales. La regeneración evocada en el sermón de acción de gracias por el regreso del rey se acerca mucho más a la noción de reforma, término que el autor a veces utiliza como sinónimo, y no de una ruptura revolucionaria de la que hubiera de salir lo nuevo.

Neutro en el sermón de 1821, el término regeneración asume significados muy diferentes en el de 1823. En éste se contraponen dos regeneraciones distintas, una negativa y otra positiva. La negativa es designada como “regeneración política” y es considerada nefasta por dos razones: la primera y más genérica se refiere a haber tomado como modelo a la Revolución Francesa; la segunda, a aspectos más concretos, incluye efectos como la separación del Brasil y el declinar del comercio y de la industria pero también la proliferación de escritos impíos y el decaimiento de la moralidad y las buenas costumbres. A ella se contraponen la “regeneración moral” que el ocaso de la “regeneración política” no solo permite sino que la exige y a la cual son convocadas, como ya vimos, todas las clases que componen el reino.

Si el término revolución e, incluso, el adjetivo revolucionario son, comparativamente con el de generación, mucho menos usados, lo son también de un modo muy particular. Sin duda alguna, la gran referencia es la Revolución Francesa y no el cambio político de 1820, que nunca fue denominado de esta manera. Esa revolución, distinta a las demás revoluciones que el mundo había conocido, aquellas en las que tan solo fueron sustituidos unos monarcas por otros o unas dinastías por otras parece, por sí sola y por los maleficios que se le atribuyen, ser la única que merece realmente ese epíteto. A los restantes acontecimientos que trajeron cambios políticos en los Estados no se les debe dar ese nombre que parece deber reservarse en exclusiva a los sucesos de Francia. Conspiraciones, restauraciones, como en el caso de la restauración portuguesa de 1640, son términos más apropiados. La Revolución Francesa inaugura de hecho un nuevo tiempo, imbuido de “principios democráticos”, donde se lleva a cabo “la desorganización total de todos los elementos de la Religión, de la Soberanía y de la Sociedad [...]” y donde se aspira “a levantar sobre sus estragos el quimérico Trono de la libertad y de la igualdad proscribiendo y eliminando todas las Leyes fundamentales por cuya observancia se perpetuaban las sociedades humanas”.

Todo eso era no solamente quimérico sino, por lo demás, inadecuado para Portugal en donde incluso la libertad y la capacidad del pueblo para hacer leyes a través de sus representantes estaban ya inscritas en el pacto social “primordial” establecido en las *Cortes* de Lamego. Portugal no necesitaba de “regeneraciones políticas” y, mucho menos, de revoluciones, extrañas a la índole del pueblo portugués. Solo precisaba de “una regeneración moral” de todas las clases, apoyada en los valores de la religión y de la monarquía. Comenzaban así a esbozarse los grandes tópicos del discurso contrarrevolucionario, en este caso todavía en su versión moderada, que habían de ser glosados en años posteriores en una forma más agresiva y violenta, entre otros por el propio José Agostinho de Macedo.

En los años siguientes, el término revolución se proveería de una nueva dinámica, mientras que el de regeneración perdería aliento²¹. Este último renacería en 1851 para designar el compromiso entre los liberales exaltados y los moderados, acordado en aras de las “mejoras materiales” y de la reconciliación política. Provisto de nuevos significados, serviría, incluso, para designar una nueva época histórica, la *Regeneração*, es decir, los cerca de cuarenta años de vigencia de la monarquía constitucional, entre 1851 y 1890-91, colocados bajo el auspicio de la pacificación política.

²¹ Sobre el concepto de revolución en Portugal véase FERREIRA, Fátima Sá e Melo, “O conceito de revolução na história dos conceitos : um percurso em Portugal, 1750-1870”, en PEREIRA, Miriam Halpern, CARVALHO, José Murilo de, VAZ, Maria João, RIBEIRO, Gladys Sabina, *Linguagens e Fronteiras do Poder*, Lisboa, Centro de História Contemporânea Portuguesa, ISCTE-IUL, 2012, pp. 79-96, texto elaborado en el ámbito del proyecto *Iberconceptos* y parcialmente publicado también en FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (Org.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano (Iberconceptos II)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, 11 vols.

La nunciatura de Giustiniani entre la revolución y la contrarrevolución (1820-1827)

MAXIMILIANO BARRIO GOZALO
(Instituto Español de Historia Eclesiástica de Roma)

La nunciatura de Giacomo Giustiniani abarca el decenio 1817-1827 y se enmarca en un contexto en el que, tanto en Roma como en Madrid, se respiran aires de reacción. Cuando fue nombrado nuncio, ocupaba el trono pontificio Pío VII (1800-1823) y dirigía la política exterior el cardenal Consalvi, que años más tarde los acusaron de simpatizar con los liberales, aunque no es cierto. Es verdad que el papa nunca firmó un documento que condenase el régimen liberal y en la homilía que dirigió a sus diocesanos de Imola en la Navidad de 1797, con motivo de la anexión de las Legaciones a la República Cisalpina, afirmó que la forma democrática de gobierno no contradecía ni repugnaba al Evangelio. Pero este texto debe ser interpretado como una obra de circunstancias políticas y como un intento de elaboración de una teología política cristiana en una época revolucionaria¹.

Pío VII, que había sido elegido papa en el cónclave que se celebró en Venecia en 1800, designó secretario de Estado a monseñor Consalvi y le creó cardenal. Consalvi, que había actuado con prudente habilidad tanto en el ámbito eclesiástico como en el civil, revestido con la dignidad de la púrpura y el cargo de secretario de un Papa que apenas conocía el ambiente romano pudo influir en la dirección de la política de la Santa Sede, hasta el punto de ser considerado el alma de su pontificado². Para ello contó con el apoyo de los cardenales «políticos» que transigían con ciertas novedades del mundo moderno o, al menos, no se oponían a ellas, siempre que no pusieran en peligro los principios de la religión y los derechos de la Iglesia. Se podría decir que, tanto el Papa como su secretario, aunque preferían el absolutismo, eran pragmáticos y su política se puede definir de realismo político; es decir, firmeza en los principios y adapta-

¹ BOUTRY, Philippe, «Pío VII (Barnaba Chiaramonti)», en LEVILLAIN, Philippe (dir.), *Dizionario Storico del Papato*, Roma, Bompiani, 1996, p. 1151.

² NASALLI, Mario (ed.), *Memorie del Cardinale Ercole Consalvi*, Roma, 1950, p. IX.

ción a las circunstancias³. Cuando Pío VII volvió a Roma en 1814, después de estar exiliado cinco años por Napoleón, la restauración interna que inició el cardenal Pacca en los Estados pontificios y continuó Consalvi con una orientación conservadora de matiz ilustrado, chocó con una doble resistencia: la Sociedad secreta de los carbonarios, que fue condenada en 1821, y los miembros más intransigentes de la Curia y del Sacro Colegio que exigían una restauración total de la Iglesia y el Estado. Estas diferencias fueron creando un ambiente cada vez más hostil contra Consalvi, que le produjo cierto aislamiento en los últimos años de Pío VII y fue preludio de las futuras revanchas del partido celante cuando León XII subió al solio pontificio en septiembre de 1823⁴.

Por su parte, el nuncio Giustiniani, aunque se había integrado en el clima conservador y reaccionario de la Corte española, cuando se restableció la Constitución en 1820 acató la nueva situación, pero luego se convirtió en un duro fustigador de la política reformista del gobierno constitucional. Por eso no extraña que, cuando cayó el gobierno liberal por la invasión de los *Cien mil hijos de San Luis* y triunfó la reacción⁵, las sospechas y denuncias contra los liberales se convirtieran en formal acusación, y no tuvo escrúpulos en colaborar con el gobierno absolutista para acusar, perseguir y amenazar con la deposición a los obispos que habían colaborado con el sistema constitucional⁶.

En su nunciatura se pueden diferenciar tres periodos: el primero de armonía, desde que llega a Madrid en el verano de 1817 hasta marzo de 1820; el segundo de impotencia, que abarca los años del Trienio; y el tercero de desengaño y frustración, desde el verano de 1823 hasta 1827 en que vuelve a Roma. Los despachos más ricos, desde el punto de vista histórico, son los que escribe durante el Trienio y en los dos primeros años de la restauración; los demás se limitan informar de los negocios de oficio: obispos nombrados por el rey, defensa de la inmunidad eclesiástica, etc. Sin embargo llama la atención la escasa utilización de esta fuente documental por los historiadores que se han ocupado de este periodo, si exceptuamos a Manuel Revuelta, Manuel Teruel y al que suscribe estas páginas, respecto al Trienio, y Alonso Tejada al estudiar el ocaso de la Inquisición⁷, pues

³ REGOLI, Roberto, *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa*, Roma, Università Gregoriana, 2006; y «La storiografia consalviana», en *Atti del Convegno: Cardinale Consalvi, 250 anni dalla nascita*, Trieste, 2008, pp. 31-70 (Monográfico de *Neoclassico. Semestrale di Arti e Storia*, 30, 2008).

⁴ ROVERI, Alessandro, *La Santa Sede tra Rivoluzione franceses e Restaurazione. Il cardinale Consalvi, 1813-1815*, Firenze, La Nuova Italia, 1974; y PETROCCHI, Massimo, *La Restaurazione romana (1815-1823)*, Firenze, Le Monnier, 1943.

⁵ LA PARRA, Emilio, *Los Cien mil hijos de San Luis. El ocaso del primer impulso liberal en España*, Madrid, Síntesis, 2007.

⁶ BONECHI, Simone, «Giustiniani, Giacomo», en *Dizionario biografico degli italiani* (en adelante *DBI*), 57, Roma, Treccani, 2001, pp. 334-338.

⁷ REVUELTA, Manuel, *La política religiosa de los liberales en el siglo XIX. El Trienio constitucional*, Madrid, CSIC, 1973; TERUEL, Manuel, *Obispos liberales. La utopía de un proyecto (1820-1823)*, Lleida, Milenium, 1996; BARRIO GOZALO, Maximiliano, *La Santa Sede y los obispos españoles en el Trienio Liberal (1820-1823)*, Roma, Iglesia Nacional Española, 2015; ALONSO

las tres obras más importantes que se han publicado en los primeros años del presente siglo sobre la restauración aportan mucha luz sobre un periodo tan complejo y poco conocido, pero solo de forma indirecta hacen alguna mención a los despachos del nuncio⁸. Aunque en esta documentación hay mucha información de carácter político-religioso, en esta colaboración me voy a limitar a ofrecer una visión general de la postura del nuncio ante la revolución y la contrarrevolución que se lleva a cabo con la restauración de la monarquía absoluta, anteponiendo una breve reseña biográfica del representante pontificio.

1. Reseña biográfica

Giacomo Giustiniani nació en Roma en 1769 en el seno de una familia noble, su padre era el príncipe Benedetto y su madre la irlandesa Cecilia Mahony. Después de estudiar en el Colegio Urbano y de Propaganda Fide, se ordenó de menores y se matriculó en la Universidad de la Sapienza, donde se graduó de doctor en ambos derechos. Pío VI lo nombró prelado doméstico y protonotario apotólico. En 1794 marchó a Ravena como vicelegado pontificio y en 1797 promovió a gobernador de Perugia, aunque poco después tuvo que volver a Roma porque los franceses ocuparon el territorio. Durante la República romana sufrió un breve arresto y luego llevó una vida retirada hasta que cayó la República en septiembre de 1799 por la entrada de las tropas napolitanas. Pero, cuando se restableció el gobierno pontificio, no se incorporó a su servicio sino que se dedicó a viajar por distintas ciudades y al estudio de las leguas europeas y orientales durante varios años.

En 1814, después de la liberación de Roma y la vuelta de Pío VII del exilio, se reincorporó al servicio pontificio y fue nombrado pro-gobernador de Roma. Poco después marchó a Bolonia para tomar posesión de la legación, restituida a la Santa Sede por los acuerdos del Congreso de Viena⁹, y reorganizar el gobierno y la universidad, en cuya tarea se mostró autoritario y extremadamente conservador, expulsando a muchos profesores por el comportamiento que habían tenido durante la ocupación francesa. En 1816 se ordenó de presbítero, cuando contaba 47 años, y al año siguiente fue preconizado arzobispo de Tiro *in partibus infidelibus* y nombrado nuncio apostólico en Madrid. El 20 de abril recibió la consagración episcopal y marchó a España, donde permaneció hasta la primavera de 1827.

TEJADA, Luis, *Ocaso de la Inquisición en los últimos años del reinado de Fernando VII. Juntas de Fe, Juntas Apostólicas, Conspiraciones realistas*, Madrid, ZYX, 1969.

⁸ LUIS, Jean Philippe, (2002). *L'utopie réactionnaire. Épuration et modernisation de l'État dans l'Espagne de la fin de l'Ancien Régime (1823-1834)*. Madrid, Casa de Velázquez, 2002; FONTANA, Josep, *De en medio del tiempo. La segunda restauración española, 1823-1834*. Barcelona, Crítica, 2006; y LA PARRA, Emilio, *Los Cien mil hijos de San Luis.*, 2007.

⁹ ROVERI, Alessandro, *La Missione Consalvi e il Congresso de Vienna*, Roma, Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea, 1970-1973, 3 vols.

Llegó a Madrid en junio de 1817, unos años después de la restauración de la monarquía absoluta, e inclinó la Iglesia al sostenimiento del absolutismo monárquico. Se opuso con vehemencia al regalismo borbónico y, sobre todo, combatió el liberalismo que se estaba difundiendo entre la burguesía, el ejército y los intelectuales a través de las sociedades secretas. En sus despachos afloran muchos temas, pero los que más destacan son los informes sobre la idoneidad de los obispos nombrados por el rey, las secularizaciones concedidas a religiosos durante los años de incomunicación con Roma, los impuestos sobre las rentas del clero, la violación de la inmunidad eclesiástica, la Inquisición y libros prohibidos, etc.

Después que se restableció la Constitución en 1820, informó minuciosamente al cardenal Consalvi de todo lo que se oponía a los derechos y privilegios de la Iglesia, así como del anticlericalismo y la secularización que se estaba imponiendo. Sus relaciones con el gobierno fueron en general tensas y envió numerosos escritos de protesta al ministro de Estado por la violación de la inmunidad eclesiástica y otros derechos de la Iglesia¹⁰. El 22 de enero de 1823 se rompieron las relaciones diplomáticas y tuvo que salir de España. Se estableció en Burdeos hasta el mediados de julio, en que volvió a Madrid, cuando hacía dos meses que el ejército francés había liberado la capital y establecido una Regencia (25 de mayo), presidida por el duque del Infantado, para que orientarse la restauración hacia la moderación e instaurase una monarquía temperada al estilo de Francia; pero la Regencia fue incapaz de mantener el orden y frenar la represión indiscriminada de los realistas contra los liberales¹¹. Los temas que trata en los despachos del Trienio se refieren a la libertad de imprenta y los escritos perniciosos que se publican, la abolición de la Inquisición, la violación de la inmunidad eclesiástica, la licitud del juramento de observar la Constitución, la supresión y reforma de los monasterios y conventos, el nombramiento de obispos por el gobierno y los informes negativos que emite para que Roma no les conceda la institución canónica, el exilio de obispos y el gobierno de las iglesias, la reducción del pago de los diezmos, etc.

Una vez que volvió a Madrid, colaboró activamente, primero con la Regencia, y luego con Fernando VII, en la restauración y en la represión: apoyó las medidas más duras contra los obispos que habían colaborado con el gobierno constitucional, se opuso a la amnistía general y justificó el restablecimiento de

¹⁰ En dos primeros volúmenes de la *Colección eclesiástica española comprensiva de los breves de S.S., notas del R. Nuncio, representaciones de los SS. Obispos a las Cortes, pastorales, edictos...*, (en adelante *CEE*), Madrid, Imprenta de Aguado, 1823, se publicaron 32 *Notas del nuncio al gobierno* sobre la disciplina eclesiástica, la propiedad eclesiástica, la inmunidad, el extrañamiento de obispos, los regulares, etc. En el vol. I, pp. 113-322, se encuentran diecisiete *Notas* y en el II, pp. 3-145, las restantes.

¹¹ LA PARRA, Emilio, *Los Cien mil hijos de San Luis...*, pp. 295- 301; y SCHMIERDE, Ulrike, *Prusia y el Congreso de Verona. Estudio acerca de la política de la Santa Alianza en la cuestión española*, Madrid, Ediciones Orto, 1998

la Inquisición en la nueva forma de las Juntas de fe o Juntas apostólicas. En los despachos de estos años prevalecen los temas referentes a la triste situación que atravesaba la Iglesia española, la actitud de la policía contra el clero, la ley de amnistía, los informes sobre los obispos nombrados por el rey, el rechazo de las acusaciones que recibe por su actitud reaccionaria, etc.

Durante su nunciatura se produjo la independencia de las colonias americanas y el nacimiento de los nuevos estados, y se planteó el problema del nombramiento de obispos para estos territorios, que terminó por producir un enfrentamiento entre Madrid y Roma. Aunque Giustiniani era partidario de nombrar administradores apostólicos para que atendiesen las necesidades espirituales de la población, sin prejuzgar los derechos de patronato del rey, el Papa León XII no tuvo en cuenta su opinión y nombró unilateralmente obispos residenciales en 1826¹². Esta medida molestó al gobierno español y afectó a la relación con el nuncio, que desde finales de 1825 venía pidiendo al Papa que le sacase de Madrid. El 13 de marzo de 1826 fue nombrado obispo de Imola, el 2 de octubre fue creado cardenal, y en abril del año siguiente volvió a Italia¹³.

En la diócesis de Imola se significó por su rigorismo, la defensa de un catolicismo intransigente y la persecución de los liberales, lo que suscitó la hostilidad del pueblo que saqueó el palacio episcopal. En el cónclave que se inició en diciembre de 1830 adquirió gran protagonismo, porque su rígido conservadurismo casaba bien con el interés de los cardenales que deseaban un pontífice que frenase el liberalismo y reafirmase la preeminencia moral, social y política de la Iglesia. Pero el veto que le puso el cardenal Marco, en nombre de Fernando VII, truncó sus posibilidades¹⁴. Con la elección del nuevo Papa, Gregorio XVI, re-

¹² LETURIA, Pedro de, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1495-1835*, Roma, Università Gregoriana, 1959; y «Gregorio XVI y la emancipación de América española», en *Gregorio XVI. Miscelánea conmemorativa*, Roma, MHP, 1948, vol. II, pp. 304-328.

¹³ La documentación de la nunciatura de Giustiniani se encuentra en el Archivo Secreto Vaticano, (en adelante ASV), *Segr. Stato. Esteri y Parte Moderna*, rubrica 249, años 1816-1827, vols. 427-436 (despachos), y ASV, *Arch. Nunz. Madrid*, vols. 236-279 y 301-302 (correspondencia, minutas, etc.). La documentación del Archivo de la Nunciatura de Madrid ha sido catalogada por Franco DÍAZ DE CERIO, *Índice-catálogo del Fondo de la Nunciatura de Madrid en el Archivo Vaticano (1794-1899)*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1993, vol. I, pp. 279-383. Para tener una visión más completa de la actitud de la Santa Sede ante los cambios que se producen en el Trienio liberal conviene consultar también el Archivo di Affari Ecclesiastici Straordinari (en adelante AAES), Período II, *Spagna*, pues muchas expedientes tratan de la situación eclesiástica española, sin olvidar que las actas de las Congregaciones particulares que examinan los asuntos españoles durante el Trienio se encuentran en el archivo personal de Mons. Mazio, que fue secretario de la misma: ASV, *Carte Mazio*, vols. 35-39. Sobre el AAES se puede consultar el índice publicado por CÁRCCEL ORTÍ, Vicente, «El Archivo de la S. C. de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. I. Fuentes para la historia de España desde sus orígenes hasta la muerte de Pío IX», *Cuadernos de Trabajos de la Escuela española de Historia y Arqueología en Roma*, 15 (1981), pp. 247-320.

¹⁴ MARCH, J. M., «La exclusiva dada por España contra el cardenal Giustiniani, en el cónclave de 1830-31, según los despachos diplomáticos», *Razón y Fe*, 98 (1932) 50-64 y 337-348; 99 (1932) 43-61.

nunció el obispado de Imola y se estableció en Roma, desempeñando importantes cargos en la Curia hasta que murió el 25 de febrero de 1843¹⁵.

2. Actitud durante el Trienio Liberal

Cuando se restableció la Constitución en marzo de 1820, Giustiniani acató la nueva situación y dijo al ministro de Estado que, fuera cual fuera la forma de gobierno, se alegraba de que el monarca reconociese que la unidad de religión era el apoyo más firme del trono y de la sociedad¹⁶. Incluso, cuando el gobierno mandó a los jueces del tribunal de la Rota que tenían que jurar la Constitución y el decano puso algunos reparos, el nuncio le mandó jurarla porque no contenía nada que ofendiera a la religión, y los eclesiásticos debían mostrarse indiferentes en política, como había advertido Pío VI en relación con la Constitución francesa en 1790, «manifestando que son extrañas al cuidado del ministerio apostólico las cosas del orden civil, mientras no se ataque a la religión y se pretenda someterla a los intereses políticos»¹⁷. Unos días antes, los miembros de la Sociedad Patriótica de Madrid, creyendo que el nuncio apoyaba la Constitución y había enviado una circular a los obispos para que la jurasen, le dieron ¡vivas! en el Café Nacional, y estuvieron a punto de organizar una manifestación para dirigirse al palacio de la nunciatura y expresarle su agradecimiento¹⁸.

Más ponderada fue la postura de la Curia romana ante el cambio político, no porque Consalvi pensara algo distinto sobre la naturaleza de la Constitución, sino por la presión de los cardenales *zelanti*, partidarios de que el papa reprobara los sucesos españoles. Pero, como no se podía dejar en mal lugar al nuncio, que ya había reconocido la legalidad constitucional y su condena no aportaba nada al realismo político de Consalvi, la Santa Sede se limitó a contemporizar con el nuevo régimen¹⁹. Es decir, la Santa Sede adoptó la política de no injerencia en los asuntos españoles y escogió la vía de la neutralidad para evitar la injerencia austriaca en sus asuntos y rechazar las sugerencias de que el papa otorgase una constitución al Estado pontificio²⁰.

¹⁵ Los datos se han tomado de BONECHI, Simone, «Giustiniani, Giacomo», en *DBI*, 57, 2001, pp. 334-338; MORONI, Gaetano, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, XXXI, Venezia, Tip. Emiliana, 1845, pp. 221-226; DE MARCHI, Giuseppe, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1856*, Roma, Storia e Letteratura, 1957; Archivio Stato di Roma, *Archivio di famiglie e di persone. Fondo Giustiniani (1569-1869)*; y Biblioteca Apostólica Vaticana, *Vat. Lat.*, ms. 4662.

¹⁶ ASV, *Segr. Stato*, 1820, 249, fas. 1, f. 13. Giustiniani a Duque de San Fernando. Madrid, 13 de marzo de 1820.

¹⁷ *Ibid.*, fas. 2, ff. 18-19. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 2 de abril de 1820.

¹⁸ *Ibid.*, ff. 30-31. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 3 de abril de 1820.

¹⁹ *Ibid.*, ff. 133-134. Pío VII a Fernando VII. Roma, 30 de abril de 1820.

²⁰ Tanto FURLANI, S., «La Santa Sede ed il Congresso di Verona», *Nuova Rivista Storica*, 39 (1955), pp. 465-491, y 40 (1956), pp. 14-47, como TAMBORRA, Angelo, «I Congressi della Santa Alleanza di Lubiana e di Verona e la politica de la Santa Sede (1821-1822)», *Archivio Storico Italiano*, 118 (1960), pp. 198-199, afirman que Consalvi trató de mantener una perfecta neutralidad política

El nuncio, por su parte, creía que el régimen constitucional era un mal menor que había que aceptar para no poner en peligro los derechos de la Iglesia, por eso le molestó la actitud de los obispos de Santiago y Zamora, que se habían negado a jurar la Constitución, y Málaga, que lo había hecho con restricciones, y juzgó su actitud de imprudente porque podía causar problemas²¹. Consalvi no se manifestó sobre el tema, pero suspicaz de la evolución que podía tomar la política liberal, se preocupó de asegurar las comunicaciones con Madrid para estar bien informado de la situación, pidiendo al nuncio que para enviar las noticias más reservadas podía escoger dos medios extraordinarios: por medio de cualquier banquero en un volante pequeño con el sello de Ostia o a través del nuncio en París.

Sin embargo -dice Consalvi-, este medio me retrasaría alguna noticia que se quiere hacer llegar precisamente con la mayor rapidez con lo cual es preferible el segundo medio, es decir el de adjuntar usted una carta en forma igualmente pequeña a su agente Garroni en el pliego que usted le expide. Otros medios no me vienen a la mente, y si usted no encuentra otro mejor haga uso de este²².

Aunque en la prensa comenzaban a aparecer críticas contra la Iglesia, el nuncio seguía confiando en el régimen constitucional. Y, cuando el periódico *El Conservador* dijo que el sistema constitucional tenía mucho que temer de las intrigas y maquinaciones de la Santa Sede²³, presentó una protesta ante encargado del ministerio de Estado, apoyada en tres razones. Primera, la libertad de imprenta aprobada por las Cortes no comprendía ni podía comprender jamás el derecho de ofender a los soberanos extranjeros y menos al Papa, que era el padre común de los fieles, y esto es lo que había hecho el periódico²⁴. Segunda, era una iniquidad creer que la Santa Sede podía maquinar para derribar el régimen constitucional que se había adoptado legítimamente, porque el Papa se mostraba ajeno a las innovaciones políticas y estaba muy lejos de reprobar una Constitución que protegía y garantizaba los derechos de la religión católica. Y tercera, el gobierno no debía temer que la Sede Apostólica hiciese nada contra

hacia todos los gobiernos, absteniéndose particularmente de tomar medidas hostiles contra el reino de Nápoles, así como tampoco quería admitir ninguna injerencia en la administración interna del Estado Pontificio. En cambio RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, Carlos María, «La Santa Sede y los movimientos revolucionarios europeos de 1820. Los casos napolitano y español», *Ayer*, 45 (2002), pp. 251-273, habla de una actitud muy ambigua de la Santa Sede, de forma que la neutralidad pontificia habría sido más aparente que real.

²¹ ASV, *Segr. Stato*, 1820, 249, fas. 2, ff. 20-21. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 2 de abril de 1820.

²² AAES, II, *Spagna*, 1820, fas. 16, pos. 65, ff. 59-60. Consalvi a Giustiniani. Roma, 15 de abril de 1820.

²³ ASV, *Segr. Stato*, 1820, 249, fas. 3, ff. 15-16. *El Conservador*, 3 de mayo de 1820.

²⁴ La libertad de imprenta, que había sido establecida por las Cortes el 10 de noviembre de 1810 y restablecida en marzo de 1820. Más información en BARRIO GOZALO, Maximiliano, «La Libertad de imprenta en el Trienio Liberal (1820-1823). Actitud de la Santa Sede y los Obispos españoles», *Aevum* 89/3 (Milano, 2015), pp. 759-782.

el régimen liberal, porque la religión era el fundamento de las actuales instituciones políticas²⁵.

Unos días después, el 6 de mayo, el nuncio emitió un juicio sobre el partido liberal de gran interés por la táctica que proponía. Aunque no era digno de confianza por los principios que profesaba, los intereses de la Iglesia exigían no atacarle de frente, «porque muchos habían abrazado su causa de buena fe y sus sentimientos eran moderados»²⁶.

Giustiniani sometió este despacho, como hacía normalmente, a la aprobación del cardenal Consalvi, pero en esta ocasión, en vez de la benigna aprobación que esperaba, recibió una dura reprimenda y una llamada al orden. Después de dos meses de la jura de la Constitución, Consalvi rompió su silencio y dijo al nuncio que el Papa había aprobado su reclamación contra el artículo de *El Conservador*, pero luego le da un toque de atención y hace una serie de puntualizaciones sobre su actitud y los juicios emitidos. Primero, que había perdido el equilibrio en sus expresiones a favor de la Constitución, porque se había dejado llevar de su opinión particular. Segundo, que hacía un juicio prematuro sobre ella, al decir que «el papa es ajeno a las innovaciones políticas, y está muy lejos de reprobar una Constitución que protege y garantiza todos los derechos de la religión católica». Y tercero, que debía utilizar expresiones más cautelosas, evitando decir «que la religión es el fundamento de las actuales instituciones políticas»²⁷.

El nuncio, al recibir tan dura crítica, justificó su actuación. Primero, porque estaba convencido, «y lo estoy», de que la Constitución no tenía intrínsecamente nada de irreligioso, y protegía los derechos de la religión católica. Segundo, porque habiendo enviado tantos despachos, exponiendo su actuación y pidiendo consejo, al no recibir ninguna observación en contrario, había interpretado el silencio como aprobación para hacer lo que había hecho, «creyendo que era preferible defender la Iglesia valiéndose de las propias armas que ofrecía la Constitución». Tercero, los elogios que hacía de la Constitución los habían usado los papas en todos los tiempos para inclinar a los gobiernos en favor de la Iglesia. Y cuarto, que la religión era el fundamento de las actuales formas políticas debía entenderse en el sentido de que la religión es y debe ser el fundamento de cualquier sociedad y legislación²⁸.

Aquí se terminó la primavera constitucional de Giustiniani. A partir de aquí se convirtió en un fiel cancerbero que vigilaba con lupa las disposiciones que tomaban las Cortes y el gobierno, así como lo que decían o escribían los obispos, denunciando a Roma todo aquello que no se ajustaba a los parámetros ro-

²⁵ ASV, *Segr. Stato*, 1820, 249, fas. 3, ff. 17-18. *Nota del Nuncio al Encargado de Asuntos Exteriores. Madrid*, 3 de mayo de 1820.

²⁶ ASV, *Arch. Nun. Madrid*, vol. 247, f. 70. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 6 de mayo de 1820.

²⁷ *Ibid.*, ff. 75-77. Consalvi a Giustiniani. Roma, 30 de mayo de 1820.

²⁸ *Ibid.*, ff. 78-79. Giustiniani a Consalvi. Madrid, s.f., junio de 1820.

manos. Es decir, el gobierno liberal se convirtió en un enemigo potencial de los derechos y privilegios de la Iglesia, al igual que pasó a los obispos que colaboraron con el régimen constitucional.

Una vez que el nuncio abandonó la inicial tolerancia hacia el régimen liberal, abogó primero por la unión de los realistas y moderados liberales; y después, al constatar su imposibilidad, por la intervención de las tropas de la Santa Alianza, para lo que actuó de correo oficioso entre Fernando VII y los embajadores ruso y francés. El cardenal Consalvi, aunque reconoce que los intereses de la Iglesia caminaban hacia la ruina, no comparte el entusiasmo del nuncio por la intervención de la Santa Alianza y le manda actuar con prudencia y abandonar las gestiones ante el rey, para no comprometer al papa más de lo estrictamente necesario²⁹.

A partir de aquí Giustiniani muestra dos caras. Una, la del diplomático pragmático que protesta por los cauces oficiales, negocia con los ministros para buscar puntos de encuentro y presiona a los diputados moderados para que no aprueben las reformas eclesiásticas que se debatían en las Cortes³⁰. Y la otra, la de una persona llena de resentimiento contra el gobierno porque no hacía caso a las notas de protesta que enviaba, y que el ministro de Gracia y Justicia había calificado, en su memoria a las Cortes, «como un conjunto de pretensiones de la Corte romana para sostener el dominio directo sobre el poder temporal». Ante acusaciones tan graves, es comprensible que fuera creciendo su rechazo hacia el sistema liberal y utilizase su privilegiada situación para cooperar a su ruina, soñando incluso con una intervención simultánea de la Santa Alianza en Nápoles y en España³¹.

En los despachos que envía en el otoño de 1820 traza un cuadro sombrío de los derechos y privilegios de la Iglesia española por las medidas tomadas por el gobierno y las Cortes, y las que se preveía tomasen. La Inquisición había sido abolida, la inmunidad eclesiástica estaba amenazada, la libertad de imprenta había producido un torrente de libros infames, la abolición de las órdenes religiosas se estaba consumando, se esperaba la expulsión de los obispos «persas», se habían impuesto libros de mala doctrina en la instrucción pública, y en el Congreso se oían máximas horribles contra la Iglesia³².

Frente a la impetuosidad del nuncio, la Curia romana se comporta con mayor moderación y apenas accede a sus iniciativas, porque la Santa Sede no quería despegarse del principio de neutralidad política en el campo internacional. Para relativizar el problema, el cardenal Consalvi dice al nuncio que la mayoría

²⁹ AAES, II, *Spagna*, 1820, fas. 17, pos. 65-68, ff. 72-73. Consalvi a Giustiniani. Roma, 15 de octubre de 1820.

³⁰ ASV, *Segr. Stato*, 1820, 249, fas. 5, ff. 103-106. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 18 de julio de 1820.

³¹ *Ibid.*, 1821, 249, fas. 1, ff. 62-64; fas. 2, ff. 39-44 y 190-195, y fas. 4, ff. 76-77. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 10 de enero, 3 y 25 de febrero y 7 de abril de 1821.

³² ASV, *Carte Mazio*, vol. 37. Congregación sobre los asuntos de España, 7 de diciembre de 1820.

de las reformas que se estaban haciendo en España estaban en el punto de mira de todos los gobiernos, y más todavía de los liberales. Los frailes estaban mal vistos por todos y los consideran una «institución propia de los tiempos de la ignorancia», la inmunidad del clero aparecía como una institución opuesta a los principios liberales, la amortización eclesiástica se juzgaba contraria a la buena administración pública. Y pide al nuncio que procure mantener la unidad de los obispos y les anime a defender los derechos de la Iglesia³³.

Pero no era fácil defender los derechos, o más bien los privilegios de la Iglesia, porque la libertad de imprenta permitía la difusión de las nuevas doctrinas y preparó los ánimos para que los diputados reformistas pudieran iniciar la reforma eclesiástica. Los periódicos y los opúsculos sustituyeron a los tratados doctrinales y a los libros, a fin de sensibilizar a la opinión pública y ganar su apoyo, poniéndola en guardia contra el fanatismo de los reaccionarios y dirigiendo sus ataques contra el despotismo absolutista y sus aliados, y de forma especial contra el clero. La sátira festiva y crítica se convirtió en el instrumento más apropiado para ridiculizar a las personas e instituciones eclesiásticas; pues su desenfado, al airear sus defectos reales o imaginados, contribuyó a que el pueblo perdiera el respeto a las personas y cosas hasta entonces consideradas como sagradas. Pero estas sátiras, por picantes que fueran, se pueden considerar como moderadas, en comparación con otros escritos en los que no se encuentra ningún afán moralizante o reformador.

Junto a la sátira anticlerical apareció también una crítica dirigida a confirmar los anhelos reformistas de los liberales en materias eclesiásticas, y a propagar doctrinas regalistas y galicanas que apoyasen el proyecto de la Iglesia liberal. No tratan solo de establecer principios, sino de aplicarlos y traducirlos en reformas concretas para cambiar aspectos disciplinares y dismantelar la vieja iglesia antiguo regimental. Es verdad que en algunos escritos hubo excesos doctrinales, pero otros propusieron muchas reformas acertadas que el nuncio y los reaccionarios no supieron o no quisieron aprovechar para buscar los posibles puntos de encuentro. Por ejemplo, las *Cartas de Don Roque Leal* de Lorenzo Villanueva constituyen una defensa de las reformas eclesiásticas de las Cortes durante la primera legislatura, al sostener que la disciplina externa de la Iglesia competía también al poder civil³⁴.

En suma, el reconocimiento del derecho a difundir por escrito las ideas, ya se tratara de planteamientos políticos, disquisiciones filosóficas o reflexiones teológicas y religiosas, dio lugar a la eclosión de innumerables periódicos, folletos, y libros de todo género, especialmente sobre materias antes prohibidas por

³³ AAES, II, *Spagna*, 1820, fas. 18, pos. 69-70, ff. 39-42. Consalvi a Giustiniani. Roma, 15 de noviembre de 1820.

³⁴ VILLANUEVA, Joaquín Lorenzo, *Cartas de don Roque Leal a un amigo suyo sobre la representación del Arzobispo de Valencia a las Cortes, 20 de octubre de 1820*, Madrid, Imp. Fuentenegro, 1820-1821.

la Inquisición. El nuncio se lamenta, una y otra vez, de la avalancha de publicaciones contra la fe, costumbres y disciplina, y de la multitud de libros de mala doctrina que difundían, y pide al cardenal Borbón, arzobispo de Toledo, que, como presidente de la Junta Provisional de gobierno, tomase las medidas pertinentes para someter todos los escritos a censura y, si era necesario, modificar la ley de libertad de imprenta, reduciéndola solo a los periódicos³⁵.

Pero, ante el cariz que estaban tomando los acontecimientos, es comprensible el escepticismo del nuncio, cuando dice que, si no había una ley que castigase los abusos de la libertad de imprenta, eran inútiles las reclamaciones que cada día tenía que hacer contra los artículos que publicaban los periódicos contra la religión. Por ello propone que los obispos escriban pastorales renovando la prohibición de los libros censurados por la Santa Sede y la Inquisición, y que se conteste a las acusaciones más graves en el mismo periódico con un nombre ficticio³⁶.

Algunos obispos, por iniciativa propia o por las insinuaciones del nuncio, publicaron edictos renovando los índices de libros prohibidos por la extinta Inquisición, enriqueciéndolos con nuevas publicaciones; pues pensaban que seguían subsistiendo «en su fuerza y vigor las prohibiciones de leer y retener libros que por su mala doctrina emanaron de aquel tribunal». Pero la circular que les envió el ministerio de Gracia y Justicia el 5 de septiembre, recordándoles que tenían derecho a juzgar la doctrina que contenían los libros y a prohibir su lectura bajo penas espirituales, pero no tenían facultad para decir qué libros habían sido condenados por la Iglesia, frenó sus iniciativas³⁷. El nuncio protestó por la medida, pero nada consiguió³⁸.

La nueva ley de Imprenta, que se aprobó el 22 de octubre de 1820, confirmó los temores del nuncio, pues, aunque garantizaba los derechos de la Iglesia, restringía considerablemente las prerrogativas de la ley anterior, que concedía a los obispos el derecho de poder exigir que cualquier escrito de tema religioso y eclesiástico, incluso de mera disciplina, contase con la previa censura de los ordinarios diocesanos, mientras que la nueva restringía la censura de libros solo a los que se referían directamente al dogma y a la sagrada escritura, y con esto se abrían todavía más las puertas para que se pudiera atacar a la Iglesia con total impunidad³⁹.

Algunos obispos, conscientes de que las penas eclesiásticas eran incapaces de cortar la difusión de libros irreligiosos y, mucho menos, de controlar los escritos anticlericales de rápido y extenso influjo en las masas, enviaron representaciones al rey y a las Cortes para que tomasen medidas, pero estos docu-

³⁵ ASV, *Segr. Stato*, 1820, 249, fas. 3, ff. 30-32. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 17 de mayo de 1820. En el despacho del día 3 (ff. 40-41) ya se había lamentado de los escritos irreligiosos que se estaban publicando.

³⁶ *Ibid.*, ff. 183-184. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 18 de mayo de 1820.

³⁷ *Ibid.*, 1821, 249, fas. 7, f. 201. La circular del 5 de septiembre de 1820 se publicó en *El Constitucional* del día 7.

³⁸ *Ibid.*, fas. 8, f. 99. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 18 de octubre de 1820.

³⁹ *Ibid.*, f. 144. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 15 de octubre de 1820.

mentos no se hicieron públicos hasta que triunfó la reacción en el verano de 1823, y los que se atrevieron a expresar públicamente sus ideas contrarias a las Cortes, como hizo el arzobispo de Valencia y el general de los capuchinos, fueron exiliados⁴⁰. Con estos precedentes los escritos de los obispos quedaron reducidos a la defensa de la fe en cuestiones básicas, sin posibilidad de poder difundir los principios ultramontanos contra las críticas anticlericales o las medidas del gobierno, y siempre expuestos a las réplicas mordaces de los periódicos y las reprimendas del gobierno⁴¹.

A partir de mediados de 1821 la crítica de los periódicos contra la Santa Sede se hizo más violencia y sus acusaciones más ofensivas. *El Universal* reduce la potestad pontificia a una simple prerrogativa de honor y denigra a la persona del Papa, rechaza toda idea de conciliación y, usando palabras que atribuye a Melchor Cano, pide la ruptura de relaciones con la Santa Sede, pues «es necesario cortar el mal de raíz, porque la amigable composición que apoyan hoy la rechazan mañana. Mal conoce Roma el que pretende sanarla. Enferma de muchos años y, ya en el último periodo de enfermedad, tísica, con la fiebre en los huesos, ha llegado a un término que no es susceptible de remedio». Concluye diciendo que el poder de Roma no podía conciliarse más que con los gobiernos absolutistas, y pide la vuelta a la antigua disciplina eclesiástica y devolver a los obispos los derechos originarios que Roma los había usurpado. En un sentido similar se expresa el opúsculo: *Si los diputados de nuestras Cortes son inviolables respecto a la Curia romana?*, al reclamar el cisma como algo indispensable, porque Roma no iba a renunciar jamás «a sus extravagantes pretensiones, incompatibles con el sistema constitucional adoptado en España». El nuncio protestó ante el gobierno por estos escritos, pero reconoce que no lo tenían en cuenta, «porque después de mil protestas se me responde siempre que la libertad de imprenta impide tomar cualquier medida»⁴².

El Universal siguió criticando los privilegios de la Iglesia; *El Eco de Padilla* denigra la disciplina vigente y clama por el restablecimiento de la antigua, a la vez que aplaude el restablecimiento de la colegiata de San Isidro de Madrid para que «resurja el semillero de los nuevos apóstoles que deben reconducirla

⁴⁰ *Representación del arzobispo de Valencia a las Cortes*, Valencia, Imprenta de Benito Monfort, 20 de octubre de 1820; y *Observación respetuosa que el Padre General de los capuchinos ha hecho a S. M. y a las Cortes acerca del dictamen de la comisión en su proyecto de decreto sobre la reforma de los regulares*, Madrid, 1820.

⁴¹ La *Pastoral del obispo de Cádiz, de 26 de abril de 1820*, fue duramente criticada por *El Diario Gaditano*. *El Diario Constitucional de Barcelona* atacó también la pastoral del obispo de la diócesis por querer extender la censura a temas que se salían de la moral y del culto. Y *El Universal* de 21 de enero de 1821 difundió duros ataques contra el obispo de Barcelona.

⁴² ASV, *Segr. Stato*, 1821, 249, fas. 8, ff. 17-20. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 3 de agosto de 1821; VILLANUEVA, Joaquín Lorenzo, *¿Los diputados de las Cortes son inviolables respecto a la Curia romana?*, Madrid, Imp. Repullés, 1821.

por los caminos primitivos»; y *El Diario Gaditano* lanza graves acusaciones contra la Santa Sede⁴³.

Al poco tiempo, el nuncio anunció la aparición de un nuevo periódico: *Crónica religiosa*, que salía una vez por semana y tenía tres objetivos fundamentales: explicar los puntos de la disciplina eclesiástica que las opiniones ultramontanas habían tratado de falsear para corromper la sana doctrina; ofrecer un extracto, análisis y valoración de las mejores obras que se publicaban en Europa en defensa del dogma, la disciplina y la moral, conforme al verdadero espíritu de la Iglesia; e informar de las noticias concernientes a la Iglesia que interesaban a la religión. Sin embargo, cuando salió el segundo número, se queja de que atacaba directamente a la potestad pontificia y censuraba ásperamente la bula del Papa contra los carbonarios⁴⁴.

En 1822 la prensa liberal radicalizó su postura en las materias eclesiásticas. *El Espectador* recomienda volver a la práctica de los primeros siglos del cristianismo, suprimiendo todo culto exterior y pomposo que se rendía al Señor, y reducir todos los grados de los ministros del altar a la misma dignidad. *El Imparcial* critica a la Santa Sede, sostén de los viejos abusos y de la ignorancia, por su oposición a las Sociedades bíblicas, «compuestas de católicos y protestantes, que trabajan imparcialmente para todas las comuniones cristianas, no ofreciendo a los que las profesan más que verdades puras y simples, aprobadas por sus superiores eclesiásticos, pero esta preocupación no ha bastado para contener a los ultramontanos, que gritan contra lo fácil que se ha hecho la lectura de la Biblia, y llevan a mal que se familiaricen todos los hombres con la palabra de Dios». Y *El Noticioso* arremete contra Roma porque el Papa no había aceptado el decreto de las Cortes acerca de la gratuidad de la expedición de las bulas, dispensas y breves pontificios⁴⁵.

El nuncio continuó denunciando la publicación de los libros «destinados a pervertir y extraviar a la opinión pública y preparar el triunfo del libertinaje y de la irreligión»⁴⁶. A pesar de que la ley adicional a la ley de libertad de imprenta

⁴³ ASV, *Segr. Stato*, 1821, 249, fas. 8, ff. 106-107 y 116-117. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 16 y 20 de agosto de 1821. El redactor del *Diario Gaditano* era Clararrosa. Cf. SÁNCHEZ HITTA, Beatriz, *De Olavarrieta a Clararrosa. El fraile que se hizo escritor público y sus periódicos*, Madrid, Congreso de los Diputados, 2011.

⁴⁴ ASV, *Segr. Stato*, 1821, 249, fas. 10, ff. 33-34. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 11 y 31 de octubre de 1821. La bula contra los carbonarios (publicada en septiembre de 1821), aunque trataba de un tema político, pues los carbonarios propugnaban vagamente la unidad nacional italiana y eso iba contra los intereses temporales del papado, se dio a la condena un barniz ideológico, acusándoles de propagar el indiferentismo en materia religiosa y defender la licitud de las sublevaciones populares contra los monarcas absolutos. Cf. DUFOUR, Gérard, «La Crónica religiosa: un intento de liberalismo cristiano, ¿español o francés?»; en *La Prensa en la Revolución liberal*, Madrid, Universidad Complutense, 1983, pp. 57-65.

⁴⁵ ASV, *Segr. Stato*, 1822, 249, fas. 1, ff. 50 y 152. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 14 y 31 de enero de 1822.

⁴⁶ *Ibíd.*, fas. 4, f. 63. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 31 de marzo de 1822.

de febrero de 1822, en la que se definen con mayor precisión los abusos, se aumentan las penas por las injurias y se prohíben los ataques indirectos por medios alegóricos o elementos gráficos⁴⁷, sus efectos fueron nulos y la licencia fue en aumento, como afirma el nuncio y lo atestiguan los infinitos libelos sediciosos y los artículos del *Zurriago*⁴⁸. Por su parte, *El Espectador* hace una apología de la libertad de prensa y pide que se anulen las medidas represivas que todavía existían, afirmando que el abuso de este derecho no hacía su uso menos útil y justo que lo que se abusaba de la religión y del tribunal de la penitencia, «que turba la paz y oprime el corazón de este pueblo tan simple y crédulo»⁴⁹.

Con el cambio de gobierno que se produjo a consecuencia de los sucesos del 7 de julio, los exaltados se hicieron con el control del poder y la poca armonía que existía entre Roma y Madrid se vio amenazada, ya que el nuevo ministro de Estado, Evaristo San Miguel, se negó a tratar con el nuncio de materias eclesiásticas⁵⁰. El clero se convirtió en el principal objetivo de las acusaciones de la prensa por su participación en la insurrección de Cataluña. *El Espectador* del 31 de agosto de 1822, haciéndose eco de lo publicado en la prensa catalana contra los curas y frailes anticonstitucionales, los llama «ministros de guerra, fanatizadores y sublevadores de los pueblos, y banderizadores de forajidos»⁵¹.

Unos meses después *El Nuevo Diario* publicó un duro artículo contra la Santa Sede, acusándola de que, en vez de ser ejemplo de moderación y de paz, actuaba abiertamente contra la ley, cuando su única norma debía ser el Evangelio. Desde que se restableció el régimen constitucional manifestó su disgusto, y su policía, que sin ningún miramiento expulsaba de Roma a cualquier extranjero que fuera sospechoso, permitía residir al antiguo embajador Vargas, que no había reconocido el nuevo régimen y conspiraba contra él con el apoyo del representante francés para alentar la intervención de la Santa Alianza. Reconoce el periódico que el responsable de esta situación era el propio gobierno español, porque si hubiese desarrollado la revolución por medio rápidos y legales, no habría tenido que soportar a la Corte romana que durante siglos había abusado de los españoles y se había llevado su dinero con las reservas, dispensas y otras muchas granjerías. De nuevo reclama el restablecimiento de la antigua disciplina, que había estado en vigor trece siglos, aseguraba la autonomía de la iglesia española y devolvía a los obispos las prerrogativas usurpadas por Roma. Y se pregunta: «¿por qué no se había restablecido ya para mostrar a Roma que eran

⁴⁷ *Colección de decretos y órdenes generales expedidos por las Cortes*, Madrid, Imprenta Nacional, 1822, vol. VIII, pp. 265-268. Decreto de 12 de febrero de 1822. Ley adicional a la de 22 de octubre de 1820 sobre la libertad de imprenta.

⁴⁸ ASV, *Segr. Stato*, 1822, 249, fas. 15, ff. 74-75. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 2 de marzo de 1822.

⁴⁹ *Ibíd.*, f. 72. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 21 de febrero de 1822.

⁵⁰ *Ibíd.*, fas. 10, ff. 45-46. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 10 de agosto de 1822.

⁵¹ *Ibíd.*, ff. 97-98. *El Espectador*, 21 de agosto de 1822.

inútiles sus intervenciones y que el Papa solo podía exigir aquel respeto que se le debe tributar como el primero de los obispos?»⁵²

Ante estas y otras acusaciones contra la Iglesia, el nuncio siguió protestando ante el gobierno por los continuos ataques contra la religión, favorecidos, no por la libertad, sino por la desenfrenada licencia de imprenta, que parecía destinada a descarriar la opinión pública, seducir a los incautos y alucinar a los ignorantes con perversas doctrinas.

“Los libros más irreligiosos y obscenos –dice el nuncio– circulan libremente y se venden en todas partes. El genio de la impiedad parece haberse apresurado a ofrecer a la España el mortífero don de cuanto puede haber en este género más nefando y más apto para borrar todo vestigio de moral y religión. De aquí es que las monstruosas producciones que en otras partes huyen el día de hoy la luz pública y se esfuerzan a envolverse y esconderse en densas e insidiosas tinieblas, roto aquí todo freno, corren con la más imprudente ostentación reimprimadas en varias formas y traducidas, si los originales son extranjeros, al idioma castellano, preparando así con la pérdida de la religión la entera disolución de los vínculos sociales”⁵³.

Aunque el representante pontificio era consciente de que no faltaban leyes que condenasen estos abusos y que la Constitución, al proclamar la libertad política de imprenta, no había aprobado la religiosa, se siente impotente porque no se cumplían y no se ponía remedio. Al contrario, observa que a los medios impresos se añadían otros, como el teatro, en el que se representaban escenas que la religión y el pudor no podían observar sin estupor en un país católico⁵⁴. Y concluye diciendo que, con estos espectáculos y la licencia de imprenta, «la civilización y la verdadera libertad, inseparable de la virtud y la religión, retrocedían de forma incesante». Pues, al igual que se despreciaba la religión, se hacía con sus ministros, convirtiéndolos en blanco de injurias y persecuciones⁵⁵.

Una vez que las excomuniones resultaban ineficaces y el poder doctrinal de la autoridad eclesiástica estaba coartado para atajar los escritos que criticaban al clero y a la Iglesia, la solución habría estado en una labor publicista más ágil e incisiva, respondiendo a un periodismo con otro, como se hizo o intentó hacer durante la Guerra de la Independencia. Pero los eclesiásticos no estaban preparados para esta labor y los pocos periódicos que se atrevieron a criticar a la

⁵² *Ibíd.*, fas. 12, ff. 49-51. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 17 de octubre de 1822.

⁵³ «Nota del Nuncio sobre el decreto dado por las cortes el 1 de noviembre de 1822, declarando vacantes las sillas de los obispos extrañados del reino o que se extrañen en lo sucesivo, 20 de noviembre de 1822», en *CEE*, II, pp. 49-50.

⁵⁴ SUERO ROCA, Teresa, *El teatro representat a Barcelona de 1800 a 1833*, Barcelona, Diputació de Barcelona, 1987, vol. I, pp. 171-285; y *Memorias para la historia de la última guerra civil de España*, Barcelona, Brusí, 1826, vol. II, pp. 73-74, dice que los teatros ofrecían al público funciones que causaban indiferencia a la religión, fomentaban el escarnio del clero y el odio al tribunal de la Inquisición.

⁵⁵ «Nota del Nuncio sobre el decreto dado por las Cortes el 1 de noviembre de 1822,...», en *CEE*, II, pp. 50-52.

prensa liberal más radical no tuvieron mucho éxito y en algunos casos fueron censurados. La necesidad de improvisar respuestas rápidas hizo que se reeditaran algunos escritos publicados durante las Cortes de Cádiz, como los tratados de Iguanzo sobre la confirmación de los obispos y los bienes eclesiásticos⁵⁶. Pero la mayoría de sus producciones son escritos sermonarios de retórica pasada. Les faltó el sentido del humor para contrarrestar tantas sátiras mordaces, y su cometido se redujo a una postura defensiva, que los hizo batirse en retirada o sostener las exenciones y privilegios del clero.

A finales de 1822, al negar la Corte romana el *placet* a Villanueva, que había sido nombrado ministro plenipotenciario en Roma, la prensa liberal comenzó a lanzar insultos contra la política romana y a pedir la expulsión del nuncio, acusando al gobierno de indolente por no haberla decretado todavía. A partir de aquí, y hasta la caída del régimen, los ataques a la Santa Sede son cada vez más frecuentes y groseros, y se acentuó la represión contra cualquier escrito que osase criticar las reformas eclesiásticas.

En los últimos días de enero Giustiniani abandonó Madrid y estableció su residencia en Burdeos, desde donde informó a los obispos españoles y a los exiliados en Francia que continuaba ejerciendo todas sus facultades ordinarias y extraordinarias de la nunciatura⁵⁷. Desde esta posición privilegiada continuó informando a Roma de la anarquía que reinaba en España, afirmando que la revolución tenía los días contados, porque los *Cien mil hijos de San Luis*, mandados por el duque de Angulema, habían entrado en la Península en los primeros días de abril⁵⁸. Las tropas francesas avanzaron sin grandes dificultades y Francisco Eguía, presidente de la Junta Provisional del gobierno de España, nombrada por Angulema, pidió al Papa que reconociese al nuevo gobierno, como había hecho Francia, y mandase al nuncio trasladarse cerca de ella, «para manifestar la buena inteligencia de ambos gobiernos y presentar a toda Europa la idea de la perfecta unión e inviolable respeto de los realistas españoles por el jefe visible de la Iglesia y padre común de los fieles»⁵⁹. De momento la Santa Sede no tomó ninguna decisión, pero cuando las tropas francesas entraron en Madrid a principios de mayo, el embajador francés en Roma pidió al Papa que ordenase al nuncio volver a Madrid, en unión con los representantes de las grandes potencias, para cumplimentar a la Regencia (nombrada el 25 de mayo)

⁵⁶ IGUANZO, Pedro, *Discurso sobre la confirmación de obispos*, Cádiz, Imp. Vicente Lema, 1813, (reed. Madrid, 1821); y *El dominio sagrado de la Iglesia en sus bienes temporales*, Salamanca, Imp. Vicente Blanco, 1820 y 1823, 2 tomos.

⁵⁷ ASV, *Segr. Stato, Esteri*, vol. 432, fas. 2, ff. 6-7 y 31. Giustiniani a Consalvi. Burdeos, 22 de febrero y 9 de marzo de 1823. En ASV, *Arch. Nunz. Madrid*, vol. 276, ff. 135-154, se encuentra la contestación de algunos obispos españoles a la circular que les había enviado para informarles de su residencia en Burdeos.

⁵⁸ ASV, *Segr. Stato, Esteri*, vol. 432, fas. 3, ff. 4-5 y 8. Giustiniani a Consalvi. Burdeos, 1 y 9 de abril de 1823.

⁵⁹ *Ibid.*, f. 41. Eguía a Consalvi. Tolosa, 11 de abril de 1823.

y «dar una sanción importante al nuevo orden de cosas que se va a establecer en aquel reino»⁶⁰. Consalvi comunicó al embajador francés que, de acuerdo con la resolución tomada por la Congregación para los asuntos españoles, la Santa Sede seguía manteniendo el principio de neutralidad política como algo «inamovible, sagrado y beneficioso». Pues, a pesar de los desastres y las persecuciones a que habían estado expuestas las personas y las cosas eclesiásticas en la mayor parte de España durante el régimen liberal, la Santa Sede no era enemiga de los gobiernos constitucionales, aunque en la práctica no fuesen beneficiosos para la religión, porque el sistema de gobierno «es un tema en el que la Santa Sede no debe intervenir ni mezclarse»⁶¹.

Ante la postura oficial de la Santa Sede de no permitir el regreso del nuncio a Madrid hasta que el rey fuese liberado y restaurado en su trono⁶², las presiones de Giustiniani, cada día más escorado hacia el realismo extremo, y de monseñor Machi, nuncio en París, en plena sintonía con el gobierno francés, se hicieron más fuertes para que Consalvi reconsiderase su postura, presentando la guerra de España como una lucha entre el bien y el mal, entre la religión y la impiedad, entre el orden y la anarquía, en la que el Papa no podía mostrarse indiferente, sino que debía poner en juego toda su influencia moral para reprimir las revoluciones. En consecuencia, el nuncio defiende la necesidad de volver a Madrid para ocuparse de la restauración de las cosas eclesiásticas, sin que esto implicase el abandono de la neutralidad, aunque suponía una clara inclinación hacia el gobierno realista.

Dios me guarde -dice Giustiniani- de pretender que Su Santidad deba, como príncipe temporal, concurrir a la empresa de sancionar y presidir la restauración del trono. Pero hoy la situación es diversa. El gobierno realista está ya establecido en Madrid y en casi las dos terceras partes de España. No se trata por tanto de formarlo o de concurrir a su establecimiento, sino de reconocerlo después que las otras potencias ya lo han reconocido. La misión del nuncio es por tanto un paso regular, toda vez que se circunscribe, como el papa puede declarar expresamente, a las

⁶⁰ ASV, *Arch. Nunz. Madrid*, vol. 276, ff. 493-513. Consalvi a Duque de Laval, embajador francés en Roma. Roma, 25 de mayo de 1823. El envío de los embajadores de las potencias de la Santa Alianza junto a la Regencia se acordó en el Protocolo de París de 7 de junio de 1823. Cf. SCHMIEDER, Ulrike, *Prusia y el Congreso de Verona...*, p. 166.

⁶¹ AAES, II, *Spagna*, 1822-1823, fas. 27, pos. 94-106, ff. 106 y 109-110. Resolución de la Congregación sobre asuntos de España, 18 y 23 de mayo de 1823. Mientras los cardenales Consalvi, Pacca y Castiglioni defienden el principio de neutralidad, Della Genga y Della Somaglia se distancian de esta práctica y acceden a las peticiones ultras.

⁶² ASV, *Segr. Stato, Esteri*, vol. 432, fas. 4, f. 32. Giustiniani a Consalvi. Burdeos, 17 de junio de 1823. Giustiniani da cuenta que había recibido el despacho de 31 de mayo, «en el que de acuerdo con las nuevas instancias del embajador de Francia, me ordena el traslado a Madrid, sin esperar otras instrucciones, apenas se sepa la liberación del rey».

atribuciones propias de un representante pontificio, que se ocupa únicamente de las cosas eclesiásticas y mantiene la armonía entre los dos gobiernos⁶³.

Poco después, fuera por la presión de los cardenales *zelanti* y del gobierno francés, o porque Consalvi había perdido poder en la Curia como consecuencia de la enfermedad terminal del Papa, lo cierto es que tuvo que rectificar y permitir el regreso del nuncio cuando los representantes de las grandes potencias fueran a Madrid, aunque el rey todavía no hubiese sido liberado. Consalvi justificó el cambio de actitud porque las tropas francesas habían ocupado casi todo el territorio español y la mayoría de la nación se había separado del gobierno de las Cortes, aclamando al duque de Angulema como su libertador⁶⁴. La Regencia también reclamó su vuelta, para restablecer la paz y la armonía entre «este católico pueblo y el padre de los fieles»⁶⁵, y el nuncio siguió insistiendo en la necesidad de volver cuanto antes para satisfacer las instancias de la Regencia, estar presente en la restauración y reparar las muchas heridas que había que cicatrizar, «pues todos hablan de reformas, de abusos y de remedios extraordinarios, y los eclesiásticos más celantes las reclaman, pero el jansenismo siempre insidioso y vigilante podría aprovecharse, y es necesario prevenirlo y estar vigilantes para impedir cualquier sorpresa»⁶⁶.

3. Actitud ante la restauración absolutista

El triunfo realista en el verano de 1823 inauguró una época de reacción que, ignorando los «tres mal llamados años», restableció el antiguo orden de cosas. Además, la restauración de la monarquía absoluta, con la liberación de Fernando VII, coincidió con la muerte de Pío VII y la subida al solio pontificio de León XII (27-IX-1823)⁶⁷, que el nuncio Giustiniani interpretó como la manifestación de una admirable conjunción de prodigios.

La hidra revolucionaria -dice el nuncio- ha sido vencida en España y disipados los peligros del cisma que amenazaban a la Iglesia. Rotos por fin los cepos que ataban a esta augusta familia, y en el mismo día en que los rebeldes de Cádiz decidían dar tal paso, fueron cumplidos los deseos de los fieles con la pronta exaltación del

⁶³ ASV, *Arch. Nunz. Madrid*, vol. 276, ff. 531-537. Giustiniani a Consalvi. Burdeos, 14 de junio de 1823. Ideas similares expresa el nuncio en París en ASV, *Arch. Nunz. Parigi*, vol. 4, ff. 103-104. Machi a Consalvi. París, 27 de mayo de 1823.

⁶⁴ *Ibid.*, vol. 276, ff. 515-517. Consalvi a Duque de Laval. Roma, 24 de junio de 1823.

⁶⁵ ASV, *Segr. Stato, Esteri*, vol. 432, fas. 5, f. 178. Víctor Sáez, secretario de Estado de la Regencia, a Giustiniani. Madrid, 8 de julio de 1823.

⁶⁶ ASV, *Arch. Nunz. Madrid*, vol. 276, ff. 547-548. Giustiniani a Consalvi. Burdeos, 26 de junio de 1823.

⁶⁷ Después de la muerte de Pío VII, el 20 de agosto de 1823, los *zelanti*, que eran la mayoría de los cardenales italianos, consiguieron elegir nuevo pontífice al conservador cardenal Della Genga (27-IX-1823), que tomó el nombre de León XII.

nuevo pontífice que reclamaba la Iglesia, para gobernarla con vigor y prudencia en tiempos tan difíciles. El mismo nombre escogido por nuestro señor, a mí me parece también un nuevo y feliz auspicio en el momento en que el león de Castilla, principal emblema del rey católico, felizmente resurge, y las grandes cualidades y virtudes que resplandecen en el santo padre son las más seguras e infalibles mensajeras de que la Iglesia y el Estado pueden cooperar durante su pontificado⁶⁸.

En efecto, el nuevo Papa quería restaurar la vida religiosa en la sociedad y trató de imponer una restauración total, de corte teocrático, anulando completamente las conquistas de la Revolución e incluso del Siglo de las Luces en lo referente a las relaciones Iglesia-Estado, delineando así una orientación de corte ultramontano que habría causado graves problemas diplomáticos⁶⁹. León XII nombró secretario de Estado al viejo y conservador cardenal Della Somaglia para poder moverse con libertad e imponer su programa de gobierno, a fin de recrear el clima moral del antiguo régimen y promover un nuevo orden mundial que restableciera el papel directivo de la Iglesia en la sociedad. Pues, aunque era un hombre culto, a partir de 1823 su forma de pensar y de obrar son un claro reflejo de los escritores de la restauración y de la apología que algunos publicistas, como De Bonald, De Maistre y otros más, hacían de las ventajas de la teocracia pontificia; es decir, de devolver al papado la suprema función reguladora de la vida social. Un proyecto teocrático y antimoderno que no pudo llevar a cabo por el recelo de las potencias extranjeras, celosas de su autonomía, y por la escasa acogida que tuvo en la opinión pública⁷⁰.

León XII, a través de su secretario, apoyó al nuncio Giustiniani para que colaborase estrechamente con el gobierno absolutista y llevase a cabo la restauración eclesiástica⁷¹. Es decir, se restableciese de nuevo la sintonía entre el altar y el trono, y ambos poderes se pusieran de acuerdo para eliminar, aunque fuera utilizando medios violentos, a los que supuestamente habían atentado contra el altar y el trono durante los tres años del sistema constitucional. Las denuncias personales y las acusaciones del periódico *El Restaurador*⁷² fueron en muchos casos el detonante de la incoación de procesos civiles que obligaron a algunos

⁶⁸ ASV, *Arch. Nunz. Madrid*, caja 275, ff. 540-541. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 5 de diciembre de 1824.

⁶⁹ REGOLI, Roberto, «La storiografia consalviana»,..., p. 62.

⁷⁰ MENOZZI, Daniele, *La Chiesa Cattolica e la Secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 13-55, analiza este fenómeno; FONTANA, Sandro, *La controvevoluzione cattolica in Italia (1820-1830)*, Brescia, Morcelliana, 1968; y MONSAGRATI, Giuseppe, «Leone XII, Papa», en *DBI*, 64, 2005, pp. 527-536.

⁷¹ La política reaccionaria de León XII y su Secretario de Estado, el cardenal Della Somaglia, crearon el mito de un Pío VII y de Consalvi, su secretario de Estado, simpatizantes con los liberales, del cual se nutrió después gran parte del neogiulifismo.

⁷² *El Restaurador* se comenzó a publicar el 1 de julio de 1823, y se distingue por su cariz reaccionario, ultramontano y absolutista con el fin de conseguir una restauración total. El real decreto de 30 de enero de 1824, que suprimió la prensa política española, acabó también con *El Restaurador*, que publicó su último número el día 31.

obispos y a muchos eclesiásticos a dejar sus cargos sin formalizar ningún proceso canónico. Ante los muchos temas que el nuncio trata en los despachos que escribe desde el verano de 1823 hasta la primavera de 1827, en que vuelve a Italia, me voy a limitar a ofrecer unas pinceladas sobre la visión que presenta de la situación de España y de la Iglesia.

En cuanto Giustiniani llegó a Madrid, el 22 de julio de 1823, se presentó a la Regencia, que le recibió en audiencia especial⁷³, y comenzó a ocuparse de los medios necesarios para curar las profundas heridas que había sufrido la Iglesia en la época constitucional. Unos días después, se entrevistó con el duque del Infantado para pedirle que comenzasen a ejecutar cuanto antes las medidas restauradoras, aunque reconoce que el restablecimiento de las cosas eclesiásticas al estado que tenían antes de la revolución no podía solucionar todos los males. Había que tomar medidas extraordinarias para extirpar los gérmenes que los habían producido; pues, si se dejaban subsistir las raíces, «los vicios que han alterado el régimen de la Iglesia y corrompido los principios y las costumbres de una parte del clero, brotarán de nuevo y de forma más violenta»⁷⁴.

Poco después, al recibir un resumen del memorial que los obispos españoles exiliados en Francia habían enviado al Papa sobre «los gravísimos daños causados a la religión en la última revolución política del reino y los medios para repararlos»⁷⁵, volvió a repetir que las causas del deterioro de la disciplina eclesiástica eran múltiples y de distinta naturaleza, aunque la más importante era la potestad que la autoridad civil se había abrogado para intervenir en los asuntos eclesiásticos. Por ello propone el establecimiento un Consejo o Cámara Eclesiástica para solucionar y obviar estos inconvenientes, como se había solicitado anteriormente⁷⁶.

Para llevarlo a cabo contaba con el apoyo del canónigo Víctor Sáez, secretario de Estado. Pero, una vez liberado Fernando VII, aunque el monarca no compartía el proyecto político elaborado por los franceses, como necesitaba la permanencia de sus tropas para asegurar el régimen, se vio obligado a ceder en varios puntos: cesar al ministerio controlado por Sáez y nombrar otro más moderado, no restablecer la Inquisición y conceder una amnistía. Un real decreto,

⁷³ ASV, *Segr. Stato, Esteri*, vol. 432, fas. 4, ff. 103 y 106. Giustiniani a Consalvi. Burdeos, 12 de julio, y Madrid, 24 de julio de 1823. Dice que había salido de Burdeos el 14 de julio y llegó a Madrid el 22, siendo recibido por la Regencia dos días después.

⁷⁴ *Ibid.*, fas. 5, ff. 15-16. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 10 de agosto de 1823.

⁷⁵ ASV, *Arch. Nunz. Madrid*, vol. 264, ff. 269-287. *Exposición dirigida a S. S. en 8 de mayo de 1823 por los señores obispos españoles residentes en Francia. Tolosa de Francia*. El resumen de la exposición está en los ff. 266-267. Publicada en *CEE*, 13, pp. 250-316

⁷⁶ ASV, *Segr. Stato, Esteri*, vol. 432, fas. 5, ff. 98-99. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 31 de agosto de 1823. El nuncio Gravina lo había propuesto al rey en 1816; Giustiniani lo hizo en 1818 y lo vuelve a intentar en 1823, porque contaba con el apoyo de algunos miembros del gobierno de la Regencia. Pero tampoco lo consiguió.

fechado el 2 de diciembre, cesaba a Sáez y nombraba un ministerio presidido por el marqués de Casa Irujo para que pusiera en orden la administración⁷⁷.

El cese del gabinete presidido por Sáez puso fin a la reacción antiliberal intransigente, pero produjo malestar en los ultras, al considerar que los nuevos ministros eran moderados, y dio origen a una oposición interior que fue tomando fuerza en torno a la figura del infante don Carlos. Con esta postura parece sintonizar el nuncio Giustiniani por el juicio tan despectivo que hace de los nuevos ministros⁷⁸. El rey no se atrevió a restablecer la Inquisición, a pesar de las muchas peticiones de los obispos y de otros cuerpos eclesiásticos y civiles, pero estableció la Superintendencia general de la policía del reino⁷⁹, cuya actuación fue muy criticada por el nuncio, porque se ocupaba más de vigilar a los realistas y a los eclesiásticos que a los liberales, como luego veremos.

El representante pontificio participó activamente en la restauración, apoyó la represión y se opuso a la concesión de una amnistía amplia. Mantuvo estrechas relaciones con los realistas más ultras, cercanos al infante don Carlos, como fray Cirilo Alameda, vicario general de los franciscanos; Joaquín Abarca, obispo de León; Clemente Solaro, embajador piemontés, etc. En el plano eclesiástico ejerció fuertes presiones para obligar a dimitir a los obispos que habían colaborado con el régimen liberal, y trató de excluir del episcopado a los eclesiásticos de ideas o tendencias abiertas, favoreciendo la promoción de reaccionarios y defensores del absolutismo monárquico, es decir, de aquellos que durante «la pasada revolución se habían mantenido en la defensa de la religión y del rey»⁸⁰.

A principios de diciembre, los obispos que se hallaban en Madrid enviaron una representación al rey para denunciar lo mucho que habían sufrido el altar y el trono durante el régimen liberal, y la difícil situación que atravesaba la Iglesia por la lentitud en aplicar las medidas necesarias para su restauración. Pues, a su juicio, la Iglesia seguía siendo el blanco de las maquinaciones de los revolucionarios, que sabían que no podían abatir el trono sin destruir la Iglesia, que era su principal baluarte. Por eso piden al monarca que ponga en marcha los medios

⁷⁷ FONTANA, Josep, *De en medio del tiempo...*, pp. 125-130; ALONSO TEJADA, Luis, *El ocaso de la Inquisición...*, pp. 80-82; etc.

⁷⁸ ASV, *Segr. Stato, Esteri*, vol. 433, fas. 1 (sin foliar), desp. 92. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 10 de enero de 1824. Según el nuncio, Casa Irujo había sido ministro plenipotenciario en París con el gobierno constitucional y pertenecía a una logia masónica; el conde Ofalia, ministro de Gracia y Justicia, era persona capaz y el alma del ministerio, pero gozaba de mala fama entre el clero y los ultras; el general Cruz, ministro de Guerra, había hecho su carrera en América y era masón; el general Salazar, ministro de Marina, era un hombre hábil y de mediano talento, y López Ballesteros, ministro de Hacienda, era el único realista que se hallaba en el ministerio, «pero es débil, sin espíritu ni capacidad, siervo enteramente de los caprichos de sus colegas»

⁷⁹ FUENTES, Juan Francisco, «Datos para una historia de la policía política en la década ominosa», *Trienio*, 15 (1990), pp. 97-111.

⁸⁰ BARRIO GOZALO, Maximiliano, *La Santa Sede y los obispos...*, pp. 233-326; y «La lucha por el control de los nombramientos episcopales en España al final del Antiguo Régimen (1808-1834)», *Anthologica Annua*, 59 (2012), 284-293.

necesarios para remediar los errores del pasado y afianzar el futuro, y no conceda una amnistía general, porque muchos volverían a delinquir y a tratar de derribar el altar y el trono⁸¹.

Ante este panorama es lógico que se oigan muchas voces a favor del restablecimiento de la Inquisición y en contra de la ley de amnistía. Giustiniani, que en 1820 había criticado con dureza la Inquisición española, acusándola de comportarse como un tribunal político del Estado⁸², y en julio de 1823 dijo al cardenal Consalvi que debía ser remplazada por otro sistema que suscitase menos rechazo, como los tribunales diocesanos de Fe⁸³, ahora cree que, reducida a sus justos límites, era la única institución que podía poner freno a la corrupción que se había extendido en el pueblo. Pero advierte que había que actuar con cautela para evitar los efectos negativos que tendría por la oposición de los embajadores extranjeros y otras autoridades⁸⁴. Tampoco le gusta la ley de amnistía que se estaba discutiendo, porque solo pretendía excluir del perdón a los principales jefes y protagonistas revolucionarios; pues la clemencia por los actos del pasado que exigían los representantes extranjeros, aunque fuera oportuna y razonable, sería contraproducente porque se interpretaría como un acto de debilidad y produciría un efecto contrario por la inseguridad que todavía reinaba en muchas regiones⁸⁵.

Al finalizar el año 1823, el nuncio se hace eco del comentario aparecido en *El Restaurador*, sobre la exposición del obispo de Urgel al rey, en la que reclama el restablecimiento de la Inquisición para que la felicidad sea duradera, «porque los tronos se tambalean e incluso caen cuando les falta el sostén de la religión, que en España se ha conservado pura durante siglos gracias a este tribunal»⁸⁶.

Los despachos que escribe a principios de 1824 muestran un panorama desolador de la situación española. «Sin finanzas, sin armada, sin colonias y sin administración, no sé cómo puede subsistir». El Consejo Real llevaba dos meses discutiendo la ley de amnistía y el gobierno no se ocupaba del pueblo, a pesar de que en muchos lugares y ciudades se cometían graves delitos y eran muchas las víctimas que causaba el furor popular, por cuyo motivo las autoridades encarcelaban a las personas acusadas de liberalismo para evitar más efusión de sangre⁸⁷.

⁸¹ ASV, *Segr. Stato, Esteri*, vol. 432, fas. 8, ff. 68-70. *Representación de los obispos que se hallan en Madrid a S. M. Madrid, 5 diciembre 1823*.

⁸² AAEE, II, *Spagna*, 1820, fas. 15, pos. 61, ff. 32-33. Giustiniani a Consalvi. Madrid, 17 de marzo de 1820.

⁸³ ASV, *Segr. Stato, Esteri*, vol. 432, fas. 4, ff. 97-99. Giustiniani a Consalvi. Burdeos, 3 de julio de 1823; Más información en ALONSO TEJADA, Luis, *El ocaso de la Inquisición...*, pp. 50-64 y 73-80.

⁸⁴ ASV, *Segr. Stato, Esteri*, vol. 432, fas. 7, ff. 60-61. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 18 de noviembre de 1823.

⁸⁵ *Ibid.*, fas. 8, ff. 11-13. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 1 de diciembre 1823.

⁸⁶ *Ibid.*, f. 95. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 31 de diciembre de 1823. El artículo se publicó en *El Restaurador* del 27 de diciembre, y el texto se encuentra en el f. 99.

⁸⁷ ASV, *Segr. Stato, Esteri*, vol. 433, fas. 1 (s. f., indico el nº del despacho), desp. 16. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 3 de enero de 1824.

Ante el rumor de que los realistas, impulsados por el clero, preparaban un motín en Madrid⁸⁸, el gobierno ordenó a los obispos que estaban en la capital marchar a sus diócesis, y la policía se ocupó de expulsar a los eclesiásticos que no tenían un cargo estable en la corte, como se había hecho otras veces después de la firma del concordato de 1753. Algunos interpretaron esta medida como un gesto de hostilidad hacia el clero y el nuncio lo consideró como una muestra de animosidad hacia unos prelados, «cargados de virtud, méritos, padecimientos y de la más santa y ejemplar conducta», y también hacia los miembros del clero. Pues, si en la época constitucional los obispos se responsabilizaban de los eclesiásticos, ahora lo hacía la policía, «por lo que será necesario reclamar por la violación de la inmunidad eclesiástica, como observo con gran dolor que es de nuevo atacada»⁸⁹.

El nuncio, además de criticar duramente al equipo ministerial, lo acusa de no actuar con la energía que requería la situación y dar la impresión de que temía más a los realistas que a los liberales⁹⁰, pues en muchos pueblos y ciudades se trataba con excesivo rigor a los sospechosos de liberalismo por los rumores de que se iba a publicar una amnistía general. El nuncio, aunque trata de justificarlo en un pueblo que tenía las pasiones a flor de piel, declara que había que «frenarlo con sagacidad y moderación», porque la violencia irritaba las pasiones y surtía el efecto contrario. Añade, además, que el anterior gobierno tenía previsto publicar una amnistía a la que los realistas no se oponían y las pasiones se estaban calmando. Pero con el cambio de ministerio la exaltación realista había crecido hasta un punto difícil de frenar, porque veían amenazados sus intereses y su seguridad. En consecuencia, la moderación había desaparecido, solo se pensaba en combatir al partido contrario y muchas provincias estaban a punto de rebelarse, como si hubiese comenzado la guerra civil⁹¹.

La muerte del marqués de Casa Irujo, a principio de enero de 1824, forzó la remodelación del gobierno. El conde de Ofalia pasó a ocupar la Secretaría de Estado y Tadeo Calomarde le sustituyó en la de Gracia y Justicia. El nuncio se alegra de que el ministerio que se ocupaba de los asuntos eclesiásticos hubiera recaído en Calomarde, por la buena disposición que mostraba hacia los intereses de la Iglesia⁹², pero confiesa que eso dependería de la camarilla, de la que se provenían todos los males. Reconoce, no obstante, que los ministros caminaban

⁸⁸ *Ibíd.*, desp. 56. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 8 de enero de 1824.

⁸⁹ *Ibíd.*, desp. 89. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 12 de enero de 1824.

⁹⁰ *Ibíd.*, desp. 92. Noticias reservadas de Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 10 de enero de 1824. LUIS, Jean Philippe, «La década ominosa (1823-1833), una etapa desconocida en la construcción de la España contemporánea», *Ayer*, 41 (2001), p. 115, dice que los favoritos juegan un importante papel, en particular Ugarte, a principios de la década, sin que se pueda hablar a ciencia cierta de gobierno de camarilla. Más información en ID., *L'utopie réactionnaire...*, 2002.

⁹¹ ASV, *Segr. Stato, Esteri*, vol. 433, fas. 1, desp. 150. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 18 de enero de 1824.

⁹² *Ibíd.*, desp. 151 y 184. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 18 y 23 de enero de 1824.

con mayor cautela por las presiones del general francés y confía que la situación de las cosas eclesiásticas mejore con la entrada de Calomarde⁹³.

A pesar de las esperanzas del nuncio, la situación seguía siendo delicada, pues en algunas provincias se fijaban carteles con proclamas sangrientas contra los liberales, que tuvieron efectos terribles en Aragón y Galicia. Se animaba al pueblo a exterminarlos y, como el gobierno no tenía fuerzas para impedirlo, se multiplicaban las amenazas y los asesinatos, y se detenía a muchas personas sospechosas de liberalismo⁹⁴. El gobierno, para tratar de controlar la difusión de ideas que podían perturbar el orden público, decretó el 30 de enero la supresión de todos los periódicos, menos la *Gaceta de Madrid* y el *Diario de Avisos*. El nuncio se alegró por la medida, pero lamenta que afectase también a *El Restaurador*, «que se distinguía por sentimientos y principios muy laudables»⁹⁵.

Los meses iban pasando y la concordia parecía cada día más lejana. En abril se oyeron rumores de un nuevo cambio de gobierno y los representantes de las potencias aliadas reconocieron su necesidad, siempre que se hiciese sin prisas y con garantías suficientes para asegurar la estabilidad, lo que no era fácil conseguir por el enfrentamiento entre el general en jefe Bourmont y el embajador francés. El primero, «unido de corazón a los buenos realistas», no compartía la política del gobierno, mientras que el segundo la respetaba para neutralizar los problemas que amenazaban al trono. Las divergencias entre ambos llegaron a tal extremo que el gobierno francés ordenó al general volver a París, lo que disgustó a «todos los buenos realistas»⁹⁶.

La actuación del conde de Ofalia, acorde con las presiones de las potencias aliadas, le llevó a enfrentarse con los ultras, que lograron su deposición el 11 de julio de 1824, siendo sustituido por Cea Bermúdez que estaba de ministro en Londres. El nuncio achaca el cese de Ofalia a sus intentos por emanciparse del poder oculto de la camarilla, o sea, «de los oscuros favores que regulan hoy la marcha de España, pues toda la lucha se desarrolla entre amigos y enemigos, no liberalismo y realismo, sino favoritismo». Y termina diciendo que no le tenía gran simpatía porque se había apropiado de los asuntos eclesiásticos, mientras que Cea Bermúdez era un hombre amable y dejaría mayor libertad de acción a Calomarde, con cuya actitud sintonizaba⁹⁷.

Aunque Giustiniani rechaza las acusaciones de mantener una actitud ultra y oponerse al espíritu de moderación que se requería para conciliar los espíritus y consolidar la paz, algo habrá de verdad cuando las acusaciones se repiten de forma sistemática desde principios de 1824 hasta el final de su nunciatura, y el

⁹³ *Ibíd.*, desp. 179. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 23 de enero de 1824. La historiografía ha hecho de Calomarde un símbolo del oscurantismo reaccionario.

⁹⁴ *Ibíd.*, desp. 184. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 23 de enero de 1824.

⁹⁵ *Ibíd.*, desp. 261. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 3 de febrero de 1824.

⁹⁶ *Ibíd.*, desp. 854. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 21 de abril de 1824.

⁹⁷ *Ibíd.*, fas. 2, desp. 1826. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 14 de julio de 1824.

papa le mandó aprovechar cualquier ocasión para que los obispos inculcasen sentimientos de mansedumbre y conciliación en el clero⁹⁸.

A pesar de las declaraciones del nuncio en defensa del clero y de no intervenir en política, cada vez son más frecuentes las noticias que aparecen en los periódicos franceses sobre la existencia de una Junta apostólica en Madrid, «órgano y motor de una secreta facción, creada por el clero y sostenida por el nuncio, que aviva las sangrientas venganzas, e impulsa al gobierno a medidas de mayor rigor, mientras que con oscuras maquinaciones favorece y alimenta una reprobable exaltación». El nuncio rechazó semejantes acusaciones y pidió al ministro de Estado aclaración sobre la existencia de una asociación que llevaba el nombre de apostólica y debería estar autorizada por la Santa Sede, cuando ella no aprobaba ni sancionaba asociaciones clandestinas que escapasen al control del gobierno y tuvieran por objeto fomentar las discordias⁹⁹. Cea Bermúdez respondió a la nota del nuncio sin aclarar nada, pero haciendo un elogio de su persona y del clero. Le dice, en primer lugar, que el rey le había dado suficientes muestras de afecto y no creía que participase en reuniones o sociedades secretas, ni tenía conocimiento de la Junta apostólica de que hablaban los periódicos, por lo que debía olvidarse del tema y no pedir una reparación por el agravio cometido contra su dignidad, sino mirarlo con el desprecio que se merecía, como hacía el rey con los insultos que recibía en algunos periódicos y folletos extranjeros. En segundo lugar, elogia al clero, considerado uno de los apoyos más firmes del trono, que alentaba los deseos del rey para conseguir la concordia y la paz entre los españoles y la prosperidad de la nación¹⁰⁰.

A partir de mediados de 1825 uno de los temas que más preocupa al nuncio es la actuación de la policía. Lamenta que, a pesar de la profunda crisis que todavía padecía España, el gobierno hubiera abandonado la policía en manos «enemigas», que dejaba el campo libre a los liberales y calumniaba a los realistas, fomentando su división con la invención diabólica de la usurpación de don Carlos para apartar de la confianza real a los súbditos más fieles. Pues, de la misma forma que la división de los liberales favoreció el triunfo de los realistas, ahora las discordias entre estos terminarán por dejar a los liberales un amplio margen para recuperarse. Y concluye diciendo que, si existían proyectos de usurpación, «¿por qué el gobierno no los devela, no los previne o destruye, procesando y castigando severamente a sus autores como habían pedido al rey muchos realistas y el mismo infante don Carlos?» La respuesta, a su juicio, era clara, porque la policía «quiere servirse de esta fábula para envenenar y denigrar

⁹⁸ *Ibíd.*, desp. 1434. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 16 de junio de 1824.

⁹⁹ *Ibíd.*, fas. 3, desp. 2894. Giustiniani a Della Somaglia. San Lorenzo, 18 de octubre de 1824, con la *Nota que envía al ministro Cea Bermúdez. San Lorenzo, 16 de octubre de 1824.*

¹⁰⁰ ASV, *Segr. Stato, Esteri*, vol. 434, fas. 1, desp. 3253. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 29 de octubre de 1824. Adjunta la respuesta que le había dado Cea Bermúdez. San Lorenzo, 20 de octubre de 1824. Ver también ALONSO TEJADA, L., *El ocaso de la Inquisición...*, pp. 109-115.

a las personas más inocentes, a fin de poder reprimir cualquier acto de protesta y destruir a una clase de personas incapaces de conspirar contra un soberano al que aman con el más vivo entusiasmo»¹⁰¹.

Ante este panorama es lógico que los elementos de discordia siguieran creciendo y con ello el descontento de los ultras que se imaginaban que el rey había caído de nuevo en manos de los liberales. Fruto de estas ideas fue el levantamiento protagonizado por el general Bessières en agosto de 1825, que en las proclamas invitaba a la insurrección general para conseguir un cambio de gobierno de acuerdo con las ideas ultras¹⁰². Aunque la intentona fue rápidamente desarticulada, el nuncio se muestra pesimista y piensa que se había levantado un nuevo estandarte de funestas y posibles rebeliones, cuyos efectos serían fatales para la causa del rey y la seguridad del trono. Pues se habían incrementado las acusaciones contra los realistas y el clero, crecía la desconfianza en la familia real y se daba por hecho que los liberales aprovecharían la situación¹⁰³.

En efecto, la policía aumentó sus ataques contra el clero y, con el pretexto de la imprudencia de unos pocos, desterró a algunos de sus miembros sin respetar la inmunidad eclesiástica. Además, las calumnias que se divulgaban contra el clero influían negativamente en la opinión pública, sin que tuviera medios para justificar su inocencia. Ante esta situación el nuncio pide al gobierno que tome medidas para evitarlo y manda a los obispos que envíen representaciones al rey, «porque preveo que toda la influencia salvadora de la religión será destruida si sus ministros deben sucumbir al peso y a la ignominia de tantas y artificiosas calumnias»¹⁰⁴. Unos días después informa que cada vez se oían más voces de las pretensiones de usurpación de don Carlos, lo que servía para perseguir a los realistas, eclesiásticos y seculares, desterrándolos sin ser juzgados ni escuchados. Pero, a la vez que se esparcían calumnias contra el clero, «con tanta mayor injusticia cuanto laudable ha sido su conducta», crecían las quejas contra el gobierno que no actuaba con moderación y en vez de perseguir a los enemigos (liberales) atacaba a los amigos¹⁰⁵.

Ante este panorama el nuncio pinta el futuro de España lleno de peligros, que no podían entender los que «no fueron testigos oculares de las pasadas ca-

¹⁰¹ ASV, *Segr. Stato, Esteri*, vol. 434, fas. 2., desp. 2417. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 15 de agosto de 1825.

¹⁰² FUENTES, J. F., «Madrid en vísperas de la sublevación de Bessières», en *Revisión de Larra. ¿Protesta o revolución?*, Paris, PUFC, 1983, pp. 105-106; ALONSO TEJADA, L., *El ocaso de la Inquisición...*, pp. 127-141; FONTANA, J., *De en medio del tiempo...*, pp. 186-193.

¹⁰³ ASV, *Segr. Stato, Esteri*, vol. 434, fas. 2, desp. 2485. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 22 de agosto de 1825.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, 2, desp. 2631. Gistiniani a Della Somaglia. Madrid, 27 de agosto de 1825.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, fas. 3, desp. 2651. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 2 de septiembre de 1825. Adjunta una nota de las personas seculares y eclesiásticas desterradas. Entre los últimos aparecen el canónigo Rojas, consejero de Estado; el deán Ostolaza; los canónigos Salomé, director de hospicio de Madrid, y Molle, capellán de honor del rey; Solera, capellán de las comendadoras de Santiago; Bravo, que fue secretario de la Inquisición, etc.

tácticos de este desgraciado país», máxime que las autoridades no escuchaban sus advertencias ni tomaban las medidas necesarias para evitarlo, a pesar de que los peligros eran cada día más amenazantes por las maquinaciones de los liberales exiliados¹⁰⁶.

Para terminar diré que, aunque Aubert dice que la Curia romana pretendía que la reconstrucción católica de España se hiciese utilizando medios sutiles, sin vincularse demasiado con los reaccionarios¹⁰⁷, la realidad fue distinta porque el nuncio y algunos obispos apoyaron las medidas más radicales y se inclinaron hacia las posturas ultras. Es lamentable que el nuncio se identificase más de lo debido con el régimen restaurado y, a cambio de recuperar los privilegios perdidos, tolerase la intromisión del poder civil en los asuntos eclesiásticos, como la destitución de los secularizados que servían curatos y otros cargos, la prisión de los eclesiásticos que habían colaborado con el régimen liberal, etc. Estas medidas son equiparables a las que había tomado el gobierno liberal con los eclesiásticos que no eran adictos al régimen, pero ahora no se oyen como entonces las voces del nuncio y de los obispos en defensa de la libertad de la Iglesia. Por el contrario, algunos obispos pasaron sin escrúpulos de víctimas a verdugos de la justicia regia.

Giustiniani, que trató de vender la imagen de haber mantenido una absoluta imparcialidad en el periodo liberal y en los primeros años de la restauración, descubrió su pensamiento en agosto de 1826. Ante los rumores de que el rey estaba a punto de firmar un decreto de amnistía general y cesar al duque del Infantado y a Calomarde, ministros de Estado y de Gracia y Justicia, dice al cardenal Della Somaglia que se encontraba en una situación embarazosa por haber luchado abiertamente contra el régimen liberal y, después de su caída, haber colaborado con el gobierno absolutista para eliminar a los «enemigos que habían quedado en la jerarquía y en la Iglesia». Por ello, después de haber profesado públicamente una doctrina tan reaccionaria, «no me es posible contemporizar, como hice en 1820, ni disimular de ningún modo». Pues, si hasta hace algún tiempo, los liberales podían creer en su imparcialidad, las circunstancias actuales le habían colocado en una situación peligrosa por los resentimientos que su actuación había provocado, hasta el punto de comprometer su representación y los intereses de la Santa Sede. Por eso pide al cardenal que tenga en cuenta lo mucho que había sufrido durante su nunciatura y le permita volver a Italia¹⁰⁸.

¹⁰⁶ *Ibid.*, vol. 435, fas. 3, desp. 1661. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 30 de junio de 1826. Sobre las conspiraciones liberales, ver CASTELLS, Irene, *La utopía insurreccional del liberalismo. Torrijos y las conspiraciones liberales en la década ominosa (1823-1833)*, Barcelona, Crítica, 1989.

¹⁰⁷ AUBERT, Roger, «La continuazione degli antichi regimi nell'Europa meridionale», en R. AUBERT, J. BECKMANN y R. LILL (coords.). *Storia della Chiesa, vol. VIII/1: Tra Rivoluzione e Restaurazione, 1775-1830*, Milano, 1977, p. 147.

¹⁰⁸ ASV, *Segr. Stato, Esteri*, vol. 435, fas. 3, desp. 2016. Giustiniani a Della Somaglia. Madrid, 2 de agosto de 1826.

El Trienio Liberal y el Santo Oficio: el convulso final de un regalo del infierno

ÁNGEL DE PRADO MOURA
(Universidad de Valladolid)

El último tercio del siglo XX fue la época dorada de los estudios sobre el Santo Oficio español. Cuantitativa y cualitativamente fueron años en los que la mayor parte de los secretos escondidos durante siglos en los archivos inquisitoriales fueron en su mayoría desvelados dejando ya una Inquisición con pocos misterios que ocultar: a ello contribuyeron los denodados esfuerzos de historiadores españoles y extranjeros¹. Naturalmente, la Inquisición ha seguido siendo objeto de estudio en los últimos años y se han publicado obras de estimable valor, pero ya cuantitativa y cualitativamente las aportaciones han sido menos relevantes.

El Santo Oficio, tan poderoso e influyente desde su creación hasta bien iniciado el siglo XVIII, fue perdiendo progresivamente el apoyo de la mayor parte de la sociedad. Naturalmente, durante la centuria ilustrada los españoles siguieron desfilando por los banquillos inquisitoriales, pero ya en menor medida, con puntuales autos de fe generales, con reducidos autos de fe particulares y con escasas víctimas.

En un anterior estudio, que trató de analizar la evolución de la Inquisición desde 1814 hasta 1820², ya evidenciamos que, a grandes rasgos, el Santo Oficio dejó de tener la protección absoluta del rey -bastante tenía Fernando VII con resolver los graves problemas del reino-, que sus finanzas estaban absolutamente quebradas, que la mayoría del pueblo odiaba todo lo que representaban los

¹ Sería prolijo y excesivo para un artículo de estas características enumerar autores y títulos, pero sí quiero destacar el nombre de algunos investigadores que han sido referentes en el estudio de tan importante y compleja institución: J. Pérez Villanueva, B. Escandell, A. Domínguez Ortíz, R. Carcía Cárcel, J. Contreras, H. Ch. Lee, B. Bennassar, G. Dufour, J.P. Dedieu, J. Caro Baroja, G. Henningsen, J. A. Escudero, V. Pinto Crespo, J.I. Tellechea, L. Alonso Tejada, F. Bethencourt, R. López Vela, V. Cárcel Ortí, J. L. González Novalín, M. Defourneaux, M. Jiménez Monteserín, F. Martí Gilabert, M. de la Pinta Llorente.

² BEDERA, Mario y PRADO, Ángel. de: “La agonía del Santo Oficio: el final de la intolerancia”, en VV.AA.: *Homenaje a José Antonio Escudero*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2012, Vol. II, pp.383-406.

tribunales inquisitoriales, y que ya carecía de una infraestructura territorial que le hiciera eficaz y por tanto respetado. Conviene resaltar, no obstante, que el Santo Tribunal desde su restauración en 1814 hasta su supresión en 1820 se mantuvo siempre vigilante para asestar su zarpazo a la primera oportunidad que tuviera, y aunque ya no volvería a ser lo que otrora fue, los encausados en 5 tribunales, que a modo de referencia he rastreado, corroboran lo señalado: en el modesto tribunal de Cuenca³, por ejemplo, en 1816 había 20 reos pendientes de sentencia, en los de Granada⁴, Córdoba⁵ y Murcia⁶ en el año 1819 había 15, 52 y 261 encausados respectivamente, y en el de Sevilla⁷, a principios de 1820 -la inquisición se suprimió el 9 de marzo- tenía 51 detenidos pendientes de juicio. Pueden no parecernos muchos si los comparamos con los que había en tiempos pasados, y quizá no lo fueran, pero lo que importa es que la Inquisición, con independencia de que el número fuera más o menos significativo, lo que quería mantener en el imaginario colectivo de los españoles, y lo lograba, era que todavía seguía conservando el suficiente poder para aplicar el rigor de su justicia a todo aquel que trasgrediera los fundamentos de la ortodoxia católica o atentara contra cualquiera de las instituciones sobre las que se sustentaba el Antiguo Régimen: en los españoles del primer tercio del siglo XIX permanecía vigente la idea de que el Santo Oficio todavía tenía capacidad para arruinar sus vidas.

Ciertamente, el Santo Oficio ya no era lo que fue porque “sus víctimas” naturales -por ejemplo, los que quebraban la ortodoxia católica o los cristianos nuevos- ya habían sido diezmados, de manera que durante la segunda mitad del siglo XVIII y el primer tercio del XIX la Inquisición pasó a fijarse casi con exclusividad en los que atentaban contra los pilares del Antiguo Régimen, mayoritariamente cristianos viejos⁸, pasando a mostrarse como si fuera otra institu-

³ A.H.N.: Sec. Inq. Leg. 2601. Carta del Tribunal de Cuenca al Consejo de 17 de mayo de 1816.

⁴ A.H.N.: Sec. Inq. Leg. 2699. Carta del Tribunal de Granada al Consejo de 27 de noviembre de 1819.

⁵ A.H.N.: Sec. Inq. Leg. 2478. Carta del Tribunal de Córdoba al Consejo de 30 de octubre de 1819.

⁶ A.H.N.: Sec. Inq. Leg. 2880. Carta del Tribunal de Murcia al Consejo de 18 de diciembre de 1819.

⁷ A.H.N.: Sec. Inq. Leg. 3066. Carta del Tribunal de Sevilla al Consejo de 16 de enero de 1820.

⁸ Véase, entre otros: PRADO, Ángel de: *Las hogueras de la intolerancia. La actividad represora del Tribunal Inquisitorial de Valladolid, 1700-1834*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1996; TORRES ARCE, Marina: *Inquisición, regalismo y reformismo borbónico. El Tribunal de la Inquisición de Logroño a finales del Antiguo Régimen*, Santander, Universidad de Cantabria, 2006; EGI-DO, Teófanos: “La Inquisición de una España en Guerra”, en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA y Bartolomé ESCANDELL: *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos, 1984, pp. 1227-1244; MARTÍNEZ MILLÁN, José: “Los cambios en el Santo Oficio español”, en PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín y ESCANDELL, Bartolomé: *Historia de la Inquisición en España y América*, op. cit., vol. I, pp.1368-1380; FUENTES MONZÓ, Eduardo de: “La Inquisición española en el siglo XVIII: observaciones acerca de la significación y papel de la Inquisición en el contexto social, político-económico y cultural de la España de la Ilustración”, en *Homenaje al Dr. Juan Reglá Campistol*, Valencia, Facultad de Filosofía y Letras, 1975, vol. 2, pp. 191-208; GACTO FERNÁNDEZ, Enrique: “La Inquisición de Sevilla y la masonería en el siglo XVIII”, en *Homenaje al profesor Alfonso García-Gallo*, Madrid, Universidad Compluten-

ción más al servicio de los intereses del Estado y en menor medida a los intereses de la religión.

El pronunciamiento que el teniente coronel Riego dio el 1 de enero de 1820 en favor de la restauración de la Constitución de 1812 se extendió desde Las Cabezas de San Juan (Sevilla) al resto del país. Muy a su pesar, Fernando VII, persuadido por sus más leales consejeros, renunció a presentar batalla consciente de que la perdería, y apenas 9 semanas después de iniciado el levantamiento -el 9 de marzo- el rey juró provisionalmente la Constitución y por tanto aceptó recortar su poder. A partir de este momento, y por lo que respecta a la Inquisición, seis personajes se convirtieron en los actores principales: el rey Fernando VII, los Papas Pío VII y León XII, el inquisidor general Jerónimo Castellón y Salas, y los nuncios Giacomo Giustiniani y Francesco Tiberi, y otros tantos secundarios: los ministros de Gracia y Justicia Evaristo Pérez de Castro y Francisco Calomarde, y un buen número de autoridades religiosas y civiles. Y si todos los mencionados fueron actores importantes en la representación del ocaso inquisitorial, el más destacado de todos fue, sin duda ninguna, el pueblo español: sin su participación no hubiera habido, o hubiera tardado mucho más en haberla, la escenificación del final de una función que se había iniciado el 1 de noviembre de 1478 cuando Sixto IV promulgó la bula que autorizó la instauración del Santo Tribunal en España.

Desde el reinado de Felipe V la tipología delictiva objetivo de la Inquisición fue variando claramente, variación que se fue haciendo mucho más intensa conforme avanzó la centuria hasta llegar al reinado de Fernando VII en el que los tribunales inquisitoriales se centraron casi exclusivamente en el control de todos aquellos que de una u otra manera cuestionaban los fundamentos del Antiguo Régimen, es decir del Absolutismo. Fueron interesando menos los heterodoxos religiosos y más los heterodoxos políticos, sociales y morales: ahí está cómo en los años previos a su tercera y penúltima supresión solo desfilaron por los banquillos inquisitoriales reos liberales, francmasones, republicanos, autores y lectores de libros prohibidos, anticlericales, etc.⁹ Como muestra de lo señalado basta ver la carta que el nuncio en España, Giacomo Giustiniani, le remitió al inquisidor general, Jerónimo Castellón y Salas, tras haber recibido de éste varias notificaciones indicándole títulos de obras prohibidas “*que iban contra la religión y sana moral*”. El nuncio le respondió: “*...después de dar a V.E. las gracias por el interés que se toma en que su veneno no*

se, vol. 2, 1996, pp.121-186; ROLDÁN DEL VALLE, José Luis; *El Tribunal del Santo Oficio de la inquisición de Granada en el siglo XVIII*. Tesis doctoral inédita, Universidad de Granada, 1987; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Martín: “El idioma de la razón. Ilustración e Inquisición en Galicia (1700-1800)”, en *Cuadernos de Estudio del siglo XVIII*, n.º. 18, 2008, pp. 283-286.

⁹ Véase para esta cuestión BEDERA, Mario y PRADO, Ángel de: “Disidencia política y heterodoxia religiosa en la España del primer tercio del siglo XX: la represión de los tribunales de Inquisición”, en SERRANO GARCÍA, Rafael, PRADO MOURA, Ángel de y LARRIBA, Elisabel: *Discursos y devociones religiosas en la Península Ibérica, 1700-1860. De la crisis del Antiguo Régimen a la consolidación del Liberalismo*, Valladolid, Universidad de Valladolid-Aix-Marseille Université, 2014, pp. 134-140.

*se comunique a estos Reynos y de asegurarme que por mi parte pondré todos los medios para que se consiga en tan importante objeto, me he alegrado de tener en esta ocasión que me proporcione el gusto de manifestar a V.E. los deseos de emplearme en su obsequio*¹⁰. Al nuncio le llegaban cientos de cartas de obispos y otras autoridades religiosas y civiles con títulos de obras que iban contra la religión y el Estado¹¹, lo cual era una manera de decirle lo necesaria que era la institución para vigilar los peligros que podían conllevar “cierto tipo de autores y de literatura” y, por lo tanto, que desde la Santa Sede había que seguir respaldando firmemente la existencia del Santo Oficio.

La Inquisición quedó herida de muerte con la Constitución de 1812, especialmente porque el pueblo, o al menos la parte más ilustrada que habría de encabezar la lucha contra ella, ya no la temía tanto. Y lo que ocurrió entre 1814 y 1820 no hizo más que fortalecer a sus opositores y ampliar la base de sus destructores, motivo por el que cuando el movimiento de Riego triunfó, el Santo Tribunal y lo que él significaba fue el primero en caer.

La reacción a la supresión

Fernando VII conocía bien la animadversión que el Santo Oficio provocaba en una nutrida mayoría de españoles, por ello no fue casualidad que una de las primeras decisiones trascendentes que hizo tan solo unas horas después de aceptar el régimen constitucional fuera decretar que “*desde hoy quede suprimido el referido tribunal en toda la monarquía, y por consecuencia el Consejo de la suprema Inquisición, poniéndose inmediatamente en libertad a todos los presos que estén en sus cárceles por opiniones políticas o religiosas*”¹². Era el principio del final.

No es difícil adivinar la satisfacción que produjo en la gran mayoría del pueblo español la determinación de suprimir el Santo Oficio; en los sectores más conservadores, por el contrario, tal decisión fue recibida con incredulidad, desasosiego y cierta sensación de inseguridad por entender que no era buena ni para España y los españoles, ni tampoco para la Corona. La Inquisición, que en sus primeros momentos fue aceptada por una abrumadora mayoría de españoles como un regalo del cielo por lo que significaba de salvaguarda de la religión y de ciertos valores nacionales, no tardó mucho en ser padecida y visualizada como un regalo del infierno. Ahora, nuevamente suprimida, solo quedaba por ver la reacción de los que todavía la querían, y en su defecto quién iba a ejecutar la función que ella había realizado durante siglos.

¹⁰ Archivo Secreto Vaticano: Sección Nunciatura de Madrid, vol. 243. Carta del 16 de septiembre de 1818.

¹¹ En el vol. 243 referido en la cita anterior se conservan varias decenas de cartas enviadas por obispos y otros religiosos en 1818, 1819 y 1820 que refieren el peligro que suponen ciertos autores y libros.

¹² Publicado en la *Gaceta de Madrid* el 10 de marzo de 1820.

Los españoles tenían claro que la Inquisición era una institución religiosa, autorizada por el Papa y con el total apoyo de la Iglesia española y de la Corona. Así había sido desde tiempos inmemoriales y así se había interiorizado generación tras generación.

Sin embargo, la realidad era que aunque la Inquisición era una institución religiosa, poco después de nacer ya se vio cómo fue la Corona quien la manejó a su antojo para defensa de sus intereses particulares. Y así fue desde el primer momento en que, para elegir al inquisidor general, quien verdaderamente proponía al candidato era el rey limitándose el Papa a nombrarle. Fernando el Católico y Sixto IV tuvieron varios encontronazos con esta cuestión, pero pronto quedó patente que quien elegiría al inquisidor general y quien llevaría las riendas de la institución sería el rey, y así fue durante toda la existencia de la Inquisición. Era por tanto una institución religiosa, pero estrechamente controlada por la Corona, que en muchísimas ocasiones a lo largo de su historia no solo no siguió las directrices de la Santa Sede, sino que las contrarió de manera clara y recalcitrante. El nuncio Giustiniani así se lo manifestó claramente por carta al Secretario de Estado de la Santa Sede, Consalvi, una semana después de ser suprimida en marzo de 1820: *“su servil deferencia a los intereses del gobierno fueron un cultivo continuo de amargura y sinsabores con la Nunciatura y con la Santa Sede Apostólica, de tal modo que tuvieron que luchar repetidas veces contra la Inquisición, que pretendía censurar y calificar como heréticas obras ortodoxas de los preladados más insignes y doctos de la Iglesia”*¹³.

Giustiniani conocía bien cómo había funcionado la Inquisición durante siglos, así como el grado de influencia de la Santa Sede en ella, por ello cuando en marzo de 1820 se suprimió tuvo claro que oponerse a ello, cuando el pueblo era lo que verdaderamente deseaba, podía provocar una gran hostilidad de los españoles hacia la Santa Sede, es decir, hacia el Papa, razón por la que el mismísimo nuncio comunicó al Vaticano que *“no es por esto que yo llore vivamente su pérdida, sabiendo que con una sabia reforma podría servir de freno útil a espíritu irreligioso que ha invadido toda Europa”*¹⁴, e incluso iría más lejos señalando en la misma misiva que *“se debería, si la cosa no viene seguida de tumultos y revolución, precedentemente invocar del Sumo Pontífice la revocación de la delegación apostólica hecha por él al Inquisidor General, y esto sería ahora más necesario que se realizase por el decoro de la Santa Sede Apostólica”*. Naturalmente, su opinión era contrapuesta a la del inquisidor general, Jerónimo de Castillón, que abogaba por su persistencia tal como estaba, motivo que ocasionaría severos roces entre ambos durante los primeros meses del gobierno liberal, lo cual vino bien a los españoles deseosos de ver desaparecer a tan odiado Tribunal. Que los dos tomaran posesión de sus cargos con apenas un año de diferencia, que ambos fueran extraordinariamente ambiciosos y que tu-

¹³ AAES, II Spagna, 1820, fol 32-33. Giustiniani a Consalvi. Carta de 17 de marzo de 1820.

¹⁴ *Ibidem*.

vieran un concepto tan diferente de cómo debía funcionar la institución, hizo que sus relaciones fueron tensas durante mucho tiempo, aunque luego les unió su lucha contra todo lo que significaba el ideario liberal.

La Santa Sede, en vista de la opinión del nuncio, y también porque que Pío VII veía su limitada capacidad de intervención en la institución, no protestó oficialmente ante el monarca por su decisión, aunque, evidentemente, le irritaron mucho algunas decisiones, como por ejemplo que, conforme al decreto del 20 de marzo de 1820, se confiscaran los bienes que la institución poseía -ya escasos- y se destinasen a amortizar parte de la deuda pública del Estado. Por el contrario, en el archivo de la Nunciatura de Madrid y en el de la Secretaría de Estado de la Santa Sede se conservan cientos de cartas enviadas por una amplia y diversa tipología de autoridades civiles y religiosas que manifestaban su preocupación y rechazo por la supresión.

Debates en torno a la Inquisición, 1820-1823

El decreto de 9 de marzo de 1820 suprimió los tribunales de inquisición y liberó a todos los presos encarcelados *“pasándose a los RR. Obispos las causas de éstos últimos en sus respectivas diócesis para que las sustancien y determinen con arreglo en todo al expresado decreto de las Cortes extraordinarias”*¹⁵. Dicho con otras palabras, el decreto transfería a los obispos la jurisdicción para proceder en causas de fe en sus diócesis conforme a lo expresado en las Cortes de 1812.

Suprimida la Inquisición se devolvieron las causas religiosas a los obispos tal como manifestaba en su decreto Fernando VII, pero se requería la aprobación del papa, así como conocer hasta dónde llegarían sus atribuciones. El beneplácito del papa tardó casi dos meses en lograrse, demora que provocó en todos ellos zozobra e inseguridad, razón por la que casi todos escribieron al nuncio pidiendo directrices claras. Un ejemplo que refleja esta incertidumbre lo tenemos en la carta que el arzobispo de Valencia, José Veremundo Arias, envió al nuncio apenas tres semanas después de la supresión, en la que le recuerda que cuando se creó la Inquisición el papa *“reservó al Tribunal colegiado de la Inquisición la jurisdicción espiritual que tenían antes los obispos en los juicios de la doctrina o de la fe”*, por lo que ahora ante la indecisión en la que lleva varias semanas, le pide *“se sirva darme estas facultades o recurrir a la silla apostólica para que en tales circunstancias podamos obrar los obispos sin dudas en la jurisdicción y con seguridad de las conciencias”*¹⁶, misiva que es respondida por el nuncio matizándole que *“debo decirle que con arreglo a lo que sobre el particular ha escrito el respetable y sabio Pontífice..., y particularmente tratando de los ynquisidores de España, no tenía el citado Tribunal mayor autoridad que los obispos, y en este supuesto creo no debe V.I. tener*

¹⁵ Decreto de 9 de marzo de 1820 publicado en la *Gaceta de Madrid* un día después.

¹⁶ Archivo Secreto Vaticano: Sección Nunciatura de Madrid, vol. 243. Carta del arzobispo de Valencia al Nuncio de 28 de marzo de 1820, fol. 156r.

reparos en conocer las causas de fe que se le devuelvan a su tribunal y las demás que vendrán"¹⁷.

En el verano de 1820 el Papa delegó en el nuncio las facultades de intervención en causas de fe para que él a su vez las transfiriera a los obispos y arzobispos. A todos ellos les llegaron cartas en los primeros días del mes de julio en las que el nuncio les delegaba sus facultades, algo que ellos le agradecieron en similares términos a como lo hizo el obispo de Calahorra:

*"He recibido el oficio de V.E. de 6 de julio próximo pasado por el qual se ha servido subdelegarme las facultades que por no existir en estos Reynos el Tribunal de la Ynquisición se ha dignado Nuestro Santísimo Padre Pio VII conceder a V.E., con potestad para sudelegarlas, para absolver por lo que toca al fuero interior de la conciencia a todas las personas sean eclesiásticas o seglares, aunque relapsas, de los casos de heregía, apostasía, cisma, y demás sin ninguna excepción, reservados a la Santa Sede...."*¹⁸. A partir de este momento ya no habría dudas sobre las competencias de los obispos en las causas de fe¹⁹.

Sin embargo, a la inmensa mayoría de los obispos tener las competencias no les aseguraba que pudieran cumplir debidamente sus obligaciones ya que las tenían ellos personalmente y no los párrocos que atendían los cientos de parroquias dispersas por el país. Evidentemente, era difícil que alguien que viviera alejado del obispado pudiera ir a reconocer en persona al obispo la comisión de ciertos delitos y pedir su absolución, por lo que, como señalaba el obispo de Calahorra, *"al no poder subdelegar en otros estas facultades, y como son para el foro interno, quedarán casi sin uso, porque será muy raro el que se acerque al Prelado en el Tribunal de la Penitencia"*²⁰. Todos los obispos enviaron cartas similares al nuncio, por lo que a Giustiniani no le quedó más remedio que transigir y dar permiso a obispos y arzobispos para que delegasen en los párrocos las facultades hasta ese momento solo detentadas por él y por ellos²¹. Los obispos quedaron satisfechos pero, muy celosos de sus obligaciones y responsabilidades, reprocharon al nuncio que no especificara, por ejemplo, por cuánto tiempo tenían delegadas las mencionadas competencias, y se lo hicieron saber en un tono poco amable, como lo hizo Bernardo Francés, obispo de Urgel: *"Me parece que es muy expuesto a equivocaciones de mucha trascendencia el no fijar el tiempo por que puedo usar de ellas, pues diciendo V.E que*

¹⁷ ASV: Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 243. Carta del Nuncio al arzobispo de Valencia de 7 de abril de 1820, fols. 158r-158v.

¹⁸ ASV: Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 243. Carta del obispo de Calahorra al Nuncio de 17 de agosto de 1820, fol. 189r.

¹⁹ En la Sección Nunciatura de Madrid del ASV hay un buen número de cartas de obispos y arzobispos agradeciendo la delegación de estas competencias. Ver vols. 176, 189, 190 y 246.

²⁰ ASV: Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 243, Carta del obispo de Calahorra al Nuncio del 17 de agosto de 1820, fol. 189v.

²¹ En la sección Nunciatura de Madrid, vol. 243, hay multitud de cartas de los obispos agradeciendo al Nuncio poder delegar en los párrocos las competencias que ellos tenían hasta ese momento en estas materias.

*puedo egecutarlo por el tiempo que residan en su persona, y habiéndonos a tanta distancia, tal vez se verificaría que yo usase de la facultad de absolver en el tiempo que V.E. se le hubiese acabado la que tuviese delegada*²². No parecía necesaria tal aclaración porque lo natural era que los obispos tuvieran delegadas las competencias mientras que el que las detentara [en este caso el nuncio] las pudiera delegar y no cuando el nuncio ya no las poseyera, pero lo que se esconde tras esto es una cierta hostilidad de los obispos más reaccionarios hacia un nuncio que, en principio, no lamentó la supresión del Tribunal y que, incluso, sugirió al papa no interceder por ella ante el rey. Eso tardarían en perdonárselo, y por ello muchos le marcaron muy de cerca durante algunos meses, como lo hizo el obispo de Lugo, advirtiéndole que *“Espero que V.E. tendrá en consideración otros apuros a que puedan verse los obispos de España y que solicitará oportunamente el remedio e instrucciones que necesiten de N. SS. y amado Papa Pio VII, que Dios conserve para bien de la Yglesia y consuelo de los fieles”*²³. Era una manera de decirle que fuera más diligente y recordarle que por encima de él estaba el papa y a él le tenía que pedir instrucciones. Dicho con otras palabras, se fiaban del papa pero no del nuncio, al menos durante estos primeros tiempos de revolución liberal.

A partir de julio de 1820 las competencias que antes tenía la Inquisición pasaron, pues, a obispos y párrocos, quienes se encargarían de vigilar para que la ortodoxia de la fe siguiera cumpliéndose escrupulosamente. La Inquisición, como tal, dejó de existir.

A la jerarquía eclesiástica española, y a las más altas autoridades civiles, les preocupaba lo que pudiera pasar en temas de religión, pero lo que más les alarmaba era que, habida cuenta la libertad de prensa amparada por la Constitución, toda una variada tipología de escritos e ideas atacarían más o menos indistintamente lo que ellos creían los fundamentos de la nación, es decir, a la religión y muy especialmente a la monarquía y a la estructura del Estado, razón por la que se crearon Juntas Diocesanas de Censura en casi todas las diócesis con el objetivo de realizar una tarea control que impidiera la realización, difusión y lectura de todo tipo de libros, panfletos, prensa, etc., que comprometieran la seguridad del Trono y del Altar.

El gobierno liberal no dudó, meses después de tomar el poder, en forzar la salida del país a los personajes más significativos de lo que ellos consideraban oposición: inquisidor general, nuncio y varios obispos considerados muy reaccionarios, como por ejemplo el de Valencia, Veremundo Arias Tejeiro, y el de Orihuela, Simón López.

Con la desaparición de la Inquisición, y la jurisdicción en temas de fe en manos de los obispos, la ortodoxia religiosa estaba salvaguardada sin necesidad

²² ASV: Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 243, Carta del obispo de Urgel al Nuncio de 25 de agosto de 1820, fol. 178r-178v.

²³ ASV: Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 243. Carta del obispo de Lugo al Nuncio de 11 de octubre de 1820, fol. 174r

de utilizar un instrumento y unos medios que habían aterrorizado a los españoles durante generaciones. Por motivos obvios, ni se sabe ni se sabrá nada de cómo actuaron los párrocos y los obispos en estas materias, ya que eran actos privados entre las dos partes, pero no tenemos constancias de que hubiera especiales protestas.

No vamos a entrar aquí, porque no es el objetivo de este trabajo, a relatar los sucesos ocurridos durante los casi tres años de gobierno liberal. El exilio de importantes personas partidarias de una monarquía sin limitaciones, así como de altas autoridades del ámbito religioso, como el nuncio, el inquisidor general y destacados obispos, la mayoría en Francia, hizo que Luis XVIII encabezará una reacción en favor de Fernando VII y en contra de los liberales para volver a la situación anterior a 1820.

En marzo de 1823, a pocos días de la intervención de los Cien Mil Hijos de San Luis, muchos obispos escribieron al nuncio Giustiniani poniendo en valor la importancia de la religión, a la vez que recalcando la mala situación del país y lamentando su destierro. La misiva que envió el arzobispo de Valencia nos puede servir de ejemplo:

“Me es ciertamente muy sensible por todos los respectos que hayan alcanzado también a la sagrada persona de V.E. los tristes resultados del desgobierno en que veo a mi nación, y que lloran todos los buenos españoles. Pero consolémonos con la firme esperanza de que el Señor que hoy castiga y prueba a España, se dignará apiadarse de ella sacando de los males mismos que hoy permite mayor gloria para sí, y grandes bienes para sus escogidos. Entre tanto yo felicito a V.E aún más que le compadezco, por haber sido hallado digno de padecer por el nombre del mismo Señor, es decir, por sostener en España los derechos de la Yglesia y los verdaderos principios de nuestra santa religión, único cimiento sólido sobre el que descansa la estabilidad de los gobiernos y la felicidad espiritual y temporal de las naciones”²⁴.

Giustiniani les respondió a todos desde Burdeos, su lugar de residencia, *“Aquí continuaré por expresa disposición de Su Santidad ejerciendo todas las facultades ordinarias y extraordinarias de mi Nunciatura, que no han cesado por mi injusta e ilegítima expulsión de España decretada por aquél gobierno revolucionario..... Me consideraré dichoso si en algo puedo ser útil a mi país, que lejos de desmerecer en mi concepto interesa aún más por las desgracias que sufre y con las que Dios ha querido probar las constancias y virtud de la inmensa mayoría de sus leales y religiosos moradores”²⁵*. Como se ve en su carta, había un profundo dolor por su expulsión, así como un gran deseo de volver a Madrid para servir al Papa y a los españoles desde su Nunciatura.

²⁴ A.S.V.: Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 276. Carta del arzobispo de Valencia de 6 de marzo de 1823.

²⁵ A.S.V.. Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 276. Carta del Nuncio a los obispos de 19 de marzo de 1823.

La entrada de las tropas francesas en la primavera de 1823 aceleró todos los acontecimientos y el deseo del Nuncio se vio cumplido cuando el Duque de Angulema le escribió desde el Cuartel general de Tolosa, notificándole que *“El día 2 del corriente ha sido instalado el Gobierno de la Nación Española y reconocido el Cuartel general de Oyarzum con el nombre de Junta Provisional de Gobierno de España e Yndias. El nuevo Gobierno no disimulará a V.E. la satisfacción que le resultará de que V.E., en el caso de hallarse preventivamente autorizado por Su Santidad, viniese desde luego a establecerse cerca de este gobierno a aumentar en esta Nación Católica, con influxo de su celo y virtudes, los medios de nuestra restauración”*²⁶. La llegada del nuncio el 22 de julio se recibió con gran entusiasmo por parte de los obispos, y de otros personajes, tal como queda reflejado en la correspondencia que recibió²⁷.

La entrada de las tropas francesas en España fue relativamente fácil por su enorme poder bélico y por contar también con importantes apoyos del interior, lo que hizo que en menos de cinco meses consiguieran liberar al rey del yugo que para él habían sido los liberales. Aún así, algunos enfrentamientos entre tropas liberales y absolutistas fueron encarnizados y la implicación de todos los sectores sociales fue total, incluido el clero más reaccionario que se veía envuelto en algunos tenebrosos episodios que reflejan la dureza de algunas refriegas. Un testimonio demoledor de la violenta participación de un sector del clero se refleja en la carta que el obispo de Pamplona, Joaquín Javier Uriz, le escribió al nuncio pidiendo el perdón para los curas y frailes que habían participado directa o indirectamente en la muerte de los defensores liberales:

*“Habiendo sido este país [se refiere a Navarra] el teatro casi principal de la guerra y tomando parte activa en ella no pocos párrocos y diversos eclesiásticos seculares y regulares, presumo que algunos hayan ciertamente incurrido en irregularidad y otros se miran con duda de ello por haber influido a la muerte de enemigos con las armas, con su mandato, consejo o en otra forma. Conviene que cuanto antes vuelvan todos a sus respectivos ministerios, y para que lo puedan ejecutar legítimamente y evitarles gastos que los más no podrían sufrir, ruego a V.E. se sirva habilitarme con las facultades necesarias para dispensarles en dicha irregularidad, entendiéndolo también a la que han podido incurrir algunos por ejercer acto de orden sacro hallándose suspendidos por el Gobernador Eclesiástico, pues habiendo sido muchos los de esta clase porque, o tomaron parte en la guerra o porque se sospechaba que eran contrarios a la constitución, temo con fundamento que varios no hicieron caso de la suspensión con buena fe de que no eran comprendidos en ella por contemplarla injusta”*²⁸.

²⁶ A.S.V.: Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 276. Carta de 11 de abril de 1823.

²⁷ En el volumen 276 de la Nunciatura de Madrid se encuentran al menos veinte cartas de diferentes obispos dándole la bienvenida y poniéndose a su completa disposición.

²⁸ A.S.V.: Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 276. Carta del obispo de Pamplona al Nuncio de 21 de abril de 1823.

Esta demoleadora misiva, enviada solo tres semanas después de iniciado el conflicto, revela el horror de un corto pero terrible enfrentamiento entre españoles de uno y otro signo. El nuncio, todavía desterrado en Burdeos, le contestó favorablemente a su petición: “*Doy a Vuestra Señoría Ilustrísima las facultades que solicita para dispensar la irregularidad a todos los eclesiásticos de su obispado que de algún modo, directa o indirectamente, han contribuido a la muerte de los enemigos y han tomado parte en la guerra*”²⁹. Tres meses después el obispo de Lugo le escribiría una carta similar al nuncio y obtendría idéntica respuesta³⁰. Todo se perdonaba en defensa del Trono y del Altar. Incluso que hombres de fe, hombres de Dios, mataran en nombre de una ideología.

En junio de 1823, cuando ya las tropas francesas tenían controlada la mayor parte del país, el inquisidor general y obispo de Tarazona, Jerónimo Castellón y Salas, le escribió al Papa desde su exilio en Bayona para comunicarle “*el entusiasmo y regocijo con que habían sido recibidas las tropas francesas en todas las provincias*” -lo cual no era del todo verdad- y aprovechó la oportunidad para hablarle de la inquisición española como “*un establecimiento como sabe bien Su Santidad odiado a muerte por los incrédulos, hereges y judíos, desacreditado hasta lo sumo en la Nación, que es hoy el instrumento de nuestra libertad, y que los políticos, y generalmente los extranjeros, contemplan como perjudicial*”, y señalarle lo vital que era para el país la institución porque sin ella sería difícil, por no decir imposible, “*que se conserve en España la unidad religiosa y con ella la paz y sosiego que necesariamente se turbarían con la introducción de la tolerancia de sectas diferentes...*”, atreviéndose a pedirle al Santo Padre que “*estas consideraciones y el ardiente deseo de que se conserve en España la religión de nuestros mayores en toda su pureza me obliga hoy a dirigirme a Vuestra Santidad y a suplicarle con todo encarecimiento tenga a bien tomar bajo su patrocinio la causa de la Inquisición en España...*”. Esta carta³¹, escrita cuando todavía el país estaba en guerra y quedaban varios meses para su total resolución, refleja el ansia que el inquisidor general tenía por que el Santo Oficio volviera a restablecerse lo antes posible y todo se revirtiera al punto anterior a marzo de 1820.

A medida que los absolutistas fueron controlando el país los obispos que habían sido desterrados fueron regresando y tomando posesión de sus cargos, -en Agosto de 1823 ya estaban prácticamente todos en sus diócesis-, incluido el de Tarazona, pero solo en su condición de obispo no de inquisidor general, e igualmente el nuncio ya estaba en Madrid el 22 de julio. Se pensaba que la Inquisición

²⁹ A.S.V.: Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 276. Carta del Nuncio al obispo de Pamplona de 2 de mayo de 1823.

³⁰ A.S.V.: Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 276. Carta del obispo de Lugo al Nuncio de 30 de julio de 1823.

³¹ A.S.V.: Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 276. Carta del inquisidor general al Papa de 20 de junio de 1823.

sería reinstaurada de inmediato al igual que los demás Consejos, pero no sería así, lo cual provocaría la desesperación en los sectores más reaccionarios.

La presión sobre el entorno de la Corte para que se restituyera la Inquisición fue enorme. Hay decenas de cartas de obispos, arzobispos y otros personajes civiles importantes que piden al papa, al nuncio y al inquisidor general el restablecimiento del Santo Oficio. Una de las primeras que se envía, y que puede servir de referencia, es la de Andrés Esteban, quien fue diputado de las Cortes de Cádiz y posteriormente nombrado obispo de Jaén en 1816. La misiva es remitida a Pedro de Alcántara Álvarez de Toledo y Silva, Presidente del Consejo de Regencia y hombre de total confianza de Fernando VII. En ella³² señala la necesidad de reinstaurar el Santo Oficio porque “*el suelo español se halla muy inficionado y la virtud más acendrada está expuesta a los ocultos lazos del vicio. ¿ Y quién mejor Señor que el pronto restablecimiento de la Ynquisición dedicada a mantener la pureza de la fe y costumbres cristianas [y] podrá discernir el trigo de la cebada?*”, y, tras hacer una relación de las bondades de los procedimientos inquisitoriales -la mayoría inciertas-, le reprocha que a esas alturas todavía no estuviera vigente porque “*Quizá V.A., rodeado de muchas y graves ocupaciones no ha podido extender su zelo al pronto restablecimiento de este asilo de la Religión y del Estado. Mis ojos lo reconocen de la mayor urgencia para acallar los votos de toda la nación y lo reconozco por tan importante y del momento, que el dilatarlo pudiera atribuirse a debilitar el aprecio de esta recomendable institución*”. El obispo de Jaén, sin duda un hombre inteligente, reconoció -muy acertadamente- que, quizá, si todavía no se había instaurado era debido a la odiosa imagen que la institución tenía fuera y dentro de España: “*En mis pequeñas luces y previsión no se me ocultan algunas causas que quizás podrán tener influjo en retardar su restablecimiento. Las potencias extranjeras, que no conocen ni su manera de enjuiciar ni sus beneficios, la miran con espanto, y el solo nombre de Ynquisición hace prevaricar aún a los críticos más prudentes, pero las mismas, si es que han de mantener la tranquilidad y sosiego público, tiene[n] que sujetarse a las leyes de una Ynquisición más política*”, motivo por el que le propone que, en el caso de no poder reinstaurarla, “*me atrevo a suplicarle que siendo la enfermedad tan grave y universal, sería muy conveniente establecer en cada Diócesis un Tribunal de fe, compuesto de tres individuos de la Santa Yglesia y el Rvdo. Obispo, con un solo Secretario por cuyo camino los conocimientos serían más excuetos, ninguno los familiares y dependientes, y muy económicos los dispendios*”. Estaba anunciando las denominadas Juntas de Fe, que entrarían en funcionamiento en 1824 y que nunca tendrían el reconocimiento de la Santa Sede³³.

El hostigamiento al círculo de consejeros de Fernando VII por la cuestión inquisitorial siguió no obstante permanecer el monarca todavía bajo el control

³² A.S.V.: Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 243. Carta del obispo de Jaén al Presidente del Consejo de Regencia del 22 de julio de 1823, fols. 662r-663v.

³³ Véase para esta cuestión la obra de LA PARRA, Emilio y CASADO, María Ángeles: *La Inquisición en España. Agonía y abolición*, Madrid, Catarata, 2013, págs. 182 y ss.

de los liberales. Tenían tanta urgencia en reponerla que no querían esperar a la liberación del rey y exigían, más que pedían, su inmediato restablecimiento. El 21 de Agosto de 1823, a lo pocos días de regresar del exilio, y apenas un mes antes de que el rey recuperara todo su poder, fue el mismísimo inquisidor general quien escribió al Presidente del Consejo de Regencia, apremiando encarecidamente la vuelta de la institución³⁴.

El que fuera inquisidor general justificaba ante el Presidente del Consejo de Regencia el envío de su misiva porque *“desde los primeros momentos de mi llegada estaba recibiendo cartas en las cuales o se me atribuía a incuria mía el no haberse restablecido ya en España el Santo Tribunal de la Ynquisición, o se me daba a entender que tal era el modo de pensar de muchos españoles recomendables y zelosos, a quienes acaso mi silencio no permitía manifestar a V.A. sus deseos”*. Por esta presión a la que se veía sometido, y por su propia y firme convicción, le suplicó que *“...pues que los demás Consejos Supremos habían sido solemnemente restablecidos, lo fuese también el de la Ynquisición con todas sus dependencias, por ser tan digno de la atención y aprecio de nuestros Monarcas y tan benemérito de la Monarquía española como otro qualquiera, por ser tan necesario como el más necesario, y en fin, porque habiendo sido el primer objeto del furor y rabia de los destructores de la Patria, debía serlo del mismo modo del amparo y protección de los restauradores de ella”*. Además le advertía el inquisidor general que la Inquisición serviría para exterminar lo quedaba de los revolucionarios *“porque si la Ynquisición ha sido derribada violenta e ignominiosamente por los revolucionarios, la Ynquisición debe ser legal, solemne y gloriosamente relevada por el gobierno legítimo. Si los mismos revolucionarios juzgaron indispensable el aniquilamiento de la Ynquisición para llevar adelante sus traiciones y consumir la obra, el gobierno legítimo no puede menos de contemplar la Ynquisición como el instrumento más a propósito para cortar y desconcertar estas tramas y dar al traste con los proyectos de los iniquos. Si en los ahogos a que la revolución se encuentra reducida y quando todos sus esfuerzos se dirigen a capitular para salvarse y esperar a que la corrupción y la incredulidad le proporcionen otra ocasión favorable de renovar la guerra, propone como condición preliminar y principal que no se hable más de Ynquisición en España, es evidente que los Monarcas que están combatiendo la hidra y V.A. sobre todo, deben hacerse fuertes en la Ynquisición para España y disputar este punto como decisivo de la victoria”*. Visto desde su óptica, los argumentos eran sólidos: si los que atentaron contra la Patria y contra la religión lo primero que hicieron fue suprimir a la Inquisición, los que restablecían la unidad y el orden de la Patria debían de reponerla de inmediato. Claro que, lo que pedían muchas de las altas jerarquías religiosas, civiles y militares era antagónico a lo que pensaba una gran mayoría del pueblo español, que ya no quería saber nada del Santo Oficio desde hacía décadas, y muy especialmente desde 1812. Y el rey y el Papa lo sabían.

³⁴ A.S.V.: Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 243. Carta del inquisidor general al Presidente del Consejo de Regencia de 21 de agosto de 1823, fols. 630r-631v.

Con todo el poder de nuevo en sus manos desde el 1 de Octubre de 1823, los sectores más reaccionarios veían que el tiempo pasaba y el Santo Oficio no se restablecía. A su juicio ya no había justificación ninguna para que el rey no hubiera ordenado su restitución puesto que tenía el poder absoluto de revocar su decisión de marzo de 1820.

El rey no lo hacía porque no lo consideraba necesario para salvaguardar la unidad religiosa -con la labor de los obispos le bastaba- y porque las potencias de la Santa Alianza tampoco le dejaban por la pésima imagen que la Inquisición transmitía. Pero el sector más radical del clero clamaba una y otra vez con cartas, con pastorales y con todo tipo de medios para que el rey cambiara de opinión.

Dos meses después de la liberación del monarca, y en vista de que nada cambiaba, el obispo de Urgel, Bernardo Francés, uno de los obispos más reaccionarios y reivindicativos, no dudó en recordarle por escrito al monarca que:

*“Los Tronos, Señor, bambalean y aun vienen a tierra cuando les falta el sostén de la Religión, y ésta en la católica España se ha conservado pura de algunos siglos a esta parte a favor del antemural establecido por la Iglesia y el Estado del Tribunal Santo, que pone en dique a la impiedad y enfrenta la licencia, de la Inquisición... Atájese por consiguiente el mal en su origen, reponiendo a este santo Tribunal, como acaban de serlo los demás. No lloremos la falta de restauración religiosa al tiempo que tan justamente nos congratulamos por nuestra restauración política: no quede al impío el campo abierto para socavar el Trono y minar el edificio sagrado de la religión”*³⁵. Una apocalíptica advertencia a la que el rey prestó caso omiso.

La fuerte personalidad del obispo de Urgel, probablemente incitado también por otros altos cargos eclesiásticos, le impelió a escribir dos meses después una aspérrima carta al rey en la que le describía la catastrófica situación por la que atravesaba el país, a la vez que le recriminaba su indiferencia con la Inquisición:

*¿Quién arrancó de V.M. en Marzo de 1820 el decreto de extinción de este Tribunal? No fue la revolución que triunfante quiso retener el impío placer de que el Monarca más religioso sufriese la humillación de signar en los primeros momentos de su degradación lo que tanto le repugnaba su ánimo y corazón? ¿Pues por qué no ha sido uno de los primeros decretos el del restablecimiento de este Tribunal Santo como parece debía serlo aun atendiendo solo a lo que exigía la política”*³⁶.

El monarca ignoró la severa misiva, pero unos meses después Bernardo Francés sería nombrado arzobispo de Zaragoza como premio por haber sido uno de sus mayores y más destacados defensores durante los últimos años.

³⁵ A.S.V.: Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 243. Felicitación que el obispo y el Cabildo de la Santa Iglesia de Urgel dirigen a S.M. (que Dios guarde) con motivo de su restitución al Trono. Fechada el 28 de noviembre de 1823, fols. 656r-658v.

³⁶ A.S.V. Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 243. Carta del obispo de Urgel de 17 de enero de 1824, fols. 624r-628v.

No nos engañemos, cabe la remota posibilidad de que el impacto de todo lo ocurrido en los tres años anteriores hubiera modificado su forma de pensar en cuanto al modo de reinar, pero no lo creemos; más bien estimamos que si Fernando VII no restableció el Santo Tribunal no fue porque ideológicamente no le creyera eficaz y necesario para sostener lo que él encarnaba, el absolutismo, sino porque las potencias extranjeras que le habían devuelto el Trono libre de restricciones -me refiero a la Constitución de 1812- repudiaban lo que el Santo Oficio significaba y la pésima imagen que de él tenían. Así se explica que el monarca, no obstante la deuda que tenía con todo el sector que le había apoyado sin fisuras, no pudiera satisfacerles en esta reivindicación. Y además, la Santa Sede -y el nuncio dio buenas pruebas de ello- tampoco quería una Inquisición como le reclamaban los sectores más ultramontanos del episcopado español, porque eran conscientes de que los españoles hacía tiempo que la repudiaban y ello podía afectar a la imagen del Papa.

Por cuestiones de espacio no podemos insistir más en esta cuestión, pero a la presión del sector eclesiástico hay que añadir la que desde sectores municipales, militares, oligárquicos, medios de comunicación etc., insistían al rey para que la reinstaurase. Pero la Santa Alianza...

Desde el 1 de octubre de 1823 en que fue repuesto de todo su poder, hasta el 29 de septiembre de 1833 en que murió, el monarca ejerció el poder absoluto como absoluto lo había ejercido en 1808 y desde 1814 hasta 1820. A partir de octubre de 1823 se inició una etapa crispada en la que los sectores más ultramontanos no desistieron jamás de reivindicar el valor del Santo Tribunal. Una Década Ominosa de tiempos convulsos en la que los sectores más reaccionarios desplegaron toda una gama de artimañas para suplantar al Santo Tribunal.

Los obispos se reiteraban en reivindicar ante el rey una Inquisición que no llegaba y que les angustiaba, lo cual, como le escribiría el obispo de Zamora al nuncio en 1824 "*Demasiadamente nos hace ver el tiempo que hay estorbos graves para el restablecimiento de la Inquisición, y que es punto para encomendarse a Dios*"³⁷, para después señalarle que las malas ideas siguen circulando por el país y que él, como hacen otros obispos, "*no dejará de publicar las prohibiciones consabidas*", advirtiéndole sin embargo que, por ejemplo, en relación a los libros prohibidos "*con poco o ningún efecto se prohibirán*". Y como esta carta hay decenas. Es decir, un mayoritario sector del clero era consciente de que sus sermones, advertencias, cartas pastorales, prohibiciones, etc., que ellos hacían desde los púlpitos, no servían para nada o servían para poco, lo cual justificaba, a su entender, que, si no se reinstauraba la Inquisición, debían de crearse las Juntas de Fe.

La creación de las Juntas de Fe a partir de 1824 no tenían otro propósito que sustituir a la Inquisición no restablecida, y aunque tuvieron la complicidad

³⁷ A.S.V. Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 243. Carta del obispo de Zamora al Nuncio de 13 de marzo de 1824, fol. 660r.

de autoridades civiles, nunca lograron ni la autorización de la Santa Sede ni la aprobación de la Corona por lo que significaban.

Muchos arzobispos y obispos hicieron caso omiso y las crearon. El 16 de abril de 1825 el arzobispo de Tarragona le hizo llegar al rey una representación sobre la Inquisición en el que le comunicó que *“He creído de mi obligación crear un tribunal o Junta que entienda en las causas de fe con arreglo a derecho; creyendo asimismo que de este modo podrá cooperar eficazmente a la consecución de los felices resultados que se ha propuesto con sus soberanas providencias sobre la recolección de libros y papeles esparcidos en los días de la revolución”*³⁸. Esta representación llegó a debate en el Consejo de Castilla para que diera su dictamen y en una larga consulta, finalizada el 22 de julio, se decidió *“que no se debía aprobar por S.M. la Junta o Tribunal colegiado creado por el arzobispo de Tarragona para conocer de las causas de fe, el cual habrá de cesar inmediatamente en sus funciones”*³⁹.

A veces todo este pulso entre los sectores más ultramontanos y la Corona por culpa de la Inquisición tuvo momentos de difícil definición, como el ocurrido en diciembre de 1825, cuando en *La Gaceta de Madrid* se recogía un artículo publicado en la prensa francesa, en el que se señalaba que la Inquisición nunca se restablecería porque ni el Papa ni el nuncio la querían. El artículo de la *Gaceta* recogía que *“En algunos periódicos de París, artículo de Madrid, se inserta el siguiente párrafo de una nota que se supone haber pasado el Nuncio de S.S al Ministerio de Estado de S.M : No existiendo ya lo motivos que habían determinado a la Santa Sede a dar su consentimiento para restablecer la Inquisición, es nulo en el día y sin objeto este restablecimiento. Por otra parte, Su Santidad lo considera impolítico en las actuales circunstancias, atendiendo a que la efervescencia de opiniones, unida a la flaqueza humana, podría hacerlo perjudicial algunas veces en manos de los partidos, desviándose de objeto santo y primitivo de su institución, por cuyo medio vendría a ser más odioso que útil”*, pero la propia *Gaceta de Madrid*, naturalmente órgano al servicio del monarca, aclaró que:

*“Cualesquiera que sean las justas miras e intenciones del Gobierno sobre este punto, la nota, el párrafo, y el hecho que se refieren, son absolutamente falsos y destituidos de fundamento; pues que ni semejante nota, ni otra alguna de esta especie ha dirigido Monseñor Nuncio; y sin duda ha sido forjada por corresponsales de aquellos periódicos, como otros infinitos artículos insertos en los diarios liberales, que con increíble imprudencia estampan las falsedades más absurdas y las calumnias más atroces contra España, contra el Rey y su Gobierno”*⁴⁰.

³⁸ A.S.V. Segr. Stato, Esteri, vol. 434. Copia que el Nuncio le envía al Secretario de Estado del Vaticano, Esteri, el 27 de agosto de 1825. Despacho 2647.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ A.S.V.: Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 243. Ejemplar de la *Gaceta de Madrid* de 3 de diciembre de 1825, fol. 623v.

Obviamente será difícil saber si esta publicación en la prensa francesa se hizo con declaraciones personales del nuncio o no, o verdaderamente eran infundios de los liberales españoles exiliados en Francia; lo que sí sabemos es que todo lo que se dice en el texto era el verdadero pensamiento del Papa y del nuncio porque, como ya hemos reiterado en varias ocasiones, ambos no querían saber ya nada de una Inquisición en la que hacía tiempo que la Santa Sede no influía, que se había apartado de sus objetivos primigenios y que desde hacía generaciones era ya solo una institución al servicio de la monarquía. La justificación de la *Gaceta* señalando la falsedad de lo indicado en el texto no sería sino una justificación de consumo interno para los sectores que aún ambicionaban el regreso del Santo Tribunal.

El rey no revocaría su decisión de marzo de 1820 y nunca volvería la Inquisición a propagar sus modos de proceder a lo largo y ancho del país, y aunque los sectores más ultramontanos, encabezados por algunos de los arzobispos y obispos más significados, lo exigieron e incluso crearon mecanismos que intentaron clonar los objetivos del Santo Tribunal, la Corona lo obstaculizó cuanto pudo, desautorizando, por ejemplo, las Juntas de Fe, tal como hemos visto anteriormente.

Es verdad que una de las cuestiones que más le preocupaba a la Corona era todo lo relacionado con la divulgación de ideas, de manera escrita u oral, que afectaran al Trono o al Altar, pero ya concienciados de que la Inquisición no volvería, el Consejo de Estado intentaría frenarlas como lo hacían en otros países de Europa: por medio de la policía.

Los obispos y párrocos señalaban una y otra vez en sus sermones y en sus publicaciones que la acción policial era insuficiente para detener la propagación de los maléficos ideales liberales. En 1826, por ejemplo, el obispo de Murcia, escribió al Duque del Infantado, por entonces responsable del Gobierno, para decirle que lo que se estaba haciendo contra la perversa propagación de ideas liberales era ineficaz y que de seguir así se corría el riesgo de una involución. El texto era elocuente:

“La religiosa España y el Gobierno mismo conoce la corrupción en las doctrinas y los errores que desgraciadamente se han propagado en los años de la revolución. Para precaver su continuación se han dictado muchas y acertadas providencias, se ha clamado por todos los prelados en sus Pastorales y Edictos, ha hecho oír su voz la Silla Apostólica. ¿pero han alcanzado sus medios? ¿Se nota siquiera que no prosiguen propalando secretamente sus doctrinas aduciendo con ellas a los incautos, proponiéndoles libros, manifestando las más sucias y obscenas pinturas, esparciendo las máximas contra el justo, paternal y amoroso Gobierno de nuestro único y legítimo soberano? ¿Se podrá fiar a lo menos que son muchas las espontaneaciones que han hecho los que pertenecían a las sectas y reuniones secretas y reprobadas observando el estudiado silencio en sus declaraciones, el mismo trato y amistad con sus antiguos compañeros y que éstos lejos de perseguirles continúan en la misma familiaridad? Ah, no. Señor, yo sé lo contrario por

las infinitas delaciones de conciencia, que tengo en mi poder bastantes, para decir las en general a V.A. aunque no lo sean para proceder judicialmente si no se reúnen las delaciones, contestes de otros, y contra los mismos sujetos"⁴¹.

El obispo continuó recalcándole que poco podían hacer desde el episcopado contra estos propagadores de sectas porque carecían de medios y porque se dilatarían los tiempos de los procesos, a la vez que le insistió por enésima vez que:

"..este remedio [se refiere a la acción de los obispos], Serenísimo Señor, es demasiado ineficaz como conocen los mismos enemigos y muy lento para cortar un mal tan grande, que necesita otro más pronto, más activo y poderoso, y no lo hay más seguro y provado que el restablecimiento de la Santa Inquisición, cuyo solo nombre haría enmudecer a estos apóstoles de la iniquidad, preservaría a lo menos que cundiese el cáncer de los errores, malas doctrinas y perversos libros; afianzaría el trono que tan dignamente ocupa Nuestro Soberano Señor, don Fernando Séptimo y contribuiría a que renaciese la concordia y tranquilidad por que su Magestad anhela y que solo turban estos genios inquietos revoltosos, y que a la corrupción de costumbres añaden el desprecio de toda dominación y blasfeman de la Magestad según la expresiones del Apóstol San Judas". De nuevo el obispo de Murcia, como hicieron otros muchos obispos antes y como volverían a hacerlo otros muchos obispos después, reivindicaba una Inquisición que ya no habría de volver.

Entre la fecha de esta carta, 1826, y 1833 en que muere el monarca, las exigentes demandas de unos por volver, inquisitorialmente hablando, a fechas previas a 1820, y el desdén de Fernando VII a ni siquiera escuchar sus peticiones, forzado por sus aliados, se vivieron tiempos convulsos. Pocas veces una institución en España tuvo una agonía tan lenta y convulsa, y muy pocas veces una institución fue tan aclamada por los que querían que nada cambiase, y tan despreciada por los que anhelaban mayores libertades y que de una vez por todas desapareciese el regalo envenenado que desde el infierno se envió a España el 1 de noviembre de 1478.

⁴¹ A.S.V.: Secc. Nunciatura de Madrid, vol. 243. Carta del obispo de Murcia al Duque del Infantado de 7 de febrero de 1826, fols. 652r-653v.

La cruz como dogma del progreso. Democracia y religión en Roque Barcia Martí*

ESTER GARCÍA MOSCARDÓ
(Universitat de València)

Espíritu de esa democracia perseguida como una alevosía de Estado [...]: generación eterna de un pensamiento redentor: santidad de una idea que crece en el mundo á impulsos de la civilización [...]: Dios proscrito hoy en la tierra, si el mundo viejo quiere solemnizar tu nuevo sacrificio con un nuevo calvario; si necesitas un Jesús pequeño, muy pequeño, llama á las puertas del hombre demócrata que ha escrito estas líneas.

Roque Barcia, *Catón político* (1855)

En la primavera de 1874, el célebre propagandista republicano Roque Barcia partió en soledad del puerto de Nápoles con rumbo a Tierra Santa. Era un viaje que llevaba proyectando desde hacía muchos años. Allí visitó los lugares bíblicos, recorrió el camino de la Cruz sobre las huellas del Nazareno, besó su sepulcro y, cuando tocó con sus manos la hendidura donde estuvo clavado el madero en el monte Calvario, creyó sentir «que [sus] ropas estaban teñidas de un color encarnado». Pensaba que no se engañaba con esa sensación, ya que «todos tenemos en el cáliz del sacrificio una gota de sangre»¹. La contemplación de cada piedra, de cada ruina, le ayudaba a recrear en su imaginación el martirio de Cristo; un dolor inmenso, sublime, que había redimido al hombre por medio del amor y que lo había hecho libre a precio de llanto. A uno de sus amigos de Madrid le escribió: «Quien no crea, venga á Jerusalem y creará: yo hé venido, y creo»².

* La autora es beneficiaria de una ayuda FPU del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y participa en los Proyectos de Investigación «Las bases del Estado-nación y la trayectoria de la sociedad civil en la España del siglo XIX, 1840-1880» (HAR 2012-36318) y «Crear la nació. Cultura i discursos nacionals a l'Espanya Contemporània» (GV2016-117).

¹ BARCIA MARTÍ, Roque, “La cruz de ciprés o el libro de piedra. Introducción”, en *Revista Latino-Americana*, 1 de diciembre de 1874, pp. 445-454. Todas las citas textuales que se incluyen en este trabajo respetan la grafía original de los textos.

² Referido por Gumensindo Laverde a Marcelino Menéndez y Pelayo en carta fechada en Santiago, a 14 de febrero de 1882, en MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Epistolario*, vol. 5, carta nº 253.

No necesitaba Barcia llegar a Jerusalén para despertar su fe, ya que siempre asumió como una verdad incontestable que la creencia era tan natural en el hombre como el pensar, el sentir o el respirar. Al fin y al cabo, ¿acaso no había creado Dios al hombre con esa facultad esencial? La religión, aseguraba, «es tan inevitable como la historia o como la ciencia, porque corresponde a una necesidad de la naturaleza como la ciencia y como la historia»³. Incansable propagandista político desde el Bienio Progresista, representante parlamentario durante el Sexenio Democrático y presidente del efímero *Gobierno Provisional de la Federación Española* en Cartagena, Barcia era un hombre profundamente creyente que no podía prescindir de su religiosidad a la hora de pensar y de otorgar significado tanto al mundo que le rodeaba como a su propia experiencia vital. En este sentido, las certezas que le mostraba la experiencia religiosa constituían un tipo de realidad tan necesaria como las que le descubrían la ciencia o la historia. La narrativa providencial cristiana no sólo conformaba y daba sentido al mundo social y político, sino que también le inspiraba cierta actitud vital y le ofrecía modelos de acción para enfrentarse a las diferentes circunstancias de la vida.

Desde esta perspectiva, que cuestiona la rígida distinción entre el mundo espiritual y el mundo secular como ámbitos de experiencia separados, difícilmente podía un creyente como Barcia separar el elemento religioso de otras dimensiones identitarias, entre ellas la política. Desde mediados de la década de 1850, su explícita profesión de fe democrática, republicana y federal vino alumbrada por un cristianismo heterodoxo, evangélico y cristocéntrico en el que el mito de la pasión redentora de Cristo jugaba un papel significativo axial. Como era habitual en las culturas políticas radicales europeas de mediados del siglo XIX⁴, este evangelismo iba acompañado de una combativa actitud anticlerical extraordinariamente crítica con la Iglesia y con el papado. En su pensamiento, muy alejado de la ortodoxia católica oficial, cristianismo y democracia no podían sino constituir diferentes expresiones de una única verdad universal, eterna y absoluta, lo que le llevaba a afirmar que «la democracia es el cristianismo político, así como el cristianismo es la democracia religiosa»⁵. En el marco de la nación liberal postrevolucionaria, la filosofía social y política de Barcia buscaba conciliar, no sin dificultades, la formulación de una ética cívica que legitimara el ejercicio del poder en la esfera pública, en un sentido democrático, con los preceptos imprescriptibles de una religión cristiana que remitía a la razón y a la conciencia privadas. En esto, si bien sus planteamientos políticos eran plenamente secularizadores desde un punto de vista jurídico-institucional, ya que rechazaba frontalmente toda intervención de la Iglesia en asuntos públicos, su

[En Biblioteca Virtual de la Fundación Ignacio Larramendi: <http://www.larramendi.es> (visto 21/05/2017)].

³ BARCIA MARTÍ, Roque, *Conversaciones con el pueblo español*, Murcia, Biblioteca Saavedra Fajardo, 2001 [1ª ed.: 1869], p. 7.

⁴ BARNOSELL, Genís, “God and freedom: radical liberalism, republicanism, and religion in Spain (1808-1847)”, *International Review of Social History*, nº 57, 2012, pp. 37-59.

⁵ BARCIA MARTÍ, Roque, *Catón político*, Madrid, Imp. De Tomás Núñez Amor, 1856, p. 164.

forma de entender la creencia como algo natural y necesario acaba diluyendo la separación entre las esferas política y religiosa. Más allá de la doctrina, las propiedades o las instituciones, interesa destacar en esto que la religión cuenta también con creyentes que actúan en la esfera pública –artistas, escritores, dramaturgos, políticos o propagandistas– y que proyectan sus concepciones e imaginarios a través de sus diferentes manifestaciones públicas, difundiendo así narrativas, significados y argumentos –también políticos– basados en un trasfondo religioso⁶.

A partir de estas consideraciones, las reflexiones político-religiosas del republicano Roque Barcia abren una vía para observar la complejidad de las relaciones posibles entre lo religioso y lo político –entre fe y razón– en el conflictivo proceso secularizador que acompañó a la construcción del Estado-nación liberal. Si bien la secularización se ha conceptualizado como un proceso de diferenciación y de separación funcional de las esferas seculares –política, ciencia, economía– respecto a la religión, lo que llevaría *naturalmente* a la privatización y al declive de la creencia religiosa en las sociedades modernas, las propuestas políticas que vinculaban teóricamente cristianismo y democracia vienen a problematizar, precisamente, la nitidez de esa diferenciación. Lejos de verse confinada al ámbito de lo privado, tal y como habían vaticinado los filósofos ilustrados, la presencia pública de la religión en el marco de la nación liberal da cuenta, precisamente, de la capacidad de transformación y de adaptación del espacio religioso a las exigencias del nuevo orden postrevolucionario secular. En esto, la esfera pública liberal constituía un espacio de confrontación de proyectos que no sólo estaba limitado por la ley, sino también por la variedad de discursos posibles en un momento y lugar concretos. La diversidad de lecturas disponibles acerca de lo político y de lo religioso podía dar lugar a propuestas muy variadas, también emancipadoras, por lo que la presencia del elemento religioso en la esfera pública no tenía por qué ir vinculada, necesariamente, a proyectos políticos reaccionarios⁷.

⁶ En su crítica a las tesis sociológicas clásicas de la secularización, desde una perspectiva antropológica, Talal Asad ha señalado las dificultades para recluir las ideas, las representaciones, las actitudes y las prácticas religiosas, incluso las mentes y los cuerpos de los devotos, en el espacio privado que el secularismo ha delimitado y definido como *espacio propio de la religión* en las sociedades modernas. En ASAD, Talal, “Secularism, Nation-State, Religion”, en ASAD, Talal, *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003, pp. 181-201.

⁷ Entre otros, han expuesto las tesis clásicas de la secularización y las posibilidades que abre su crítica CASANOVA, José, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000; KATZNELSON, Ira y STEDMAN JONES, Gareth, “Introduction: multiple secularities”, en KATZNELSON, Ira y STEDMAN JONES, Gareth (eds.), *Religion and the political imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 1-22; DE LA CUEVA, Julio, “Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia”, *Historia Contemporánea*, 51 (2015), pp. 365-395; LOUZA, Joseba, “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea”, *Hispania Sacra*, 121 (2008), pp. 331-354; POLLACK, Detlef y ROSTA, Gergely, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Nueva York, Campus Verlag - Frankfurt am Main, 2015,

Desde esta perspectiva, la aproximación a la problemática secularizadora a través de la figura de Roque Barcia permite trascender el estudio de las relaciones Iglesia-Estado como eje del proceso y traer a primer plano del análisis tanto las formas en las que los individuos –y los grupos– construyen su identidad política en torno a narrativas que dotan de significado a la realidad y a la experiencia, por un lado, como su capacidad para reformular el espacio religioso moderno, por otro.

Un cristianismo cristiano

Aunque Roque Barcia no fue ni clérigo ni teólogo, los textos que publicó desde el Bienio Progresista dejan bien patente que se sentía plenamente autorizado para intervenir en cuestiones de doctrina religiosa. Más allá de su defensa de aspectos como la tolerancia, la libertad de conciencia, la libertad de cultos o la separación de la Iglesia y del Estado, muy presentes en la esfera pública del Bienio al hilo de los debates constitucionales, sus reflexiones se dirigían a proclamar la depuración del dogma y del culto desde una lectura estrictamente evangélica de la doctrina católica. En esto, Barcia siempre se pensó defensor de la verdad del cristianismo frente a la impureza y la corrupción del catolicismo oficial. Aspecto este que, sumado a su carácter polemista y demagógico, le impulsó a enzarzarse públicamente tanto con eclesiásticos como con laicos por cuestiones doctrinales. Íntimamente convencido de que era portador de una verdad religiosa absoluta, porque así se lo demostraban su razón y su conciencia, el propagandista se sentía interpe-lado allá donde se agitaba un debate de carácter religioso. Tal y como le hizo saber al obispo de Cádiz en 1866, opinaba que «[u]na vez lanzado aquel escrito a la opinión, el documento religioso es un hecho público, y todo lo público nos pertenece, porque nosotros somos públicos también»⁸. Además del enfrentamiento con el obispo de Cádiz, tuvieron cierta repercusión sus polémicas religiosas con Pedro María Lagüera y Menezo –obispo de Osma–, con los neocatólicos de *El*

pp. 9-21; ASAD, Talal, *Formations of the secular...* y “The construction of religion as an anthropological category”, en ASAD, Talal, *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 27-54. Para una crítica a las revisiones de las tesis clásicas de la secularización ver POLLACK, Detlef, “Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie”, *Geschichte und Gesellschaft*, 37 (2011), pp. 482-522 (agradezco a Jesús Millán la traducción de este texto, así como del trabajo de Pollack y Rosta anteriormente citado).

⁸ Barcia se refiere a una pastoral de Félix María Arriete y Llano, obispo de Cádiz en 1866, en la que se excomulgaba tanto a los redactores como a los suscriptores de *El Demócrata Andaluz*, periódico de efímero recorrido que Barcia dirigió en Cádiz entre marzo y junio de 1866. La pastoral y su contestación, en BARCIA MARTÍ, Roque, *Teoría del infierno o ley de la vida*, Madrid, Imp. Manuel Galiano, 1868, p. 88.

Pensamiento Español y también con personalidades intelectuales o políticas como Juan Valera, Emilio Castelar, Salustiano de Olózaga o Segismundo Moret⁹.

Como ya se ha apuntado, la actitud beligerante de Barcia en cuestiones de doctrina fue una constante a lo largo de toda su trayectoria como escritor público, en la que muestra una abierta oposición a los preceptos y a las prácticas de la ortodoxia católica oficial. Esa manera de pensarse a sí mismo como una autoridad en materia religiosa tiene que ver con las transformaciones en la sensibilidad religiosa propiciadas por el pensamiento ilustrado, fundamentalmente en lo que respecta a las actitudes frente a un clero crecientemente *humanizado* y desacralizado fuera de su esfera de actuación, pero también con su forma de pensar la autonomía individual, tan debatida en el contexto postrevolucionario. Para Barcia, la igualdad radical de los hombres provenía de Dios, ya que todos eran creados con unos mismos atributos esenciales que constituían la propia cualidad de lo humano. El desarrollo de esas capacidades –entre las que se encuentran la inteligencia, la voluntad, el sentimiento o la creencia– constituyen una *necesidad* para los hombres, ya que van inscritas en su naturaleza. Por lo tanto, siguiendo el argumento, todos los individuos están dotados de los recursos necesarios para descubrir la verdad y para emitir sus propios juicios, es decir, son autónomos, porque el Creador ha querido que así sea. Ambos aspectos – *humanización* del clero y autonomía individual– no dejan de estar vinculados en el pensamiento de Barcia, ya que si bien es cierto que cualquiera puede conocer la verdad haciendo uso de su razón y de su sentimiento, también lo es que los clérigos –e incluso el Papa– no dejan de ser hombres como los demás en este aspecto. Sus juicios y sentencias no escapan a la contingencia y a la variabilidad de lo humano y, por lo tanto, pueden ser discutidos. Con esto, Barcia no sólo niega el monopolio de la Iglesia a la hora de dictaminar la verdad religiosa, sino que también rechaza su mediación sacramental¹⁰.

⁹ La polémica con el obispo de Osma, en BARCIA MARTÍ, Roque, *Cartilla política dedicada al ilustrísimo señor doctor D. Pedro Lagüera y Menezo, Obispo de Osma*, Madrid, Imp. de Manuel Álvarez, 1869 y en *La revolución de la Iglesia en España. Cartilla religiosa dedicada al ilustrísimo señor doctor D. Pedro Lagüera y Menezo, Obispo de Osma*, Madrid, Imp. de Manuel Álvarez, 1869; las contestaciones a los neocatólicos en BARCIA MARTÍ, Roque, *Historias. Verdadera y fiel exposición de los grandes principios cristianos contra el falso catolicismo que nos devora*, Madrid, Imp. de *La Democracia* a cargo de L. Polo, 1865 y en *Influencias y protestas neocatólicas*, Madrid, Imp. de *La Democracia* a cargo de L. Polo, 1865; el debate con Valera y Castelar en DE LA CUEVA, D.R.B. [pseud. de BARCIA MARTÍ, Roque], *El cristianismo y el progreso*, Madrid, Imp. Tomás Núñez Amor, 1858; la polémica con Olózaga y Moret en “Al Excmo. Sr. D. Salustiano de Olózaga”, en BARCIA MARTÍ, Roque, *Cartilla política...*, pp. 26-32.

¹⁰ MOUTA FARIA, Ana, “Referentes religiosos en los discursos del primer periodo liberal portugués”, en SERRANO GARCÍA, Rafael, DE PRADO MOURA, Ángel y LARRIBA, Elisabel (eds.), *Disursos y devociones religiosas en la Península Ibérica, 1780-1860. De la crisis del Antiguo Régimen a la consolidación del liberalismo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2014, pp. 141-150; BARCIA MARTÍ, Roque, *Cartas a Su Santidad Pío Nono, precedidas por una carta que desde el otro mundo envían a Su Santidad los masones Monti y Tognetti*, Madrid, Imp. de la Viuda

A partir de este planteamiento, Barcia examina la religión a la luz de su razón y de su conciencia y piensa haber hallado la verdad del cristianismo. Una verdad absoluta que no podía sino oponerse a los *errores* de la Iglesia oficial utilizando sus mismas armas: «[y]o no combato á Roma como ateo: yo la combato como cristiano. Yo combato al Papa, como quien combate al ante-Cristo [*sic*], porque efectivamente lo es»¹¹. La confrontación de la figura de Jesucristo con las actitudes de los ministros de la Iglesia fue, precisamente, el principal argumento demostrativo que Barcia invocó para probar de forma fehaciente que el «romanismo papal» era totalmente opuesto al cristianismo, ya que «aquel que no sea un Cristo en virtud, no debe ser un Cristo en santidad»¹². En esto, la fuerza probatoria de sus reflexiones se sustenta estrictamente en la infalibilidad de la revelación divina proclamada por Cristo en los Evangelios. A partir de esta premisa, el discurso religioso de Barcia se construye sobre dos pilares fundamentales: por un lado, la reivindicación de un dogma *verdaderamente* cristiano que dé forma a un culto depurado de elementos *gentiles* y, por otro, la consideración de la figura de Cristo como piedra fundacional de un mundo y de un hombre nuevo, en un sentido emancipador.

Desde su perspectiva de hombre creyente, la verdad que Barcia busca –y que cree encontrar– no se puede desvincular de la idea de dogma, entendido este como una verdad incontrovertible, emanada del pensamiento de Dios, y que se hace accesible a los hombres por medio de la revelación¹³. Si lo humano es contingente y variable, ¿dónde hallar un anclaje que permita distinguir la verdad del error, que siempre es mutable y múltiple? El dogma es el lugar de las certezas, el espacio donde se fijan las verdades absolutas de autoridad divina –de validez universal– que permiten al propagandista tanto articular su pensamiento como discernir las doctrinas erróneas, ya que entiende que «no hay dos verdades de naturaleza incompatible»¹⁴. Por lo tanto, considera que «la hipótesis de discurrir fuera de la doctrina revelada es inadmisibile»¹⁵. Pero, si bien queda claro que el dogma es el axioma de la religión, también es cierto que la historia le demuestra que tanto los papas como los concilios han entrado en contradicciones doctrinales en múltiples ocasiones, según los tiempos y las opiniones, por lo que la doctrina eclesiástica no puede constituir una verdad de autoridad divina. Esta comprobación, de la experiencia de los siglos, le demuestra que los ministros de la

e Hijos de M. Álvarez, 1869; ID., *Cuestión pontificia*, Madrid, Imp. de Tomás Núñez Amor, 1855; ID., *Historias...*; ID., *Teoría del infierno... passim*.

¹¹ BARCIA MARTÍ, Roque, *Otro emplazamiento papal. Segunda parte de El papado ante Jesucristo*, Madrid, Imp. de la Viuda e Hijos de M. Álvarez, 1870, p. 4.

¹² BARCIA MARTÍ, Roque, *Cuestión pontificia...*, p. 28.

¹³ BARCIA MARTÍ, Roque, *Filosofía de la lengua española. Sinónimos castellanos*, vol. 1, Madrid, Imp. de la Viuda e Hijos de José Cuesta, 1863, pp. 334-336.

¹⁴ BARCIA MARTÍ, Roque, *Catón político...*, p. 7.

¹⁵ BARCIA MARTÍ, Roque, *La verdad y la burla social*, Madrid, Imp. Tomás Núñez Amor, 1855, p. 248.

Iglesia, como hombres, no son infalibles. De esta manera, Barcia sólo reconoce la infalibilidad en el pensamiento de Dios, que se revela en la doctrina de Cristo. Las enseñanzas del «Salvador del mundo» constituyen, pues, la única verdad del cristianismo y el único dogma posible; un testamento de piedad, caridad, pobreza, humildad y martirio que inspira las virtudes cristianas de austeridad, penitencia, ayuno, purificación y ejemplo¹⁶. Además, las sentencias de Cristo proclaman la universalidad del libre albedrío de los hombres y de su igualdad ante un poder superior, pero Barcia destaca especialmente dos preceptos: «la espontaneidad en la creencia; *adora á Dios en espíritu y en verdad*; y la unidad humana por medio del amor; *no quieras para otro, lo que tu no querías que otro quisiera para ti*»¹⁷. Precisamente, la piedad y la caridad son los dos grandes principios que sustentan su religiosidad. Con este razonamiento, Barcia pensaba haber hallado la verdad del *cristianismo cristiano*, lo que le llevó incluso a asegurar que «yo soy el dogma de la verdad»¹⁸. En su pesamiento, el dogma, como verdad divina, era la medida de todas las cosas, el marco al que todos los razonamientos y actitudes se debían acomodar para *ser verdad*. Por el contrario, todo lo que escapase a los preceptos del *cristianismo cristiano* resultaba ser erróneo, fantasía y magia, sombras y brujas, «efectos engañosos de unas artes falsas». Es por esta razón por la que asegura que «yo no discuto fuera de la Biblia, fuera del cristianismo»¹⁹.

A partir de esta formulación, en la que las verdades de autoridad divina fijan lo que *debe ser*, no sólo en el mundo espiritual sino también en el orden de las cosas humanas, Barcia reclama el necesario arreglo de un *cristianismo cristiano* frente a la corrupción de la doctrina y de la ritualidad del catolicismo oficial. En esto, lo espiritual y lo terrenal se relacionan de forma problemática en torno a las formas de piedad y sus manifestaciones externas, es decir, en torno a la fe y al culto. La cuestión relativa a la diferencia entre creencia y gestualidad tiene largo recorrido y remite a una sensibilidad religiosa intimista y libre de intermediación con la divinidad, inspirada en el iusnaturalismo, que bebe de la crítica de la Ilustración a la Iglesia y a la religión; una religiosidad vinculada al rechazo del exceso de ritualismo y del culto desmesurado a los objetos de piedad –imágenes, reliquias, estampas– por considerarlas prácticas religiosas vacías de contenido. Como advertía Jean-Jacques Rousseau en *Emilio*, «no confundamos la religión con el ceremonial de ella. El culto que pide Dios es el del corazón; y este, cuando es sincero, siempre es uniforme»²⁰. Desde esta perspectiva, era habitual condenar la ritualidad católica como forma de superstición que

¹⁶ BARCIA MARTÍ, Roque, *Catón político...*, pp. 8 y 13.

¹⁷ BARCIA MARTÍ, Roque, «Apuntes para la filosofía de la historia», *La América*, 12 de junio de 1865, p. 5.

¹⁸ BARCIA MARTÍ, Roque, *La verdad...*, p. 158.

¹⁹ *Ibidem*, p. 179.

²⁰ Cit. en DELGADO RUIZ, Manuel, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, ed. Humanidades, 1992, p. 124.

no hallaba justificación en el dogma y, por lo tanto, como una religiosidad arcaizante y primitiva destinada a desaparecer bajo el influjo de la razón²¹.

La religiosidad de Barcia sigue claramente la estela de esta tradición intelectual. Desde su perspectiva, la verdadera piedad no consistía en «las vanas esteroides de la religión» que no iban acompañadas del ejercicio de virtud alguna, sino en la adoración a Dios «en espíritu y en verdad», tal y como había preceptuado Cristo; para honrarlo, no hacía falta otra cosa más que practicar las virtudes cristianas y, sobre todo, «amar, ser humilde de corazón y afable con el prójimo». Necesario es subrayar que la caridad, el amor de Dios que se expresa en el amor al prójimo, es la virtud cristiana más invocada por Barcia en sus argumentos, con mucha diferencia. En el contexto de mediados del siglo XIX, en un momento de revitalización católica y de despliegue de esfuerzo *recristianizador* por parte de la Iglesia, una de cuyas expresiones más características fue el crecimiento y proliferación de devociones populares, se puede decir que Barcia apuesta también por la cristianización de la sociedad, pero desde una perspectiva muy diferente a la del catolicismo oficial²². En su opinión, era absolutamente necesario que los valores cristianos preceptuados por el dogma anidaran en el corazón de los fieles y guiaran sus actitudes en sociedad. Al republicano le preocupa el perfeccionamiento espiritual de los fieles, pero sólo encuentra efectos corruptores en las prácticas que promueve la Iglesia:

«Una gran parte del poderío de la Iglesia romana se emplea exclusivamente, no en educar el corazón de los fieles, sino en presentarles ocasión de hacer manifestacio-

²¹ MOUTA FARIA, Ana, “Referentes religiosos...”, pp. 141-150; DELGADO RUIZ, Manuel, *La ira sagrada...*, pp. 123-140; CASANOVA, José, *Religiones públicas...*, pp. 50-57. No todas las tendencias de la Ilustración entendieron la superstición como algo socialmente perjudicial. Algunos ilustrados, como Voltaire, Giovanni Almici o Joaquín Marín y Mendoza, temieron los peligros de una sociedad sin religión y defendieron el distanciamiento entre las minorías instruidas agnósticas y las masas supersticiosas, desde una perspectiva de utilidad social. Del mismo parecer era Fernán Caballero. En CASANOVA, José, *Religiones públicas...*, pp. 52-53; MILLÁN, Jesús, “Del poble del regne al poble de la nació: la guerra del Francès i l’espai social de la política”, en SAUCH CRUZ, Núria (ed.), *La guerra del Francès als territoris de parla catalana*, Catarroja, Editorial Afers, 2011, pp. 329-346.

²² Este fenómeno de revitalización católica en el siglo XIX se comprueba en los países de Europa occidental, por lo que algunos autores hablan de “segunda era confesional”. Se plasma en el surgimiento de nuevas devociones populares, especialmente los cultos marianos, pero también en otras manifestaciones como un intenso asociacionismo, el crecimiento de vocaciones y congregaciones – sobre todo femeninas– o el surgimiento de una prensa confesional muy activa. HAUPT, Heinz-Gerhard y LANGEWIESCHE, Dieter (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010; ROMEO MATEO, María Cruz, “Progreso y religión: Nicomedes Martín Mateos”, en SERRANO GARCÍA, Rafael, DE PRADO MOURA, Ángel y LARRIBA, Elisabel (eds.), *Disursos y devociones religiosas...*, pp. 219-248, MÍNGUEZ BLASCO, Raúl, *Evas, Marías y Magdalenas: género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*, Madrid, AHC-CEPC, 2016; RAMÓN SOLANS, Francisco Javier, *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza, PUZ, 2014,

nes exteriores, como indulgencias, solemnidades, jubileos, reliquias, estampas, amuletos, mortificaciones, colocándolos entre la locura religiosa que tiene el nombre de *fanatismo*, y el ateísmo religioso que se llama *hipocresía*»²³

Su rechazo hacia las manifestaciones exteriores del culto se dirige especialmente contra las formas de religiosidad popular: condena severamente «las inmorales romerías de muchos santos» y la *idolatría* de las reliquias, de los exvotos, de las advocaciones de la Virgen –en las que ve groseras «imitación[es] de la madre cristiana»– y de las imágenes de Cristo. Desde su forma de entender la religiosidad, a Barcia le parecen objetos vanos: «después de venir Jesucristo, después de venir la persona ¿para qué la figura? Verificada la realidad ¿para qué el símbolo?». Su aversión a la vulgarización material de la idea religiosa roza la iconoclastia en algunas ocasiones, llegando a afirmar en relación con las imágenes de Jesús que «como Cristo te adoro; como palo te quemó». Frente a estas formas de piedad populares y colectivas, rayanas a su juicio en la superstición, Barcia opone el culto individual e íntimo del sentimiento y de la conciencia, libre de todo artificio, que no confunde «la santidad con la hipocresía»²⁴. Las imágenes religiosas que le conmueven remiten a la contemplación espiritual de lo incomprensible, de lo desconocido, del misterioso abismo que rodea a la grandeza de la idea de Dios y a la recreación del martirio redentor de Cristo en el monte Calvario, bañado por las lágrimas piadosas de la Virgen y de la Magdalena. En ellas encuentra «el sentimiento de lo sublime, la emoción del patético; porque la idea de una suprema causa es el patético por excelencia»²⁵.

La exaltación de la figura de Cristo ocupa, en el imaginario religioso de Barcia, un lugar absolutamente central. Si el dogma *cristiano* revelado en los Evangelios constituye la verdad de autoridad divina a la que toda realidad –espiritual y material– se debe acomodar, la irrupción histórica de la figura de Cristo encarna el mito fundacional de un mundo nuevo, del cristianismo contra la gentilidad, de la civilización contra la barbarie.

«Cristo es nuestro dogma, nuestra ciencia, nuestra filosofía, nuestro derecho, nuestra moral, nuestro trabajo, hasta nuestro arte.

Cristo es un mundo que se levanta sobre el mundo del Asia, de Israel, de Grecia y de Roma. [...]

Cristo es la caída del judaísmo, de la gentilidad, de la idolatría, de la barbarie, de la esclavitud.»²⁶

²³ BARCIA MARTÍ, Roque, *Cuestión pontificia*..., p. 29.

²⁴ BARCIA MARTÍ, Roque, *Cartilla política*..., p. 21; ID., *Cartas a Su Santidad*..., p. 28 y 36; ID., *Cartilla religiosa*..., p. 77; ID., *La verdad*... p. 59.

²⁵ BARCIA MARTÍ, Roque, *Un paseo por París, retratos al natural*, Madrid, Imp. de Manuel Galiano, 1863, p. 241.

²⁶ BARCIA MARTÍ, Roque, *Cartas a Su Santidad*..., p. 123.

La consideración del cristianismo como un estadio civilizador –impulsado por una doctrina que se entendía emancipadora para la humanidad en general y para las mujeres en particular– era una idea extendida en el siglo XIX. Desde esta perspectiva, Barcia rechaza la tradición hebrea del Antiguo Testamento, negando todo carácter revelado a la ley de Moisés, ya que entiende que «Jesucristo dijo que la perfección evangélica era superior á los preceptos de la ley antigua; y que la caridad cristiana debía sustituir al carácter exclusivo y egoista del espíritu judaico»²⁷. En esto, el matiz antisemítico del *cristianismo cristiano* de Barcia es más que notable. Con todo, considera que «las manos de Jesucristo rompieron las cadenas de la edad antigua» y crearon un *hombre nuevo*, y por lo tanto un *mundo nuevo*, por medio de la predicación, el ejemplo y el sacrificio:

«La igualdad ante Dios predicada por el gran Maestro, hizo del mundo un albedrío universal: su palabra hizo del mismo mundo una sabiduría: su amor le convirtió en un sentimiento: su piedad le trasformó en una creencia: su abnegación le tornó en virtud: su sangre vertida le dio la grandeza del heroísmo.

Cuando vino Jesús el mundo entero era un cadáver, porque cadáver y no otra cosa es un alma sin voluntad inmune y sin conciencia igual y libre. El Dios-humanidad ungió con el filtro de su evangelio la sien de aquel cadáver que cubría la tierra, el cadáver abrió los ojos y el hombre comenzó á correr»²⁸.

Si la universalidad del mensaje de Cristo sanciona la igualdad de los hombres y reviste su doctrina de *humanidad*, su martirio redentor viene a verificar la salvación de esa humanidad, liberada y santificada en la cruz. Sangre, dolor, muerte y lágrimas se dan cita en el Calvario para culminar la rehabilitación cristiana del hombre, liberado de la culpa por la caridad del Redentor: «Jesucristo murió en un madero para *libertarnos* de la culpa. Jesucristo murió en un madero para que el mundo rescatara la *libertad* de la sabiduría y de la virtud. Jesucristo es un mártir, un mártir sublime, el primero de todos los mártires de la libertad»²⁹. La Pasión y muerte de Cristo hacen del sacrificio la expresión sublime del amor a la humanidad, un dolor inmenso que alumbra un mundo nuevo de hombres libres e iguales, unidos en torno al espíritu universal del cristianismo: «La unidad humana es el hombre nuevo de Jesucristo [...]; el hombre del espíritu y de la verdad; el hombre levantado por la conciencia y por el amor [...] el hombre de la Biblia cristiana: el hombre adorable de la caridad»³⁰. Desde esta perspectiva, todos los hombres tienen su pequeña parte en la Pasión y en la «virtud santa del dolor», puesto que están revestidos de Cristo.

A partir de estos elementos, como ya se ha señalado, Barcia combatió los *errores* doctrinales y rituales del catolicismo oficial desde su propia *verdad*

²⁷ BARCIA MARTÍ, Roque, *Cuestión pontificia...*, p. 9.

²⁸ *Ibidem*, p. 8.

²⁹ BARCIA MARTÍ, Roque, *Otro emplazamiento papal...*, p. 61.

³⁰ BARCIA MARTÍ, Roque, *Conversaciones con...*, p. 16.

religiosa. Su respuesta a las múltiples condenas que recibió por parte de la jerarquía eclesiástica remitía, como no podía ser de otra manera, a una concepción trascendente de la existencia y de su propia experiencia vital: «contesto [al clero romano] que ya saldremos de esta vida: que otra vida vendrá, y que allí veremos quién tiene razón»³¹. Si bien su religiosidad reclama la espiritualidad de la fe y el repliegue de la religión «al foro del alma», ya que el dogma debe referirse a la conciencia del individuo y no al «foro social»³², lo individual y lo colectivo encuentran puntos de contacto en sus propuestas y argumentos, al menos en dos aspectos que interesan destacar aquí. En primer lugar, la forma que tiene Barcia de entender la autonomía de los hombres implica la capacidad de actuar según la conciencia y la voluntad individual, proclamadas por Cristo en el Evangelio e inscritas en la naturaleza del hombre. La correcta orientación de esas acciones, sin embargo, viene señalada por la moral que dicta el dogma cristiano, una vez depurado de elementos erróneos y supersticiosos. La *cristianización* en la que piensa Barcia al reclamar una *verdadera* religiosidad, inspirada en la interiorización de los valores cristianos que deben guiar la actitud de los fieles ante la vida, acaba desbordando el espacio de la creencia privada y se proyecta socialmente como virtud pública. La caridad se dibuja, de manera muy destacada, como la principal virtud –y forma de acción– social *cristiana*. En esto, la distancia que media entre *lo que es* y *lo que debe ser* abre el espacio a la política, a la intervención en la sociedad.

En segundo lugar, la recreación espiritual –imaginaria– del dolor incommensurable de la Pasión de Cristo remite al sufrimiento colectivo y a la esperanza de redención de la humanidad. Más allá de la centralidad que ocupa el martirio en el imaginario religioso católico español, la consideración del sacrificio de Jesús como mito fundacional de un mundo nuevo hace de la narrativa martirial un elemento que, para un creyente como Barcia, configura la experiencia de la transformación social y política. Como veremos, las concepciones religiosas de Barcia no sólo constituyen y otorgan significado al orden liberal postrevolucionario de mediados del siglo XIX, sino que también le llevan a fijar su identidad como apóstol de la verdad republicana en torno a la narrativa providencial cristiana.

El Jesucristo de la política

Roque Barcia inició su andadura como escritor político vinculado a la democracia republicana y federal en el Bienio Progresista. Entre 1855 y 1856, vieron la luz *Cuestión pontificia*, *La verdad y la burla social* y dos ediciones de *Catón político*. En ellos, el propagandista analizaba el contexto político del momento y exponía su particular lectura de la doctrina política democrática, la única que, a

³¹ BARCIA MARTÍ, Roque, *La verdad...* p. 150.

³² DE LA CUEVA, D.R.B. (pseud. Roque Barcia Martí), *El cristianismo...* pp. 239-240 y 284.

su juicio, encarnaba la *verdad política*. En opinión de Barcia, la democracia era la única política posible y necesaria porque llevaba al campo político los principios de la *verdad religiosa* preceptuados por Cristo en el Evangelio. En su pensamiento, democracia y cristianismo se confundían: el cristianismo era la democracia religiosa, mientras que la democracia era el cristianismo político. Por aquella misma época, precisamente, su *correligionario* político Francisco Pi y Margall dedicó un capítulo de *La reacción y la revolución* a demostrar que el cristianismo era totalmente opuesto a la razón y, por lo tanto, al progreso de la libertad y de la ciencia³³. Sus argumentos se dirigían indistintamente contra la religión como creencia, contra el cristianismo como doctrina evangélica y contra la Iglesia como poder; tres elementos que remitían a una misma institución *vieja* que, en su opinión, estaba destinada a desaparecer más pronto que tarde. El esfuerzo demostrativo desplegado por Pi y Margall no era ni casual ni anecdótico. Porque, aunque consideraba que el auge de la duda religiosa era un hecho imparable, reconocía también con pesar que «en estos momentos es cuando se habla más del Evangelio, que demócratas y hasta socialistas aseguran que está en él la base de sus dogmas. [...] Susceptible de diversos sentidos, se presta al apoyo de diversas opiniones y sirve de arena á todos los partidos»³⁴. La presencia más que evidente del elemento religioso en los debates y en las argumentaciones políticas, especialmente entre los demócratas, era lo que llevaba a Pi a denunciar agriamente la incompatibilidad del cristianismo y de la Iglesia con «las necesidades generales de la civilización moderna»³⁵. Desde su perspectiva, y al contrario de lo que opinaba Barcia, nada había más absurdo que hacer derivar tanto la democracia como el socialismo de los Evangelios.

La explícita contestación de Pi y Margall a los demócratas y socialistas que «tan cándidamente» se llamaban «todavía hijos del Evangelio» pone de manifiesto la diversidad de actitudes respecto al hecho religioso que se daba cita en el seno de la democracia y del republicanismo español en las décadas centrales del siglo XIX. A pesar del lamento del que llegaría a ser uno de los grandes ideólogos de la democracia republicana y federal española, el factor religioso no era incompatible, como ya se ha señalado, con la defensa de un proyecto político emancipador y, de hecho, estuvo muy presente en las culturas políticas revolucionarias del siglo XIX. Si el catolicismo fue un rasgo fundamental del liberalismo desde la formulación gaditana de la nación católica, la lectura en clave religiosa y milenarista del ciclo revolucionario arraigó con fuerza en sus sectores más radicales. A esta interpretación se sumó, en la década de 1830, la recepción de los postulados evangélicos –y heterodoxos– de los socialismos llamados

³³ PI Y MARGALL, Francisco, *La reacción y la revolución. Estudios políticos y sociales*, Madrid, Imprenta y Esterotipia de M. Rivadeneyra, 1854, pp. 93-112. Todas las citas textuales que se incluyen en este trabajo respetan la grafía original de los textos.

³⁴ *Ibidem.*, p. 96.

³⁵ *Ibidem.*, p. 111.

utópicos y del humanitarismo católico francés, muy influyentes en las culturas revolucionarias europeas de la época. En un momento en el que el liberalismo español se estaba diversificando y alejando de la tradición iusnaturalista, universalista y emancipadora gaditana, los demócratas y republicanos, fieles al legado de 1812, fueron especialmente sensibles a esas influencias. La articulación de referentes religiosos y seculares fue habitual en los discursos políticos emancipadores europeos en las décadas centrales del siglo XIX. En este contexto, la vinculación teórica entre cristianismo y democracia defendida por Roque Barcia no era ninguna extravagancia en el campo de la opinión política, tanto española como europea, y se puede relacionar con el humanitarismo cristiano de la revista *L'Avenir*, de Lamennais, con el republicanismo del periódico *L'Ére Nouvelle*, de Maret, o con los postulados del catolicismo liberal de Montalembert. En España, demócratas como Abdó Terradas, Sixto Cámara, Fernando Garrido, Juan Bautista Alonso, Antonio Ignacio Cervera o Emilio Castelar sostuvieron también esa fórmula teórica, muy presente en la prensa demorepublicana desde aproximadamente 1840³⁶.

Para todos estos autores, la experiencia de la religión también formaba parte del bagaje interpretativo a través del cual dotaban de significado al campo político y a los principios que debían regirlo. Así recordaba Emilio Castelar «cómo el sentimiento religioso [l]e llevó a la democracia», en la introducción que escribió en 1855 para *La república democrática federal universal* de Fernando Garrido:

«La revolución de 1848, aquel hermoso canto de libertad, [...] resonó en mi corazón de niño con tan deleitosísima armonía, que inclinado por educación y por sen-

³⁶ BARNOSELL, Genís, “God and freedom...”, pp. 37-59; MIGUEL GONZÁLEZ, Román, *La pasión revolucionaria. Culturas políticas republicanas y movilización popular en la España del siglo XIX*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 86-102; VARELA SUANZES-CARPEGNA, Joaquín, “El sentido moral del liberalismo democrático español a mediados del siglo XIX”, *Política y Constitución en España (1808-1978)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 479-494; SUÁREZ CORTINA, Manuel, *Entre cirios y garrrotes: política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, Santander, Universidad de Cantabria, 2014; MENOZZI, Daniele, “Iglesia y modernidad política: catolicismo y derechos humanos en la primera mitad del siglo XIX”, en SERRANO GARCÍA, Rafael, DE PRADO MOURA, Ángel y LARRIBA, Elisabel (eds.), *Disursos y devociones religiosas...*, pp. 11-22; ROMEO MATEO, María Cruz, “Progreso y religión: Nicomedes Martín Mateos”, en SERRANO GARCÍA, Rafael, DE PRADO MOURA, Ángel y LARRIBA, Elisabel (eds.), *Disursos y devociones religiosas...*, pp. 219-248; MOUTA FARIA, Ana, “Referentes religiosos...”, pp. 141-150; MILLÁN, Jesús y ROMEO MATEO, María Cruz, “La nación católica en el liberalismo. Las perspectivas sobre la unidad religiosa en la España liberal, 1808-1868”, *Historia y Política*, 34 (2015), pp. 183-209; BURLEIGH, Michael, *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2005, p. 303 y ss.; STEDMAN JONES, Gareth, “Religion and the origins of socialism”, en KATZNELSON, Ira y STEDMAN JONES, Gareth (eds.), *Religion and the...*, pp. 171-189; CLARK, Christopher, “From 1848 to Christian Democracy”, KATZNELSON, Ira y STEDMAN JONES, Gareth (eds.), *Religion and the...*, pp. 190-213.

timiento á ideas religiosas, [...] me apasioné de la Democracia, creyendo ver siempre en ella la realización del Evangelio.

La Libertad, la Igualdad, la Fraternidad, ¿no son el reflejo de la trinidad divina en el alma? Buscar en la sociedad remedios á esas clases desheredadas, [...] ¿no es imitar á Jesús, eterno ideal de los hombres, [...] y pulverizar las cadenas de los esclavos?»³⁷

Un camino parecido debió recorrer Barcia, aunque él no explica cómo llegó a abrazar «la religión de la democracia» en el Bienio, desde su identificación anterior con el progresismo. En cualquier caso, como ya se ha apuntado, tanto su conceptualización del campo político liberal como sus propuestas de transformación política y social no se pueden desvincular de su particular lectura del cristianismo. Más allá de sus demandas concretas, interesa destacar aquí cómo construye el relato del desarrollo político liberal postrevolucionario y las posibilidades de acción que abre su imaginario religioso.

En todos los textos que publicó a partir de 1855, Barcia repite sin variación los mismos argumentos para demostrar que la democracia republicana y federal –legitimada en la soberanía individual y en la garantía de los derechos individuales ilegislables– es la única *verdad política*, trasunto de la *verdad religiosa*. En el marco del Estado-nación monárquico, autoritario, confesional y oligárquico articulado tras la revolución liberal, Barcia reflexiona acerca de los males sociales que observa y que no hallan solución en el orden postrevolucionario. Si Dios había creado a todos los hombres con unos mismos atributos esenciales que le permitían buscar el bien y la felicidad, si Cristo había proclamado la igualdad de la humanidad ante un poder superior y había roto las cadenas de la esclavitud *gentil* triunfando sobre Roma, si los Evangelios preceptuaban la caridad como la mayor de las virtudes, ¿por qué la humanidad seguía siendo esclava, pobre, inmoral e ignorante a la altura del siglo XIX? Empujado por esta inquietud, examina el sistema político vigente a la luz del dogma y de la historia, tratando de averiguar si en él reside la *verdad política*. Encuentra que la monarquía lesiona el libre ejercicio de las facultades del hombre al permitir la censura o la pena de muerte, rompe el principio de igualdad al mantener los privilegios reales y vulnera la voluntad de los hombres al limitar su sufragio; por lo tanto, no puede sino constituir un sistema *gentil*. Si «en el algo sagrado é inviolable de los reyes» alcanza a ver «el *ídolo*, el *mundo viejo*, ese mundo ahogado en la sangre de Jesucristo», las instituciones de la monarquía –sufragio censitario, cámaras, gabinetes, presidentes del consejo– no representan, a su

³⁷ CASTELAR, Emilio, “Introducción”, en GARRIDO, Fernando, *La república democrática federal universal. Nociones elementales de los principios democráticos, dedicadas á las clases productoras*, 7ª ed., Barcelona, Est. Tipográfico-Editorial de Manero, 1869 [1ª edición: Lérida, 1855], pp. 8-9. El contexto de las revoluciones europeas de 1848 suele ser evocado por los republicanos de esta generación como punto de inflexión de su despertar político demócrata y republicano. Ver también ESTÉVANEZ, Nicolás, *Mis memorias*, Madrid, Tebas, 1975, p. 22.

juicio, más que vestigios de las instituciones impías de la antigüedad³⁸. No era, desde luego, un sistema *cristiano*: «Si la palabra de Jesucristo se hubiera podido realizar en el momento de salir de sus labios [...] el Augusto de Roma hubiera sido indudablemente el último monarca de la tierra [...] todos los reyes han debido caer con la venida del Evangelio»³⁹.

Cristo vino a acabar con cuarenta siglos de esclavitud pagana, pero el despotismo *gentil* se había perpetuado en la tiranía de palacio y en la teocracia de Roma. La conceptualización de la monarquía constitucional postrevolucionaria como una institución *gentil* le lleva a vincularla retóricamente con el *judáismo*, la *sinagoga* o el *becerro de oro*; también suele referirse a los gobiernos de la monarquía o a sus defensores como *fariseos*, *doctores de la sinagoga* o *espíritus del gentilismo*. Así contesta a quienes puedan pensar la monarquía como «política religiosa del mundo»:

«[...] vosotros no teneis Dios, porque no existe un Dios impio: sobre vuestro becerro de oro ponemos un Dios de justicia y de verdad: [...] sobre el Sinaí de vuestro judaismo ponemos nosotros el flujo poderoso de una unidad que se proclama *universal ciudadanía*; el Sinaí cristiano del Evangelio nuevo»⁴⁰

Si la humanidad gime bajo el infortunio del gentilismo, la democracia supone la esperanza del «bien que ha de venir, de la justicia que ha de venir» providencialmente. Desde la perspectiva de Barcia, todo lo que hay que hacer para poner fin a la *idolatría política* es «proclamar el cristianismo: cuando nuestra política sea una política cristiana, será tan buena como la religion, y nuestra religion es la primera de todas las políticas imaginables». Esa es la función del propagandista demócrata, del «jornalero de la idea», pero los gobiernos impíos persiguen la idea democrática mediante denuncias, multas y destierros, revisitando al «Jesucristo de la política» con la «*toga de los acusados*». Esto convierte a la democracia, en el imaginario de Barcia, en una «idea mártir», en el «crucifijo santo de la política» destinada a «purificarnos con [su] virtud y con [su] dolor»⁴¹:

«Democracia, Nazareno crucificado de la política pagana, no vuelvas los ojos ni los piés. Tu mision es andar para morir: morir para resucitar al pié del Calvario. También resucitó Jesucristo. Puedo engañarme yo: se engaña una época: se engaña un país: no se engaña la religión del tiempo»⁴²

³⁸ BARCIA MARTÍ, Roque, *La verdad...* pp. 70-76.

³⁹ BARCIA MARTÍ, Roque, *Catón político*, Madrid, Imp. de Tomás Núñez Amor, 1856, pp. 103-104.

⁴⁰ BARCIA MARTÍ, Roque, *Catón...*, p. 110.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 16, 76, 96 y 195; BARCIA MARTÍ, Roque, *La verdad...* pp. 76-80.

⁴² BARCIA MARTÍ, Roque, *La verdad...*, p. 308.

Para Barcia, la democracia, «la gran escritura de la Providencia», dibujaba la esperanza de un mundo nuevo que no podía sino ganarse a precio de un enorme sufrimiento. Un sufrimiento que se extendía a los defensores de la idea democrática y que guiaba su manera de entender la función del publicista republicano en la narrativa providencial cristiana. Precisamente, los dolores causados por su intensa actividad propagandística –persecuciones, multas, cárcel, exilios, excomuniones– son referidos profusamente en muchos de sus textos. En esto, considera que su labor como escritor político contribuye «á que se verifique aquella profecía del Maestro: *Revelar lo oculto y saber lo ignorado*»⁴³. Al fin y al cabo, como había señalado también Castelar, ¿acaso la predicación del cristianismo político no suponía «imitar a Cristo»? La retórica de Barcia toma tintes mesiánicos cuando habla de su propia función como apóstol de la verdad republicana:

«Señores mantenedores del monopolio [...] en vano querréis que muera pronto: en vano también me crucificaríais. La bandera santa de la verdad tremola siempre sobre el altar del sacrificio, cómo la figura inmortal del Nazareno quedó grabada entre los brazos de la cruz. Los que decimos la verdad, los que legislamos para el código universal de la conciencia, somos tan eternos para la moral como el pensamiento de Dios»⁴⁴

Con todo, el objetivo que persigue Barcia es operar una *verdadera* revolución democrática, la revolución de las conciencias. Pensaba que el revolucionario verdadero, como él mismo se consideraba, era un héroe, un mártir y un apóstol de la libertad de sus semejantes⁴⁵. Si hay tiranía, ha de haber revolución, pero la revolución que imagina no consiste en simples insurrecciones, sino en una revolución moral que debe preceder a la revolución política:

«No hay revolucion alguna posible fuera de las ideas y de los sentimientos, y no hay sentimientos ni ideas posibles en la humanidad fuera de la órbita del alma. Demos alma á los pueblos: todo lo demas viene despues: quitemos la llaga: el dolor se quitará en seguida, sin necesidad de que lo quitemos nosotros»⁴⁶.

En esto, no basta con que los hombres estén juntos, sino que deben estar unidos «por una idea, por una esperanza, por un sentimiento, por un amor»⁴⁷. Todo consiste, como ya se ha comentado, en que el *cristianismo cristiano* penetre en el corazón de los hombres e infunda en ellos los sentimientos y virtudes preceptuados en el Evangelio. La caridad, claro está, ocupa un lugar central en la revolución que piensa Barcia. Sólo así es posible construir un verdadero

⁴³ *Ibidem*, p. 150.

⁴⁴ BARCIA MARTÍ, Roque, *Catón...*, p. 138.

⁴⁵ BARCIA MARTÍ, Roque, *Conversaciones con...*, p. 52.

⁴⁶ BARCIA MARTÍ, Roque, *La verdad...*, p. 76.

⁴⁷ BARCIA MARTÍ, Roque, *Conversaciones con...*, pp. 57-59.

vínculo fraternal que sostenga el edificio social democrático, lo que le lleva a asegurar que «la revolución es un universal amor al prójimo». No concibe el propagandista que, una vez conocida la verdad por los hombres, estos puedan rechazarla: «es imposible no amar la verdad». La revolución, «la suprema emancipación de los hombres», es inspirar amor a la verdad divina, es enseñar amor «para que el hermano no mate al hermano [...] ¿Para qué la sangre, cuando podemos gobernar por el amor?». En la imaginación de Barcia, la revolución democrática deviene un acto de redención por el amor. La última revolución de la historia, asegura, es la caridad⁴⁸.

Como ya advirtiera Pi y Margall, Cristo «nos dio por toda palanca revolucionaria la caridad, un mero sentimiento»⁴⁹, contra los abusos de la sociedad. La radical adhesión de Barcia a los principios evangélicos le lleva a proponer la reforma moral, la educación de los sentimientos, como piedra fundacional de la redención democrática. Si bien descarga todo el potencial transformador del mundo social y político sobre la acción responsable de los hombres, también parece claro que es consciente de que el concepto de hombre sobre el que se debe construir el edificio político demócrata no existe fuera del discurso. Con todo, la ética cívica que debe guiar la razón pública es inseparable, en su pensamiento, de una religiosidad correcta y bien entendida: las virtudes cristianas derivadas de la fe abren el espacio a la búsqueda del bien común y hacen posible el vínculo social. Las reflexiones político-religiosas de Barcia muestran que la presencia pública de la religión en el marco secular de la nación liberal no tiene por qué obedecer a un interés instrumental, sino que puede suponer un elemento fundamental para pensar el campo político moderno.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 46-67.

⁴⁹ PI Y MARGALL, Francisco, *La reacción...*, p. 99.

“Cristo y libertad”: el poema *La inteligencia*, de José Zorrilla (1867)

RAFAEL SERRANO GARCÍA
(Instituto Universitario de Historia Simancas)

Introducción

El escritor español José Zorrilla (1817-1894), del que en 2017 se ha cumplido el bicentenario de su nacimiento en la ciudad de Valladolid fue sin duda el poeta más popular en la España del siglo XIX y uno de los autores más representativos de nuestro romanticismo, cuya producción literaria, que abarcó tanto la poesía como el teatro se ha considerado decisiva en el abandono del romanticismo calificado como *subversivo* al que respondería la obra poética de Espronceda o varias de las piezas teatrales que jalonaron el triunfo del movimiento romántico (así, *Don Alvaro o la fuerza del sino*, del Duque de Rivas) en las que la rebeldía y la angustia existencial frente a un destino no gobernado ya por la Providencia divina serían notas muy características, en beneficio de lo que se ha calificado como *romanticismo reaccionario*, merced a obras como *Don Juan Tenorio* o *Traidor, infame y mártir*, impregnadas de valores conservadores y en las que el catolicismo venía reafirmado como un elemento esencial en la identidad nacional española¹. Se ha llegado incluso a acuñar la expresión de *nacionalromanticismo*² para expresar ese giro, un término que quizás sea excesivo, pero lo que sí parece cierto es la contribución de Zorrilla al giro conservador y católico dado por la creación literaria romántica, que se adecuaba muy bien por otro lado, a las necesidades y gustos del moderantismo en el plano cultural³, en

¹ Esa diferenciación dentro del movimiento romántico español en: CARNERO, Guillermo, *Los orígenes del Romanticismo reaccionario español. El matrimonio Böhl de Faber*, Valencia, Universidad de Valencia, 1978. Cabe remitir asimismo a SHAW, Donald L., “El drama romántico como modelo literario e ideológico” en CARNERO, Guillermo, coord., *Historia de la literatura española dirigida por Víctor García de la Concha. Siglo XIX (I)*, Madrid, Espasa Calpe, 1997, pp. 314-351.

² MARRAST, Robert, *José de Espronceda y su tiempo*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 567.

³ La simpatía que Zorrilla despertó “estaba ligada a un sentimiento conservador y arraigado por lo general bajo los rasgos de un radicalismo inocuo y nada corrosivo que infundía confianza en el pú-

una coyuntura en la que se operó un cambio político de envergadura, con la Constitución de 1845 y el monopolio moderado del poder a partir de 1844.

Según uno de los principales especialistas en Zorrilla quien, además, ha profundizado sobre la religiosidad del poeta, éste fue considerado de forma unánime por sus contemporáneos como el gran poeta católico español, no obstante los escauceos desengaños e irreligiosos de sus primeras producciones⁴. Lo que venía abonado por la justificación que frente a su padre, un caracterizado absolutista, hacía en sus *Recuerdos del tiempo viejo* donde reconocía haber “dado un impulso casi reaccionario a la poesía de mi tiempo; no he cantado más que la tradición y el pasado: no he escrito una sola letra al progreso ni a los adelantos de la revolución, no hay en mis libros una sola aspiración al porvenir”⁵. Bien es verdad que en la continuación de esa misma cita se reconocía como “hijo de la revolución” y “arrastrado por mi carácter hacia el progreso”⁶.

El gusto por la tradición y su nunca desmentido catolicismo no significa, empero, que el poeta no fuera un hombre e, incluso, un creyente de su tiempo, o que dejara de sintonizar con la tendencia, muy marcada en Europa en las décadas de 1850 y 1860 hacia una convergencia o entendimiento entre el cristianismo y el liberalismo, que se puso de manifiesto tanto en el lado católico (el *catolicismo liberal*), como en el protestantismo e, incluso, en el judaísmo⁷. Nos parece en ese sentido que puede ser oportuno, no tanto para contradecir la imagen de Zorrilla como el poeta de la tradición, de lo legendario, que se sigue subrayando en obras y análisis recientes y que está muy documentada⁸, como

blico del justo medio...”: ALONSO, Cecilio, *Historia de la literatura española dirigida por José Carlos Mainer. 5. Hacia una literatura nacional, 1800-1900*, Barcelona, Crítica, 2010, p. 411. No hay que olvidar, de todos modos, que la poesía romántica francesa, de Víctor Hugo, Alphonse de Lamartine o Alfred de Vigny, en su eclosión de la década de 1820, había sido esencialmente una poesía católica, aunque de un catolicismo a menudo atormentado e, incluso, con imprecaciones al Creador, cosa que no ocurre con Zorrilla: BERTHIER, Patrick, “L’éclatement poétique. Avant 1848”, en BERTHIER, Patrick y JARRETY, Michel, *Histoire de la France littéraire. Modernités, XIXe-XXe siècle*, Paris, PUF, 2006, pp. 236-237. Hubiera sido difícil que Zorrilla hubiera escrito versos semejantes a estos de Hugo: “Nous portons dans nos coeurs le cadavre pourri/ De la religion qui vivait dans nos pères”.

⁴ PICOCHÉ, Jean-Louis, “La poesía lírica”, en Guillermo Carnero, coord., *Historia de la literatura española dirigida por Víctor García de la Concha. Siglo XIX (I)*, op. cit., p. 499.

⁵ ZORRILLA, José, *Recuerdos del tiempo viejo*, Barcelona, Debate, 2001, p. 205.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Por lo que respecta a Francia, ello se advierte muy bien en NORD, Philip, *The Republican Moment. Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*, Harvard University Press, 1995. Un ejemplo muy elocuente del interés suscitado por las corrientes liberales en el seno de distintas confesiones religiosas sería el caso del sacerdote español, muy próximo al krausismo, Fernando de Castro: SERRANO GARCÍA, Rafael, *Fernando de Castro (1814-1874). Un obrero de la humanidad*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2010.

⁸ Así, en ANDREU MIRALLES, Xavier, *El descubrimiento de España. Mito romántico e identidad nacional*, Barcelona, Taurus, 2016, p. 170 y ss. Véase, asimismo: SÁNCHEZ, Raquel, “España y los españoles en la obra de José Zorrilla”, en *Historia y Política*, 17 (enero-junio 2007), pp. 205-222. La presentación, no obstante, más resueltamente dirigida a perfilar al poeta como opuesto al

para matizarla, mostrando cómo en ella existieron algunas fisuras o, incluso, fracturas el proceder al análisis de un poema singular, "La inteligencia" seguramente fallido pero interesante, publicado a la vuelta de su estancia en México y que formaba parte de su libro *El álbum de un loco*, porque en él ofrece una visión del cristianismo y de su papel en la historia que concuerda más, a nuestro juicio, con una mentalidad liberal que tradicionalista y hostil a los cambios de la sociedad de su tiempo. El estudio, además, puede servir para enriquecer nuestro conocimiento de los discursos religiosos en la España isabelina.

El *Álbum de un loco*

Como acabamos de señalar, el poema sobre el que fijaremos nuestra atención formaba parte del libro así titulado que publicó en 1867, en una edición de Alonso Gullón, en Madrid. Con él, el poeta se reencontraba con el público español, tras su retorno de Méjico en donde había realizado una larga estancia que le hizo perder el contacto con la vida literaria hispana. La razón de que nos hayamos fijado en esta obra reside en el largo poema en ella contenido, titulado "La inteligencia" en el que el poeta, adoptando una fingida locura y amparado, por tanto, en la facultad de los enajenados para decir las verdades sin que se le pueda, por ello, exigir ninguna responsabilidad, ofrece un cuadro de la historia humana en el que, al tiempo que idealiza al cristianismo o, mejor, la figura de Cristo, asociándola a valores como la igualdad y la libertad, hace un balance crítico de las realizaciones humanas por la inclinación irresistible de los hombres al empleo de la violencia, de la guerra, y no de la razón, de la inteligencia, a la hora de dirimir sus conflictos. El poeta ya había pulsado la tecla de una fingida locura en una composición anterior, de 1853, *Cuentos de un loco. Episodios de mi vida*⁹, en la que se despachaba a gusto con su siglo, con el *tiempo nuevo*, a diferencia del punto de vista más comprensivo que muestra en este poema que, sin desdeñar de su acendrada religiosidad, se manifiesta más reconciliado con la sociedad contemporánea.

El libro iba precedido de un prólogo ("Cuatro palabras") del crítico literario e historiador Antonio Ferrer del Río, con el que Zorrilla había tenido algunas diferencias antes de su marcha a América¹⁰, pero que ahora saludaba amistosa y valorativamente a su retorno, remarcando que no había sido olvidado pues en España habían quedado sus populares canciones y, aunque Ferrer no lo mencio-

siglo XIX, al "tiempo nuevo" y a aquellas corrientes literarias que postulaban como valores la ciencia y el progreso en: PALENQUE, Marta, "Zorrilla y su concepto del 'tiempo nuevo' (lectura de la poesía de sus últimos años)", en *Philologia Hispalensis*, Vol. IV, Fasc. I (1989), pp. 327-342.

⁹ Lo consultamos en la Biblioteca digital de Castilla y León. Ahí aparece que se publicó en Bruselas en la fecha citada.

¹⁰ A cuenta de un artículo que sobre Zorrilla publicó Ferrer en la *Galería de la Literatura* que al parecer le hizo poca gracia al poeta: ALONSO CORTÉS, Narciso, *Zorrilla. Su vida y sus obras*, 2ª edic., Valladolid, Librería Santarén, 1943, pp. 404-407.

nara, su *Don Juan Tenorio*, que se había vuelto muy popular desde aproximadamente 1860 y cuya representación anual en torno al día de los Santos aseguraba al poeta, si no una renta saneada, que había quedado en manos de los editores de sus comedias, sí el seguir vivo en la memoria del público. Un recuerdo que tras su vuelta fue alimentado por el propio autor merced a sus giras constantes por ateneos, liceos y teatros en los que declamaba sus versos, una modalidad vocal que había cultivado desde joven con esmero y gran conocimiento del arte de la recitación (hasta el punto de ser calificado por Amado Nervo como “el Orfeo de la poesía española”¹¹).

La composición del poeta sobre la que Ferrer del Río llamaba la atención del lector era, justamente, el poema titulado “La inteligencia”, pues le parecía que, con ella, Zorrilla se había puesto en sintonía con su siglo y orientado su inspiración hacia temas de actualidad, y no a “abrillantar y embellecer lo pasado” en beneficio, no buscado, de quienes aspiraban “a reconstruirlo a todo trance”. Es justamente ese carácter algo insólito de esta producción de Zorrilla, la que posibilita el ponderar su concordancia con la modernidad, así como el papel preponderante que la religión cristiana jugaba en ella según el poeta.

Pero también nos ha llevado a escoger este poema porque se trata de una producción ambiciosa –no obstante las caídas en una cierta vulgaridad y prosaísmo, conscientemente buscados, por otro lado– en la que Zorrilla, nada menos que se propone relatar en verso la historia de la humanidad, pero practicando un distanciamiento humorístico o burlón que tenía poco o nada que ver con el *titanismo* romántico que había usado, por ejemplo, su amigo Espronceda en *El diablo mundo* y que quizás se aproximaba más en cambio al tipo de poesía que estaba produciendo por entonces Ramón María de Campoamor y más en general de la poesía realista, tan denostada por él, por otro lado¹². De hecho el poema del poeta vallisoletano se hallaba muy lejos de lo prometeico, lo profético¹³, del mismo modo que su poema está muy lejos de la épica, de la epopeya.

No por ello dejaba de ser un reto bastante insólito en el panorama poético español de la época, y cuya ejecución el poeta asumía cuando en el panorama editorial de nuestro país apenas se contaba con compendios o manuales de historia universal, si bien Zorrilla, que estaba muy impuesta en la cultura y la lengua francesa, probablemente subsanaría esa falta recurriendo a obras en ese idioma. Es cierto, con todo que el relato histórico que nos ofrece resulta un tanto *sui generis* ya que nos deja a las puertas del Renacimiento y de la Reforma protestante

¹¹ Citado en PALENQUE, Marta, “José Zorrilla, lector al borde de la tumba de Larra (sobre el arte de la lectura)”, en Joaquín Álvarez Barrientos *et al.*, *Larra en el mundo. La misión de un escritor moderno*, Universidad de Alicante, 2011, p. 117.

¹² Se ha señalado específicamente la proximidad del poema de Zorrilla que aquí estudiamos con las composiciones filosóficas de Campoamor o Núñez de Arce: PALENQUE, M., “Zorrilla y su concepto del ‘tiempo nuevo’ (lectura de la poesía de sus últimos años)”, art. cit., p. 330.

¹³ Véase BÉNICHOU, Paul, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

(seguramente por su idealización de la edad media cristiana) y, además, arranca del Génesis, en lo que quizás debamos ver una afirmación más de su arraigado cristianismo, prestando oídos sordos a los hallazgos contemporáneos de la paleontología o de la geología, y a las distintas teorías que se habían formulado para explicar en términos científicos y no religiosos la aparición de la vida en la tierra y la creciente complejidad o diversificación de los seres vivos (especialmente las teorías sobre la evolución que, para la época en que Zorrilla escribió su poema habían llegado o estaban llegando al debate público, incluso en España). Para él, sin embargo, era cosa convenida que la historia del mundo empezaba ahí, y que el saber histórico se hallaba “falto de más vieja y auténtica memoria”¹⁴.

Hay aspectos, además, que merecerían una atención particular, como los capítulos del poema dedicados a los árabes donde la atracción hacia la lengua y las vertientes más sensuales y coloristas del Oriente se compadecen con una aversión casi incontenible hacia la religión islámica y la predicación de la guerra santa, con ciertas similitudes con tomas de posición ferozmente antiislámicas que florecen en la actualidad.

Zorrilla, ¿en sintonía con su siglo? ¿con la civilización del siglo XIX?

Eso es lo que afirmaba Ferrer del Río, basándose en unas estrofas del poema, muy explícitas, en las que Zorrilla sostenía que:

La libertad y la igualdad son solas
 Capaces ya de mantener en calma
 De la agitada sociedad las olas;
 Los hombres de hoy comienzan en su alma
 A concebir mejores pensamientos
 Sobre la dignidad de los humanos;
 Los pueblos, con más nobles sentimientos,
 No son, como antes, tribus de mendigos
 Que tienen que ir hambrientos
 A pedir al portón de los conventos
 Pan a la caridad de sus hermanos.

Ello abonaría, sin dejar lugar a dudas, la opinión de Ferrer que, por otra parte, concuerda con otros pronunciamientos de Zorrilla, en prosa o en verso, no solo en algunos de sus poemas, sino también en sus libros de memorias o en su abundante correspondencia, por medio de los cuales se manifestó comprensivo y hasta en sintonía, si no con posiciones políticas avanzadas (lo cual no cabría pedirle a este escritor cuya contribución, en vistas a cantar una identidad de España conservadora ha quedado claramente demostrada), pero sí con la tendencia general de un siglo caracterizado por el progreso material y por la su-

¹⁴ ZORRILLA, José, *Álbum de un loco*, Madrid, Alonso Gullón, Editor, 1867, p. 189.

peración, tanto en el plano político como en el social, del antiguo régimen. Aquí podrían percibirse bien esas fisuras a las que anteriormente hemos aludido y sobre las que han llamado también la atención ensayistas como Ángel Ganivet o especialistas en su obra, como Ricardo Navas¹⁵. De hecho, como veremos en este poema, los planteamientos de Zorrilla en materia religiosa no estarían lejos del catolicismo liberal, y sí distantes, en cambio, de la intransigencia dogmática y el ultramontanismo como quizás podría esperarse de un escritor que hizo del patriotismo y del catolicismo los dos principios cardinales de su visión del mundo¹⁶ tal y como expresaba en unos versos archiconocidos en lo que podría enfocarse como una declaración de su pensamiento más esencial:

Cristiano y español, con fe y sin miedo
Canto mi religión, mi patria canto

Quizás el hecho de que el poeta se propusiera reanudar su comunicación con el público y la crítica españolas, por medio de un poema en el que se proyectaba, no hacia un pasado fantástico y orientalizante, sino hacia un presente arduo y problemático, para así conectar con una sociedad en la que tantas cosas estaban cambiando, o iban a hacerlo próximamente, como era la española de la década de 1860, es lo que mejor subraye esa otra faceta menos conocida del poeta, sobre la que deseamos profundizar aquí¹⁷, máxime cuando, desde su misma introducción anunciaba su deseo de decir esta vez la verdad, pues:

Me canso de mentir, y tengo gana
De decir una vez cuatro verdades
Y de zurrar al mundo la badana

¹⁵ El autor granadino afirmaba de Zorrilla que “era hombre de ideas avanzadas” y fue “nuestro cantor tradicional”: GANIVET, Ángel, *Granada la bella*, Helsingfors, 1896, p. 55. Navas sostiene, tomando como base precisamente este poema, que el poeta “no es el conservador a ultranza que se ha forjado la crítica, sino justamente eso, un cristiano liberal, en la línea de Felicité de Lamennais”: NAVAS RUIZ, Ricardo, *La poesía de José Zorrilla*, Madrid, Gredos, 1995, p. 140. Para una discusión sobre la ideología de Zorrilla, cabe remitir a GARCÍA CASTAÑEDA, Salvador “Prólogo” a José Zorrilla, *Leyendas*, Madrid, Cátedra, 2000, consultada el día 02/11/2017 en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/introduccion-a-jos-zorrilla-leyendas-catedra-2000-0/html/011ecffa-82b2-11df-acc7-002185ce6064_5.html#I_0

¹⁶ Sobre las creencias religiosas del poeta: PICOCHÉ, Jean-Louis, “Las creencias y la religión de Zorrilla según sus obras en prosa”, en BLASCO PASCUAL, Javier, FUENTE BALLESTEROS, Ricardo de la y MATEO PARAMIO, Alfredo, eds., *Actas del congreso sobre José Zorrilla. Una nueva lectura*, Salamanca, Universidad de Valladolid/Fundación Jorge Guillén, 1995, pp. 151-163.

¹⁷ A su estudioso más entregado, N. Alonso Cortés, sin embargo, le parecía que Zorrilla está fuera de su elemento en este poema: ALONSO CORTÉS, Narciso, *Zorrilla. Su vida y sus obras*, op. cit., p. 706.

El punto de partida del poema. La revisión crítica de la herencia clásica

¿De qué verdades se trataba? Para explicarlas, el poeta debía primero dejar bien sentado que, al crear Dios al mundo otorgó al espíritu humano una facultad superior, la inteligencia, un don que completó con dos cualidades más, el instinto social y la palabra si bien la concreción de la primera no pudo ser más funesta, ya que empezó con la muerte dada por Caín a su hermano Abel, con lo que la historia humana empezaría con un asesinato fratricida, al que siguió, por el enfado divino, "un chapuz general", el diluvio. Que dio lugar al episodio de Noé y su barca quien, gracias a ella pudo salvar a su familia y a sus rebaños. Sin embargo, las diferencias entre los tres hijos del patriarca, Sem, Cam y Jafet motivaron su separación y que se esparcieran por la tierra dando lugar a tres razas enemigas.

Ello le da pie al poeta para marcar una de sus principales y más constantes líneas discursivas, al menos en esta composición, la de la inclinación casi inevitable de los humanos a la violencia y al sojuzgamiento de unos pueblos, de unas razas por otros, pese a reconocer, sintetizándolo en unos pocos versos, los beneficios, en el plano de la civilización, del proceso que llevó de un estadio pastoril y depredador, a otro en que los hombres fueron ya capaces de erigir ciudades, naciones e imperios. Pero con la mácula de que sus grandiosos monumentos, como los egipcios, fueron alzados "a costa de la vida, la libertad, el llanto y los afanes, de otra raza a su yugo sometida"¹⁸. De los fenicios, en cambio, guarda una opinión más positiva, por dedicarse al comercio, más que a la guerra y difundir la ilustración, junto con productos exóticos que dieron a conocer en el vasto espacio por el que circulaban sus embarcaciones. Sin embargo, su falta de adiestramiento guerrero sería su ruina ya que, envidiando su opulencia Nabucodonosor y, más tarde, Ciro, les sujetaron a su yugo.

A Grecia le dedica más atención. De ella realza su condición de emporio de las ciencias y las artes y el convertirse en el modelo, en la Antigüedad, para todo país civilizado. Y, sin embargo, fue también por medio de la guerra como, según el poeta, Grecia alcanzó "esa perfección semidivina", que a su vez acabó convertida en escombros, como efecto de la misma guerra, y aquella tierra convertida en esclava, siendo desmontados sus monumentos y llevados a suelo extranjero¹⁹, en lo que parece una alusión a la intervención de Lord Elgin que posibilitó la llegada al Museo Británico de los mármoles del Partenón.

Un tal predominio funesto de la guerra, con sus consecuencias de rapiña, de saqueo, lleva a que en el poema Zorrilla transmita un mensaje pesimista y de signo conservador, sobre la raza humana, no obstante disponer del don de la inteligencia que debería, justamente, llevarla a buscar soluciones pacíficas para

¹⁸ ZORRILLA, José, *Álbum de un loco*, op. cit., p. 197.

¹⁹ "Así Grecia, diadema desmontada, para extranjeros fue despedazada": *Ibíd.*, p. 200.

resolver sus conflictos. Así, las páginas que le dedica a Grecia terminan en unos versos bastante esclarecedores:

¡Do quier el mismo fin, la misma historia!
 Artes, ciencia, virtud, belleza y gloria
 Caen, de la fuerza a la agresión tirana;
 Siempre una raza bárbara, victoria
 Sobre otra raza inteligente gana;
 Siempre son los anales de la tierra
 Sangre, rapiña, destrucción y guerra.

Roma concentra buena parte de la atención del poeta en este recorrido por la historia universal, y aquí se marcan con más claridad aún sus ambivalencias respecto de los logros de la humanidad. Así, cuando, tras enaltecer la obra de Roma, su legado aún vivo en sus grandiosos monumentos, en las lenguas europeas, desliza el reproche de que “su poder inmenso fue basado sobre la esclavitud; sobre el degüello del vencido” y que cuando “al orbe unció a su yugo, su señora no fue, fue su verdugo”²⁰...

Pronto Zorrilla, sin embargo, se deja de ambivalencias y se decanta por pintar un cuadro en absoluto favorecedor de la pompa y grandeza romanas. Todo lo contrario, más bien, pues pone en resalte el expolio, el apetito insaciable que la llevaba a tragarse en sus festines las riquezas de todo el imperio, sus vicios, su gloria imperial manchada con sangre y lodo, puesto que la civilización romana, aún reconociendo “la ilustración que a su pesar produjo”, estaría guiada por un “instinto criminal”, una caracterización que recuerda la que hizo Herder al aventurar que Roma debió de ser fundada por algún demonio hostil a la humanidad, “para exhibir ante todos los seres humanos los rasgos de su sobrenatural soberanía demoníaca”²¹. Es lógico entonces que concluya el capítulo a ella dedicado con estos versos:

De esa Roma que admiran las naciones,
 ¿Cuál el resumen es de los anales?
 Hija de lobos, madre de Nerones,
 Empieza en una banda de ladrones,
 Vive engendrando monstruos imperiales
 Y haciendo de cadáveres montones,
 Y acaba, en sus inmensas bacanales,
 Disputando su presa a los leones,
 Sin que se pueda hartar el hambre romana
 Con tan largo festín de raza humana

²⁰ *Ibidem*, p. 202.

²¹ La cita procede de su obra *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*. La tomamos de HASKELL, Francis, *La historia y sus imágenes. El arte y la interpretación del pasado*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 216.

Lo que conduce a Zorrilla a hacerse de nuevo la pregunta que sirve de eje también a su discurso: "¿Qué papel hizo aquí la inteligencia?" Y es en este punto de su poema, en la sección VIII, donde Zorrilla da entrada a Jesús, cuya radical novedad consistiría en la predicación de un mensaje de "fe, paz y amor, no saña y guerra", basando su fe en la inteligencia del hombre, pero sin necesitar ser seguido de ningún ejército. Un personaje histórico, Cristo, que solamente pronuncia palabras de amor, que perdona al que yerra, que habla en nombre de un Dios pío y paternal y que toma sobre sí la culpa del género humano y la redime... Y que anuncia la igualdad, hasta el punto de que, "Si Dios no fuera, un Dios de Cristo su equidad hiciera", unos versos que, sin citar a Ernest Renan, parecen indicar la receptividad de Zorrilla respecto de autores, como el sabio bretón, que habían negado la divinidad de Cristo. Puede ser significativo el que entre los libros que componían la más bien exigua biblioteca del autor vallisoleitano estuviera, precisamente, la *Vida de Jesús*, publicada cuatro años de la aparición de este poema, con un enorme éxito editorial.

No obstante, y prosiguiendo con el relato zorrillesco, la nueva religión no lo tuvo fácil para imponerse sobre el paganismo que libró una larga guerra al cristianismo y que, más tarde, además, en las postrimerías de esta lucha, se vio ayudada por la herejía. Si Cristo al final se impuso sobre los ídolos paganos, ello se debió en gran medida, en el criterio del poeta, a que la nueva religión era portadora de un principio igualitario, la caridad, que equipara, forzando mucho las cosas, a nuestro entender, a una "ley de fraternidad, que bajo el manto de una igualdad universal, la viva raza de Adán cobija". El cristianismo, pues, encerraría un principio de profunda equidad, del que derivaría la libertad y la proscripción de la guerra.

Es indudable que en el cristianismo liberal, e incluso republicano, los argumentos empleados para reivindicar la figura de Cristo desde esas posiciones políticas, y para defender que no existía contradicción alguna entre el cristianismo y las ideologías de progreso del siglo XIX, encontraban en la invocación a la caridad el principio supremo que justificaría la no existencia de contradicción alguna. Y que este discurso conciliatorio iba acompañado a menudo –cosa que no hemos encontrado en este poema– con exhortaciones a volver a la pobreza y autenticidad de la iglesia primitiva, y a romper, o cuando menos tensar, el vínculo de subordinación de las iglesias nacionales con el papado. Pero aunque, como ya hemos indicado, estas otras derivaciones no estén presentes aquí, es obvio que Zorrilla se hacía eco de una tesis muy difundida en el siglo XIX, la del origen cristiano –y habría que remarcar, que no ilustrado– de los principios fundacionales del orden liberal: la libertad, la igualdad, la fraternidad, que habían sido proclamados en la fase liberal de la revolución francesa (la única, de todo este vasto y complejo acontecimiento histórico que queda a salvo en las estrofas que le dedica en este poema).

Las invasiones bárbaras. Bizancio

De ahí pasa el poeta a las invasiones bárbaras protagonizadas por pueblos que, gracias al cristianismo, “fueron a sentimientos más humanos, y a más civiles y corteses modos” y se rindieron a la nueva religión, al observar los modales castos de sus practicantes, su caridad y auxilio fraternales o sus dulces palabras de cariño. Así, Cristo triunfó en toda regla; los bárbaros guerreros serían más tarde los caballeros de la Edad Media y Europa se tornó cristiana. Pero el poeta parece tener dudas de que con ello la humanidad hubiera llegado a ese estado igualitario y pacífico y se pregunta:

“¡Gloria a Dios! ¡Paz al hombre!”, ¿fue una frase
Que el amor y la paz tuvo por base?
¿La inteligencia dominó la tierra?
¿Se estableció la paz? ¿Cesó la guerra?

Aunque la respuesta a estas preguntas las dará más bien en otras secciones del poema, Zorrilla advierte que en sus almas la fe debía brillar aún con luz vacilante y que sus corazones no podían tan pronto renunciar a sus bárbaros instintos, de modo que, “al par que altares a la cruz hicieron, de su espada en el puño la pusieron...”

Bizancio es la siguiente parada del poeta en su peculiar recorrido por la historia universal, proporcionando al lector un cuadro muy poco benigno de la civilización bizantina, trabajada por traiciones y bajezas que franquearon a menudo el umbral del crimen, y proclive a los deleites y a la indolencia y todo ello, mientras “los bárbaros avanzan por sus fronteras”²². Esa pintura tan desfavorable le lleva a concluir con estos versos:

Tal es la historia de Bizancio; y creo
Que no habrá humanitario que, en conciencia
Pueda probar, con el mejor deseo,
Que haya sido un gimnasio ni un liceo
Que haga honor a la humana inteligencia;
Y por más que los sesos se taladre
En discurrir y husmear cuanto le cuadre
Para excusar tal banda de asesinos,
Si eran hijos de Dios los bizantinos,
No hicieron, en verdad, honra a su padre.

Le toca ahora, en la sección X, tratar propiamente de los bárbaros, de los que, como se verá, ofrece una imagen en conjunto mucho más positiva, permitiéndose incluso discrepar explícitamente de filósofos como Voltaire, Hume o Sismondi en sus juicios sobre ellos y sobre la nueva edad que con su irrupción

²² Zorrilla, José, *El álbum de un loco*, op. cit., p. 216.

inauguraron; el Medioevo, un periodo histórico, a su juicio, mal estudiado, lo mismo que sucede con estos pueblos, unas valoraciones erradas que aún perduraban en “nuestra edad, más ilustrada” y que si se seguía utilizando el calificativo de bárbaro para nombrar a esa gente es porque “o no la conoce, o que la apoca, o que, ser justa no queriendo, miente”. Y no es que Zorrilla corra un velo sobre su recurso a la violencia, como modo habitual de acción, sobre su *barbarie*, pues eso contradiría uno de los hilos discursivos principales de su poema, el de que si la humanidad, creada por Dios inteligente, pelea y mata en lugar de razonar, “es estúpida, vil, bárbara y rea de lesa ilustración”. Pero ello no obsta para que su concepto de estos pueblos sea muy distinto del que ha vertido sobre romanos o bizantinos ya que no dejaron de cumplir una necesaria, y querida por Dios, misión histórica, la de “la herencia a recoger de los que se mueren y a renovar el mundo, que se cae...”²³ Aparte de que sus tropelías e iniquidades no admitirían comparación con la destrucción de Jerusalén por el ejército de Tito, con las sangrientas guerras protestantes o, más contemporáneamente, con las ejecuciones ordenadas por Robespierre o por Jean-Baptiste Carrier, en Nantes.

En su afán por ofrecer otra lectura de las invasiones bárbaras, Zorrilla vuelve nuevamente a juzgar muy críticamente la civilización romana, calificando de “infame”, o “impudente” su ilustración y merecedora, por ello, de que un pueblo bárbaro y grosero la arrojará al lodo. Si bien, a renglón seguido, el poeta reconoce que los romanos ya sometidos lograron inculcar a estos jóvenes pueblos su ilustración, sus leyes, su civismo, al mismo tiempo que el cristianismo al darle al bárbaro su fe y su humanidad, “sus instintos más brutales ahogó en él, y acotó su vandalismo”. Todo ello es importante en el discurso de Zorrilla, pues:

Y adquiriendo unidad y patriotismo,
Dignidad y decoro personales
Se empezaron a unir los elementos
De aquella sociedad e instituciones
En los que están basados los cimientos
De la moderna fe y constituciones.

Como se ve, Zorrilla suscribe aquí las tesis liberales, tan influyentes en el caso español, sobre el origen medieval de las instituciones políticas contemporáneas, si bien resulta más intrigante el que feche también entonces el origen de la “moderna fe”. ¿Qué entendía el poeta con tal expresión?

De lo que llevamos visto, parece obvio que el poeta estaba influido por la historiografía romántica y por la concomitante revalorización de las aportaciones de aquellos pueblos bárbaros y del cristianismo medieval, desde la perspectiva del proceso de la civilización. Un historiador tan influyente como François Guizot tendría una parte sustantiva en ello, pero también Jules Michelet, Pros-

²³ *Ibidem*, p. 222.

per de Barante, entre otros, aunque dudamos de que Zorrilla se hubiera inspirado directamente en sus obras.

El cristianismo, motor del progreso humano. Los monasterios

Pero en realidad, en el enfoque del poeta, mucho más que la herencia clásica y de lo que de ella pudieron aprender estos pueblos bárbaros, es el cristianismo el verdadero motor de los progresos humanos, como sintetiza en los versos que siguen:

Roma, con fin tiránico y perverso,
 Había reunido al universo,
 Cual manada de esclavos a sus plantas;
 El cristianismo, con poder diverso,
 Le reunió bajo las leyes santas,
 De la fraternidad, de los derechos
 Comunes; proclamó de los mortales
 La igualdad; y los pueblos, libres hechos
 De esclavos, y de cosas racionales,
 Sacaron de sus límites estrechos,
 La ley y libertad universales.

Porque se trataría, en sus palabras, de la *fe liberal de Jesucristo*, que alzó sus templos frente a los castillos feudales para abrigar a la gente indefensa, como baluarte de los pueblos traficantes o, en el caso específico de los monasterios, para brindar un asilo al saber y a la virtud y a los hombres pacíficos que podían, con estudios serios, anudar los cortados hilos de las ciencias y las artes con la Antigüedad. Sin embargo, los bárbaros, a pesar de aceptar la doctrina y el culto cristianos, esa luz divina no fue capaz de extinguir “sus feroces instintos militares”²⁴.

Y en este punto Zorrilla dedica una sección entera de su poema a tratar de los monasterios, que serían la prueba más palpable de la superioridad del cristianismo merced a los principios fraternales e igualitarios inculcados por Jesucristo. Resulta muy interesante que el poeta abriera esta nueva sección con varias citas extraídas de distintas obras de Voltaire (su *Essai sur les moeurs* y su *Dictionnaire Philosophique*) en donde el filósofo francés reconocía, a fuer de ser justo, el papel positivo jugado por los monjes medievales en diferentes planos, “pudiendo servir su ejemplo para mitigar la ferocidad de aquellos tiempos de barbarie”²⁵. Bien es verdad que el literato vallisoletano se excedía mucho en la atribución de solos beneficios a la labor de los monasterios en la Europa medieval, dando una imagen muy sesgada, al menos por lo que respecta a lo que la

²⁴ *Ibidem*, p. 227.

²⁵ *Ibidem*, p. 230.

historiografía ha establecido acerca de la inserción plena de los monasterios dentro del régimen feudal.

Así, para Zorrilla, en ellos “se amparó de los altares, cuanto un germen sintió de inteligencia”, fueron “refugios contra el fiero despotismo militar”, “archivos dados a la ciencia” y “escudos de la ley, libertad, honra y derechos de los pueblos de Europa...” Y lo que es más importante todavía, esta fecunda labor desplegada por los recintos monásticos permitió que las cosas se posaran “sobre distinta base” y que se iniciara un nuevo tiempo, precursor, aunque el poeta no lo exprese en esos términos, de la modernidad liberal del siglo XIX. Aunque se trata de una cita larga (y de casi nula credibilidad desde la óptica de la actual historiografía), creo que el lector puede advertir esa anticipación o como rodaje o preparación que para las conquistas liberales supuso la época medieval, tal y como se enfocaba en dicha centuria:

Fundáronse los feudos; los señores
 Fueron del siervo amigos; los concejos
 Comenzaron a echar, en sus concejos,
 Un freno a los potentes opresores.
 Sustituyó el trabajo voluntario
 Al forzado; al capricho de los reyes
 Los derechos del pueblo propietario,
 Y la igualdad civil ante las leyes.
 La división de razas y de castas
 A borrar empezaron los humanos.
 Principios de una fe, que de las vastas
 Regiones de los ámbitos mundanos
 A todos los vivientes hizo hermanos,
 Y a todos los mortales
 Ante el altar y la justicia iguales.
 Libres, a tener patria los villanos
 Comenzaron a amarla, a ser leales
 A señores que no eran ya tiranos;
 Y empezaron así las asambleas
 Populares a unirse, a arriesgar hechos
 De impune oposición “[...]”
 Y así fueron los pueblos sus caminos
 Abriendo para ser comunidades
 Civiles, que a pesar de su impericia,
 Por su fuerza más tarde proclamaron
 La libertad y la igualdad, y ajaron
 El fuero real y la altivez patricia[...]

Todo ello, retomando su hilo primero, atestiguaría como la inteligencia empezó a humillar a la fuerza, “y a preparar el campo a la existencia mejor de que hoy la sociedad disfruta...”²⁶

Pero esta sección del poema tiene interés asimismo porque el poeta lleva a cabo una reivindicación genuina de la Edad Media que, coherentemente con su ideario poético parece salirle muy de dentro²⁷, como si quisiera enmendar la plana a quienes desdeñaban a dicho periodo histórico por su arte tosco y extraño pero, a su juicio, inspirado en el sentimiento, “en pureza ideal de pensamiento”²⁸ que solo el cristianismo era capaz de comprender y de apreciar. Seguramente Zorrilla tenía en el punto de mira no solo al clasicismo o neoclasicismo, contra el que había reaccionado el romanticismo, tan amante de los monasterios y de las ruinas medievales, sino también contra el racionalismo, que estaba ganando enteros gracias a los avances de la ciencia, especialmente a mediados del siglo XIX, que él había denostado o ridiculizado en otras poemas suyos anteriores (así, en la introducción a *Cuentos de un loco*).

Decíamos antes que parecía salirle muy de dentro, de su propia experiencia de lo que había ocurrido en España con los monasterios en la Desamortización, que él hubo de vivir cuando aún era muy joven y que pese a su valoración tan positiva por su labor en la época medieval, comprendía muy bien que su tiempo –el de los monasterios y las órdenes religiosas- había pasado:

Buenas fueron aquellas sociedades [las órdenes monásticas]
 ¡Malhaya quien de tal se escandalice!
 Fueron, no son; ya no las conservamos.
 Muchachuelos aún, caer las vimos
 En el fértil país donde nacimos;
 Y aunque al verlas caer nos asombramos,
 Y su caída cuenta no aplaudimos,
 En silencio caer las contemplamos,
 Porque el poder del tiempo comprendimos.

Se trataba de un proceso idéntico al que ya había tenido lugar en otras partes de Europa, donde también su recuerdo, sus vestigios, eran objeto del análisis histórico o, más aún, de atención por parte de la literatura que en dramas y leyendas revivía los conventos y a los frailes que los habían ocupado, lo cual le parecía un signo inequívoco de su muerte ya que “la poesía es la inscripción mortuoria, el pomposo epitafio de la gloria; la última flor que de su polvo inerte se eleva, y que perfuma su memoria...”²⁹ Salvo en las nuevas repúblicas ameri-

²⁶ *Ibidem*, p. 234.

²⁷ El pasado histórico, mitificado, al que invariablemente remiten las obras del poeta vallisoletano, es siempre el mismo, la Edad Media y, en algunos casos, los inicios de la Edad Moderna: SÁNCHEZ, Raquel, “España y los españoles en la obra de José Zorrilla”, art. cit., p. 208.

²⁸ Zorrilla, J., *El álbum de un loco*, op. cit., p. 238.

²⁹ *Ibidem*, p. 243.

canas, como México donde, para su sorpresa, las órdenes religiosas se encontraban aún vivas y activas cuando él se instaló allí, aunque no por mucho tiempo ya que también se ordenó su extinción y el derribo de sus conventos³⁰.

Vemos así (retomando nuestro principal argumento) que el poeta, no obstante su nostalgia por unos tiempos con los que, en su imaginación sintonizaba tan bien, lleva a cabo una afirmación de los valores progresivos sobre los que políticamente se articulaban las sociedades europeas del siglo XIX y, por otro lado, manifiesta una conciencia clara del devenir histórico, que determinaba la caducidad de instituciones como las órdenes religiosas y del tipo de sociedad en el que hallaban pleno sentido, el antiguo régimen. Es desde esta perspectiva desde la que nos parece que Zorrilla, en este poema, lo que pretende transmitir es su aceptación o reconciliación con las realidades políticas contemporáneas, cuyas bases esenciales tendrían para él su origen en el cristianismo. Y no solo él, habría que matizar puesto que los orígenes religiosos, cristianos, de la modernidad liberal fueron destacados por diferentes corrientes del espectro político europeo del siglo XIX. Porque, según reiteraba el poeta “los pueblos, por Cristo libres hechos, el conocer le deben sus derechos...”³¹. Lo que no quiere decir, sin embargo, que los humanos siguieran sus consejos y que el tiempo nuevo fuera superior al antiguo ya que empezaron las guerras religiosas.

“Cristo y la libertad”

Por ello, la sección a nuestro entender más crucial es la XIII, que lleva por título, “Cristo y la libertad”, lo que quizás fuera un remedo consciente de la consigna “Dieu et la liberté!” que Lamennais, Montalembert, Lacordaire, etc., hicieron figurar en el periódico *L’Avenir*, por ellos fundado en 1830, como expresión de las ideas del catolicismo liberal pues se proponían conciliar las tendencias liberales y democráticas con el catolicismo³². Bien es verdad que una de las notas que caracterizaba a dicho grupo era su ultramontanismo, posición de la que nos parece Zorrilla tenía que estar muy alejado cuando escribió su poema, en gran

³⁰ En la nota 1 de la p. 245, se recuerda que las lecturas de este poema se llevaron a cabo en Méjico cuando se estaban ejecutando los decretos antimonásticos. Una de las medidas más trascendentes en este sentido fue la conocida como *Ley Lerdo*, de junio de 1856, que dio lugar a una respuesta virulenta de las autoridades eclesiásticas y a varios pronunciamientos: VILLEGAS REVUELTAS, Silvestre, “De religiosos, abogados y literatos. La discusión entre conservadores y liberales sobre las dos potestades y la tolerancia religiosa”, en SUÁREZ CORTINA, Manuel, TREJO ESTRADA, Evelia y CANO ANDALUZ, Aurora., Eds., *Cuestión religiosa. España y México en la época liberal*, Ediciones Universidad de Cantabria, 2013, p. 89 y ss.

³¹ ZORRILLA, José, *Álbum de un loco*, op. cit., p. 245.

³² Aunque también pudo ser una reminiscencia de su reciente etapa mejicana, en donde el lema nacional de la República era, justamente, “Dios y libertad”, un lema que figuraba en las banderas del partido de Benito Juárez: Zorrilla, José, *El drama del alma. Algo sobre Méjico y Maximiliano. Poesía en dos partes, con notas en prosa y comentarios de un loco por...*, Burgos, Imprenta de D. T. Arnáiz, 1867, p. 246.

medida como consecuencia de los luctuosos acontecimientos que acababan de ocurrir en México, con la muerte de su protector, el emperador Maximiliano³³.

Esta parte la principia refiriendo una anécdota que supuestamente le ocurrió con el cajista de la imprenta quien, al revisar las pruebas de su obra le expresó su opinión de que la libertad y Jesucristo casaban mal, siendo la primera vez que, en cuantos libros llevaba impresos, hallaba esos dos términos juntos. Por esa razón, el poeta propone hacer una pausa en su composición para explicarle al cajista su punto de vista y lo hace no tanto hablando de Cristo, como podría esperarse, como de la diferencia entre la libertad y la licencia por cuanto percibe una tendencia a confundir ambas “en la balanza fiel del raciocinio”³⁴. Resulta interesante el modo cómo procede a explicar dicha diferencia, recurriendo a tres ejemplos de pueblos que conquistaron su libertad liberándose del yugo de la tiranía extranjera, como Suiza al lograrlo luchando contra los austriacos; como Castilla, que logró lo propio, al poner fin, con la conquista de Granada, a la ocupación de su territorio por los musulmanes y como, en fin, la Francia prerrevolucionaria, hastiada del reinado de los tres luises (de Luis XIV a Luis XVI) y cuyo alzamiento en busca de la libertad, en 1789, considera de justicia, lo cual no deja de constituir otra prueba más de que Zorrilla, aunque pudiera ser un nostálgico de la Edad Media, comprendía y justificaba las razones que habían conducido a diferentes pueblos, a derrocar el antiguo régimen.

Sin embargo, tanto Suiza, como Castilla o Francia terminaron usando su recién conquistada libertad de un modo opuesto a las intenciones primeras, lo cual degeneró en licencia. Y aquí, Zorrilla, además de arremeter contra la Francia del 93, ejemplo máximo de su tesis, también lo hace con la Castilla intolerante e inquisitorial de la expulsión de moriscos y judíos, la cual, “por un mal entendido sentimiento de religiosa fe e independencia, manchó su libertad con la licencia, holló la caridad del cristianismo; y el rey, que para tal dio su anuencia, cambió la religión en fanatismo...”³⁵ Todo muy distinto de la libertad e igualdad predicadas por Cristo, pues éste fundó su religión sobre una caridad sin restricciones, y sabido es el papel seminal de la caridad, desde esta perspectiva, en la construcción de los valores liberales rectamente entendidos que para el poeta equivalen –entiendo–, a cómo eran definidos en los regímenes censitarios de la Europa liberal, esto es, *la libertad e igualdad legales*, y no las francesas de la fase jacobina de su revolución, que “destruye del furor lo que cree malo, sin saber construir lo que cree bueno”, o la “igualdad injusta, que rebaja al alto y

³³ El poeta profesó auténtica inquina hacia Pío IX y hacia Roma, por su supuesta responsabilidad en la suerte corrida por el emperador Maximiliano y le dedicó al papa algunos sonetos especialmente duros: ALONSO CORTÉS, Narciso, *Zorrilla. Su vida y sus obras*, op. cit., p. 718.

³⁴ Zorrilla, José, *El álbum de un loco*, op. cit., p. 250.

³⁵ *Ibidem*, p. 256.

superior en pro del chico”, o que “lo grande, lo ilustre y lo noble aja sin añadir al pobre una migaja de lo que obliga a vomitar al rico...”³⁶

Se trataría, en cambio, de “la libertad de nombre y hecho, que da al pobre valor, honra y trabajo”, de “la igualdad que nivela ante las leyes de toda sociedad las jerarquías”, y, en definitiva:

La LIBERTAD y la IGUALDAD severas,
Justas, universales, verdaderas.
Que se apoyan de Cristo en esta frase;
Lo que para ti mismo no quisieras,
Jamás para tu prójimo lo quieras.
LIBERTAD, IGUALDAD; ésta es su base³⁷.

Mahoma, las Cruzadas, Colón

Zorrilla se refiere luego a otros pueblos, otras religiones, otras temáticas históricas, sobre las que no deseamos extendernos mucho para concentrarnos en el análisis de los resúmenes y recapitulaciones finales. Por ello mencionaremos someramente las siguientes secciones, así las que dedica a hablar de Arabia, de la lengua árabe y la religión islámica que merecerían de un comentario específico pero que, a pesar de la poderosa sugestión poética que él subraya al evocar sus paisajes, sus costumbres, sus tribus y a pesar también de encomiar la sonoridad y cadencia de su lengua, de la que poseía un conocimiento más que superficial, el punto final de su relato, centrado ya en el Corán y en la religión musulmana no puede ser más desalentador desde la perspectiva de su aportación al progreso humano, tal y como él lo presenta, esto es, como el triunfo de la inteligencia sobre la fuerza bruta. Así, el islamismo sería la antítesis del cristianismo, y la humanidad no habría ganado nada con dicha religión, tal y como dice en los versos siguientes.

¿Qué hizo Mahoma? –un pueblo de bandidos,
Un ejército inmenso de ladrones,
Por quien vio sus caminos obstruidos
La civilización de las naciones.
Sin gobiernos, sin ciencias, sin cultura,
Sin comercio y sin artes, la ventura
Del árabe salvaje está cifrada
En una libertad acorralada
De sus desiertos en la yerma anchura;
Y en su ignorancia oscura,
Resignado al tiránico dominio

³⁶ *Ibíd.*, p. 260.

³⁷ *Ibíd.*, p. 261. En esta parte del poema, libertad e igualdad aparecen siempre impresas en versalita.

De un sultán o de un bey, opuesto a todo
 Progreso, a toda innovación trazada
 Por el tiempo, vive hoy del mismo modo
 Y en el atraso mismo
 Que doce siglos ha; no debe nada
 La civilización al islamismo;
 En el libro del tiempo no figura
 Más que como una mancha ensangrentada;
 Cubre de sangre un mar su edad pasada,
 Sangrienta lobreguez su edad futura.

Se enreda a continuación Zorrilla con las Cruzadas cuyo tratamiento, imaginamos, debió de suponer un problema para él ya que el tan ponderado poder civilizador del cristianismo medieval venía contrapesado por otra faceta de dicha religión que se resolvió en muchos casos en destrucción, barbarie y fanatismo religioso, si bien él achaca esta perversión al influjo o emulación de “la sangrienta fe del islamismo”³⁸. Resulta poco convincente, por ello, el repaso a los aspectos positivos que, pese a todo, reportaron según él las cruzadas al proceso civilizatorio y, menos aún, desde nuestro punto de vista, la conclusión que saca de que “de aquellos mil principios disolventes se amasaron los gérmenes nacientes en un solo principio grande, santo: LA FE”... Son mucho más interesantes y sinceras las consideraciones que hace sobre los nulos adelantos que la guerra proporciona a los pueblos, o sobre que los grandes guerreros “desde Nembrod [sic] a Napoleón primero” no son otra cosa que insignes bandoleros. Porque el antibelicismo constituye una de las notas más genuinas del discurso zorrillesco, cuando menos, tal como lo plasma en este poema. Un pensamiento que condensa muy bien en estos versos y que recuerdan algunas estrofas del también vallisoletano Núñez de Arce en su celebrado libro *Gritos del combate*:

Yo no creo en la gloria que se alumbra
 Del destructor incendio con la tea;
 Mi mente a concebir no se acostumbra
 Que la caliente sangre que gotea,
 Digno alimento de la gloria sea.

Su recorrido histórico lo termina propiamente el poeta tratando de Colón y de la empresa americana. Un final un tanto abrupto si se considera que dejó de abordar asuntos tan interesantes como la Reforma protestante y la Contrarreforma, las guerras de religión, la Ilustración, la Revolución francesa (aunque, como hemos visto, este suceso histórico sí que es rozado en las contraposiciones que hace entre la libertad y la licencia). Quizás era menos comprometido y casaba más dentro de su lógica discursiva el tratar de una empresa -el descubrimiento y la conquista de América-, muy inspirada por la voluntad de extender la

³⁸ *Ibidem*, p. 298.

fe cristiana y, desde su punto de vista, los valores de los que el cristianismo era portador, si bien el poeta nada dice de la explotación a que quedó sometida la población indígena, de las *encomiendas*, etc. Nos parece que este final se justifica probablemente en el hecho de que este poema su autor lo escribió en México (desconocemos si en su totalidad), y que sus diferentes capítulos los fue dando a conocer a través de lecturas públicas.

Zorrilla pone fin a su poema

En cualquier forma, tras la particular evocación que lleva a cabo de la conquista americana, el poeta dice: "Basta", aunque eso no significa que su poema termine propiamente aquí, pero sí considera que debe ir más vivo, pues "Ya es tiempo de que pase más ligera mi revista; veloz, casi fosfórica puede tan solo soportarla entera la lectura al vapor de nuestra era..."³⁹. Sin embargo, Zorrilla, antes de poner el definitivo punto y final, nos brinda axiomas con los que vulgariza al máximo su mensaje como que "la humanidad es bestia" o que "el hombre nace estúpido", subraya significados como la importancia que debe adquirir la educación para corregir el instinto destructor y salvaje con que los humanos llegan al mundo pues, en caso contrario, tenderán a reproducir las conquistas y guerras, para sojuzgar a otros pueblos de que está infestada su historia. Es verdad que los beneficios de la educación solo podrán llegar después de que la fuerza dulcifique o dome "el mal instinto o bárbaro o perverso", de forma que "a fuerza de trompazos se instituyen el orden y la paz..."⁴⁰

Las conclusiones que extrae el poeta, tras su revista a la historia universal no pueden ser, pues, sino desalentadoras, como la de que Dios hizo al hombre racional e inteligente y él se empeña en ser bárbaro y valiente...⁴¹. O la de que el universo entero podría gozar de una paz universal si en lugar de pelear, raciocinara. Ello le lleva a esbozar, en el "Resumen" que inserta en la sección XXVII, una sintética historia de la guerra o, más bien, de sus causas, que encuentra en el haber olvidado los hombres su común origen, su fraternidad originaria, y el poner como motivo de enemistad unos pueblos en contra de otros, sus diferencias de lengua, de costumbres, de vestimenta, de religiones..., punto en el cual Zorrilla siente que tiene que decir algo que le "está saltando de la boca" y es el de preguntar al lector por los motivos *racionales* de las llamadas *guerras nacionales*⁴², lo cual no deja de tener interés en una época en que el nacionalismo y la consiguiente potenciación de la conciencia nacional eran tenidos como el principal elemento de cohesión de los pueblos y articulador del nuevo mapa político europeo. Al fin y al cabo, el poeta publica esta larga com-

³⁹ *Ibiden*, p. 323.

⁴⁰ *Ibiden*, p. 327.

⁴¹ *Ibiden*, p. 328.

⁴² *Ibiden*, pp. 333-334. Las cursivas, en el original.

posición cuando estaban llegando a su culminación los procesos unitarios en Alemania e Italia, con las guerras que llevaron aparejados. Pero para él eran solo efímeras razones.

De los odios de razas y naciones,
 Nutridas por la sórdida exigencia
 De la avara ambición, que con violencia
 Tras de sí conduce a las demás pasiones;
 ¿Qué parte toma aquí la inteligencia?

Y eso, dice Zorrilla, “es lo que no entiende mi demencia”⁴³ al contemplar en pleno siglo diez y nueve, en un mundo culto, entre cristianos, la persistencia de la guerra entre las naciones. Por eso, saca como conclusión.

Esto: que el hombre, el ente que, altanero,
 Pretende ser del mundo el ser primero,
 Rey de la creación, para quien solo
 Las maravillas que hay de polo a polo
 Dios hizo y se las dio como regalos;
 El hombre, en fin, de cuyo ser la esencia
 Es el alma, es decir, LA INTELIGENCIA,
 Debe de razonar, no andar a palos.

Conclusiones

Hemos pretendido mostrar en nuestra contribución, cómo, incluso en autores considerados como los más firmes defensores -o, más bien, inventores- de la tradición, entendida en la línea de una recuperación de los valores cristianos, caballerescos y castellanos, tal y como habían florecido en el Medioevo, un papel que Zorrilla asumió gustoso desde muy pronto y que reivindicó hasta prácticamente el final de sus vidas, esto no tuvo que ser siempre incompatible con la aceptación de los valores en que se sustentaron las modernas sociedades del siglo XIX, máxime cuando cabía buscar para ellos un común origen en el cristianismo. Y que su nostalgia de un tiempo ya ido, *viejo*, que se contrapondría a un *tiempo nuevo*, detestable para él en muchos aspectos (que, en gran medida tenían que ver con los nuevos rumbos por los que discurría la creación literaria), no le cegó hasta el punto de no reconocer que esas épocas habían caducado sin remisión, siendo racional y justo que se hubiera edificado una nueva sociedad sobre bases muy distintas de las del Antiguo Régimen y en que el cristianismo, que sería su real y último fundamento, debería avenirse con el liberalismo, dijera lo que dijera la iglesia de Roma a la que resulta muy significativo que prácticamente no mencione en su largo poema quizás porque en aquellos

⁴³ *Ibidem*, p. 338.

momentos y después de lo que le había ocurrido a su amigo y protector Maximiliano de Habsburgo, Zorrilla no albergaba ninguna simpatía hacia ella y su titular, el papa Pío IX⁴⁴.

¿Que hay contradicciones con lo que dice en otros poemas acerca de los valores y el propio régimen liberal? No lo negamos, pero llamamos la atención de que este poema está supuestamente escrito por un loco, que puede decir la verdad sin que quepa pedirle cuentas. Un artificio tras del cual el poeta pudo ampararse para decir lo que realmente pensaba en un momento crítico para la historia de España, en que pugnaban el liberalismo con el neocatolicismo, y el catolicismo liberal con el ultramontanismo.

⁴⁴ Así, las invectivas que lanza contra la ciudad eterna en *El drama del alma. Algo sobre Méjico y Maximiliano*, *op. cit.* p. 240.

¿Un momento neocatólico? La influencia neocatólica en los legitimismos francés y español hacia 1870

ALEXANDRE DUPONT
(Université de Strasbourg)

En 1862 se publicó en París la segunda edición de las obras completas de Juan Donoso Cortés traducidas al francés¹. Como ocurriera en 1858, para la primera edición, se publicaban en la casa editorial de Auguste Vaton, especializada en obras católicas, y bajo la responsabilidad del equipo del periódico *L'Univers*, en torno a su principal redactor, Louis Veuillot. Más allá de la amistad que había unido a los dos hombres antes de la muerte del pensador extremeño, Veuillot había desempeñado un papel decisivo en la difusión del pensamiento donosiano en Francia. Más aún, era el instigador del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, de 1851, que había pedido a Donoso Cortés para un proyecto editorial católico, la «Bibliothèque nouvelle»².

Una década más tarde, se encomendó a Melchior du Lac, otro destacado periodista del *Univers*, que redactara el prefacio del *Ensayo*, que constituía el tercer tomo de las obras completas³. En este prefacio, du Lac explicaba que la primera traducción al francés del *Ensayo*, la de 1851⁴, no había gustado a Donoso, y que esta edición proponía al lector una nueva traducción. Además, indicaba que la traducción italiana de la obra, hecha en Foligno en 1852 a partir de la versión francesa⁵, constaba también de notas a pie de página que pretendían aclarar los pasajes más complejos. En la edición francesa de 1862, estas notas

¹ DONOSO CORTÉS, Juan, *Œuvres*, París, Auguste Vaton, 1862.

² DUPONT, Alexandre, “¿Hacia una Internacional neo-católica? Trayectorias cruzadas de Louis Veuillot y Antonio Aparisi y Guijarro”, en *Ayer*, 2014/3, nº95, pp. 211-236.

³ DONOSO CORTÉS, Juan, *Œuvres...*, t. 3, pp. I-IV.

⁴ DONOSO CORTÉS, Juan, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, París, aux bureaux de la Bibliothèque nouvelle, 1851.

⁵ DONOSO CORTÉS, Juan, *Saggio sul cattolicesimo, liberalismo e socialismo*, Foligno, Tip. Tomassini, 1852.

habían sido añadidas, como se había hecho en la edición española unos años antes⁶.

Melchior du Lac también proponía un apéndice al *Ensayo* en el que se presentaban los principales documentos relativos a la polémica surgida en 1851, cuando el abate Gaduel, vicario de Orleans, había criticado duramente el *Ensayo*, provocando así un debate entre Francia, España e Italia⁷. Du Lac acababa su prefacio reproduciendo la introducción a la edición italiana, que subrayaba la importancia del *Ensayo*:

“Ahora que la Iglesia tiene frente a ella un enemigo tremendo en esta monstruosa herejía del racionalismo, donde se concentran todas las herejías y todos los errores, es natural que escritos sublimes aparezcan para la defensa de lo que fue, de lo que es, de lo que será siempre la verdad, la fuerza inquebrantable, el faro cuya luz llama al puerto a los navegantes en peligro, la fuente donde la humanidad enferma encuentra su remedio.”⁸

El caso de esta reedición de una obra fundamental de Donoso Cortés, conocido como el primero y principal pensador del “neocatolicismo”, es interesante en la medida en que subraya unos puntos clave respecto a este movimiento y a su originalidad en el seno de la contrarrevolución. La fortuna de este ensayo político de Donoso Cortés, en el que teorizó su modelo de sujeción de lo político a lo religioso, resulta indudable: en unos años, había pasado a constituir una referencia del corpus contrarrevolucionario. En 1870, el editor republicano Pierre Larousse consideraba todavía preciso, después de presentar en su *Grand Dictionnaire Universel du XIX^e siècle* el pensamiento de Donoso, añadir este juicio:

“Basta exponer este sistema, que va a buscar su ideal en la Edad Media, en un tiempo en que la bula de un papa deponía a los soberanos, para demostrar su inanidad y ver hasta que punto es, no sólo quimérico, sino también atentatorio a todo lo que constituye la fuerza, la grandeza, la libertad y la dignidad humanas”⁹.

De hecho, el análisis de Larousse es muy pertinente: la referencia a un ideal medieval expresa perfectamente la aspiración neo-católica por un modelo político en el que el Papa regiría la vida política del continente, y en el que el poder temporal, subordinado a esta autoridad moral, se vería limitado también por la influencia de las comunidades básicas de la sociedad. Esto constituyó la principal discrepancia – o por lo menos diferencia – entre el neocatolicismo y el legitimismo tradicional, basado en la prerrogativa real y en la centralización del

⁶ DONOSO CORTÉS, Juan, *Obras de don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*, Madrid, Imp. De Gabino Tejado, 1854-1855.

⁷ Este debate ha sido estudiado por Austin Gough: GOUGH, Austin, *Paris et Rome: les catholiques français et le pape au XIX^e siècle*, París, Éditions de l'Atelier: Éditions Ouvrières, 1996.

⁸ DONOSO CORTÉS, Juan, *Œuvres...*, t. 3, p. IV.

⁹ LAROUSSE, Pierre, *Grand Dictionnaire Universel Larousse*, París, Administration du grand Dictionnaire universel, 1867-1878, t. 4, p. 1102. La traducción es mía.

poder. Dicho de otra forma, a pesar de bases teóricas comunes – entre las cuales cabe destacar el papel de la religión – estas dos familias de la contrarrevolución presentaban marcadas diferencias que se podrían resumir a grandes rasgos por la siguiente fórmula: religión primero para los neocatólicos ; política primero para los legitimistas¹⁰.

El tercer elemento llamativo en este ejemplo tiene que ver con el arraigo social del neocatolicismo. A este respecto, destacan dos características. La primera es la circulación europea de los textos neocatólicos¹¹. En este caso, se observa la circulación de un texto fundamental del neocatolicismo entre Francia, España e Italia en pocos años, así como la del aparato crítico que acompaña el texto, pero también una reflexión sobre el acto de traducir ; todos estos elementos conforman un campo intelectual europeo que hace pertinente un estudio de los neos en un marco transnacional¹².

Dos hipótesis permiten explicar esta organización transnacional del neocatolicismo, que se podría respaldar con estudios más precisos. La primera es que el neocatolicismo tuvo un vínculo con la nación y su imaginario diferente del legitimismo. Si bien existió un pensamiento patriótico entre los neos, quizás no tuvo la misma profundidad que entre los legitimistas, siendo templado por la tendencia del catolicismo hacia lo universal. Esta tendencia era amparada en aquel momento por una Santa Sede que propalaba una eclesiología romana destinada a estrechar el vínculo de los católicos con el Papa¹³. Como diría Veuillot en plena guerra franco-alemana en 1870, hablando de la República: “Haría lo mismo (...) con todo soberano extranjero a la Iglesia (...) que pretendiese hacerme una ley semejante e instituirse así mi papa en vez del que Jesucristo me dio. Pagaré el precio y le enviaré a paseo”¹⁴.

La segunda hipótesis tiene que ver con la sociología del neocatolicismo. Por lo que se sabe de este movimiento¹⁵, no se trató de un partido de masas como pudo serlo el legitimismo, sino más bien de un grupo bastante reducido formado por políticos, abogados, periodistas, pensadores, en fin, un movimiento “intelectual”,

¹⁰ Ver, por ejemplo, CHOLVY, Gérard, “Le Midi ‘blanc’” en DUMONS, Bruno y MULTON, Hilaire (dir.), *Blancs et contre-révolutionnaires en Europe: espaces, réseaux, cultures et mémoires, fin XVIII^e-début XX^e siècles: France, Italie, Espagne, Portugal*, Roma, École française de Rome, 2011, pp. 93-102. Ver también GOUGH, Austin, *Paris et Rome...*, p. 92 sq.

¹¹ Según un modelo que existía desde la Revolución francesa: ver HERRERO, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

¹² Me inspiro aquí en ESPAGNE, Michel y WERNER, Michael, *Transferts, les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand: XVIII^e et XIX^e siècle*, Paris, Éd. Recherche sur les civilisations, 1988.

¹³ BOUTRY, Philippe, “Ultramontanisme”, en LEVILLAIN, Philippe (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994. pp. 1651-1653.

¹⁴ *L'Univers*, 28 de octubre 1870.

¹⁵ Me refiero aquí a GOUGH, Austin. *Paris et Rome...* para Francia y a URIGÜEN, Begoña, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neocatolicismo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986, para el caso español.

cuyo principal apoyo en la sociedad fue un bajo clero radicalizado y convertido a las tesis del catolicismo intransigente, lo que favoreció la difusión del pensamiento neo en la sociedad mediante este clero.

A partir de los elementos de esta introducción, y aceptando las hipótesis mencionadas, parece posible escribir una historia franco-española de los vínculos entre legitimismo y neocatolicismo alrededor de los años 1870. El interés de este momento y de esta temática radica en tres aspectos. Primero, se trata de ver cómo pudo construirse una alianza entre estos dos movimientos en un momento clave para la contrarrevolución; después, de examinar cómo el neocatolicismo, a pesar de su débil arraigo social, supo influir profundamente en el legitimismo; y finalmente, observar cómo la desagregación de esta alianza revela una percepción diferenciada de la acción contrarrevolucionaria en el mundo. El objetivo es entonces proponer una historia social de las ideologías contrarrevolucionarias en aquella época.

La construcción de «amalgamas contrarrevolucionarias»

La historia del acercamiento entre los movimientos neos y los legitimismos es bastante bien conocida. También disponemos de estudios detallados sobre las historias paralelas de estos movimientos antes de esta alianza. Esta constatación vale sobre todo para España, donde el neocatolicismo ha sido objeto del estudio muy importante de Begoña Urigüen y donde el carlismo ha conocido en los últimos veinte años una renovación historiográfica mucho más importante que en el caso francés¹⁶. Resulta muy sugerente el paralelo entre la situación francesa y la española.

En ambos países, el neocatolicismo fue el producto de la Primavera de los Pueblos. A diferencia del legitimismo que heredaba el combate de los ultrarrealistas de las primeras décadas del siglo XIX, el neocatolicismo era un movimiento joven que se estructuró en torno a dos ejes. Primero, constituyó una reacción ultraconservadora a los sucesos de 1848; a este respecto, la influencia de Donoso Cortés resulta evidente en ambos países. De hecho, el paso del antiguo liberal a la contrarrevolución se concretó en su famoso discurso sobre la dictadura que tuvo un gran éxito entre las masas conservadoras europeas. Por otra parte, los movimientos neos fueron un síntoma del auge del Papado como potencia política en la Europa del tiempo. Si bien es verdad que, a partir de la Revolución francesa, la Iglesia se afirmó como oponente a los cambios, esta reacción sólo asumió una apariencia política después de 1848, en un doble con-

¹⁶ Ver, para una síntesis, CANAL, Jordi, *El carlismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2000. Para un balance sobre el caso francés, DUPONT, Alexandre, “Le légitimisme, parent pauvre de l’historiographie?”, en *Revue Historique*, 2014/4, n°672, p. 887-909.

texto de contrarrevolución europea y de amenaza creciente contra la soberanía temporal de los papas¹⁷.

En este contexto, los neocatólicos intentaron influenciar los poderes liberal-conservadores de Isabel II y Napoleón III desde el interior, sea participando en la vida parlamentaria del tiempo –en el caso de los neos españoles, que desempeñaron el papel de extrema derecha del partido moderado –, sea ejerciendo el magisterio de la palabra– en el caso de los franceses que, en torno a Louis Veuillot, afirmaron en la prensa su apoyo al Segundo Imperio como régimen conservador y de lucha contra la revolución¹⁸.

Por el contrario, los años 1850 y 1860 resultaron muy difíciles para los legitimistas franceses y españoles. Son muchas las razones que permiten explicar esta crisis de los partidarios de don Carlos y del conde de Chambord –unas endógenas y otras exógenas-. Sin evocarlas todas, la incapacidad estratégica de los legitimistas para adaptarse a una nueva situación política fue sin duda el principal problema con el que se enfrentaron estos movimientos. Esta insuficiencia se tradujo por dos posturas diferentes: en España, los carlistas se ensañaron en una mística de la insurrección que fracasó completamente en 1860 en el desastroso episodio de San Carlos de la Rápita¹⁹; en Francia, buena parte de los legitimistas siguieron las órdenes del conde de Chambord, y se retiraron de la vida pública y política a partir de 1852²⁰. Por diferentes que fueran estas actitudes, señalaban la dificultad de los legitimistas para defender sus ideas en el seno de regímenes que rechazaban por principio.

Se podría entonces considerar la discrepancia entre legitimistas y neocatólicos como un desacuerdo estratégico, y constituye indudablemente una dimensión de ésta. De hecho, la aproximación de los neocatólicos a los legitimistas, al final de los años 1860, fue en buena parte el resultado del fracaso de la estrategia de apoyo a los poderes liberal-conservadores por parte de los neos. Resulta sugerente notar que fue la misma cuestión la que propició la ruptura entre los neos y los soberanos en ambos países, esto es la cuestión romana. La conquista progresiva del Estado Pontificio por las tropas de Víctor Manuel II, a partir de 1859, se apoyó en la resignación a la unificación italiana por parte de Isabel II y en la política italiana ambigua de Napoleón III. En Francia, el desacuerdo estalló en 1860, con la ocasión de la publicación por *L'Univers* de la encíclica *Nullis certe*, que condenaba la política italiana del emperador, lo cual provocó la supresión de *L'Univers* hasta 1867. En España, fue el reconocimiento del reino

¹⁷ MAYEUR, Jean-Marie, PIETRI, Charles y Luce, VAUCHEZ, André y VENARD, Marc (dirs.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, París, Desclée, 1995, t. 11, “Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)”. Ver también la tesis doctoral en curso de Arthur Hérisson: “Les catholiques français face à l’unification italienne (1856-1871)”, preparada en la Universidad Paris-1 bajo la dirección de Philippe Boutry y Gilles Pécout.

¹⁸ DUPONT, Alexandre, “¿Hacia una Internacional neo-católica?...”

¹⁹ CANAL, Jordi, *El carlismo...*, p. 140 sq.

²⁰ TORT, Olivier, “Les stratégies des légitimistes sous le Second Empire ou le triomphe de l’irrésolution”, *Parlement[s], Revue d’histoire politique*, 2008/3, HS 4, pp. 116-131.

de Italia por parte de la reina en 1865 lo que marcó el inicio del alejamiento de los neos.

El fracaso de la estrategia neo se hacía tanto más evidente cuanto que el poder temporal del papa y su influencia en Europa constituían puntos centrales de su imaginario político. En el mismo tiempo, los carlistas y los legitimistas habían recuperado, en la década de los 1860, una parte de su crédito contrarrevolucionario al involucrarse en los combates en Italia. Tanto la participación de los carlistas al *brigantaggio* meridional²¹, como el alistamiento masivo de jóvenes legitimistas franceses en las filas de los Zuavos Pontificios²², constituyeron unas etapas de la recuperación simbólica del legitimismo entre las masas católicas de Europa. Más popular, mejor estructurado, más acostumbrado al combate concreto, el legitimismo se revelaba como un baluarte más seguro a la hora de combatir contra la Revolución.

A este respecto, los cambios políticos ocurridos en el fin de la década también desempeñaron un papel clave en la reunión de los neos con los legitimistas. La Gloriosa de 1868, la guerra franco-alemana o la Comuna representaron, en el imaginario conservador del tiempo, nuevos avances de la Revolución después de los conseguidos en Italia; de ahí la formación de amalgamas contrarrevolucionarias destinadas a resistir a estos cambios. Y estas amalgamas se hicieron en torno al campo más fuerte, el campo legitimista. Por otra parte, los cambios en ambos países abrían el paso a una posible victoria de la contrarrevolución y a una posible restauración de los pretendientes de la casa de Borbón, lo cual incitó a los neos a aliarse con los legitimistas.

No es suficiente, sin embargo, resumir la discrepancia entre estas dos familias de la contrarrevolución a un problema táctico. Detrás de la estrategia, se encuentra una diferencia doctrinal fuerte que constituyó la raíz de todos los desacuerdos entre los dos movimientos. Resalta netamente en una de las polémicas entre legitimistas y neocatólicos: la que siguió, en Francia, a la muerte del principal responsable legitimista de los años 1850 y 1860, abogado y parlamentario de talento, Pierre-Antoine Berryer, a finales de noviembre de 1868. Su muerte dio lugar a un muy revelador combate entre *L'Univers* y los periódicos legitimistas –sobre todo *L'Union*– durante todo el mes de diciembre²³.

La polémica empezó unos días antes de la muerte de Berryer, cuando se creyó que había fallecido el abogado. Louis Veuillot escribió una necrología muy crítica en *L'Univers*, en la que tachaba a Berryer de liberal y mundano. El amor a la sociedad moderna del abogado parisino le hubiera conducido a renunciar a los principios

²¹ ALBÓNICO, Aldo, *La mobilitazione legittimista contro il Regno d'Italia: la Spagna e il brigantaggio meridionale postunitario*, Milano, A. Giuffrè, 1979; SARLIN, Simon, *Le légitimisme en armes: histoire d'une mobilisation internationale contre l'unité italienne*, Roma, Presses de l'École Française de Rome, 2013.

²² GUÉNEL, Jean, *La dernière guerre du Pape. Les zouaves pontificaux au secours du Saint-Siège 1860-1870*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998.

²³ Para todo lo que sigue, ver *L'Union* y *L'Univers* del 23 de noviembre al 30 de diciembre de 1868.

del catolicismo. De hecho, aquella crítica radicaba en la aceptación por Berryer del juego parlamentario y de la vida política pacificada y normalizada que estaba emergiendo en Francia en aquel entonces: Berryer era el máximo representante de un legitimismo liberal²⁴.

Con este artículo empezó una disputa bastante estéril entre los periódicos contrarrevolucionarios sobre los méritos de Berryer. *L'Union* defendió en efecto a todo coste al hombre que había representado el legitimismo francés desde la Revolución de 1830. Esta discrepancia subraya que en Francia la división entre legitimistas y neocatólicos también pasó por la aceptación o no de las formas liberales de la acción política, esto es, el parlamentarismo. En el contexto francés, al contrario del caso español, fueron los legitimistas los que aceptaron transigir con la modernidad liberal cuando los neo-católicos se refugiaban en un rechazo a todo coste de las instituciones liberales.

La polémica se hizo cada vez más dura entre Veillot y Adrien de Riancey, director de *L'Union*. Los dos acabaron peleando sobre la actitud de los unos y de los otros durante el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851. Cuando Louis-Napoléon Bonaparte tomó el poder, los legitimistas siguieron a Chambord en su condena del régimen, y se retiraron de la política por un tiempo antes de que parte de ellos considerara útil oponerse al régimen desde el interior. Hasta Berryer participó en la reunión de diputados que proclamó la deposición del príncipe-presidente en la noche del pronunciamiento, hecho que le condujo brevemente a la cárcel. En cuanto a los neocatólicos, en un primer tiempo apoyaron entusiastamente el nuevo poder, visto como un baluarte contra la revolución, antes de denunciar violentamente su política italiana a partir del fin de los años 1850.

Los cambios estratégicos de uno y otro grupo, así como el tono de la polémica, hacen que no resulte fácil identificar el desacuerdo. Es cierto que las diferencias entre neocatólicos y legitimistas no proceden sólo de diferencias ideológicas, sino también de una trayectoria política e histórica diferente: la oposición entre los dos y la posterior agrupación en torno al legitimismo, tanto en España como en Francia, fue el producto contingente de varios procesos socio-políticos en acción.

Sin embargo, este debate permite vislumbrar la raíz de la oposición. En resumidas cuentas, existía un desacuerdo sobre el campo de la vida pública donde convenía actuar. Para los legitimistas, la acción era necesariamente política -y su definición de la política incluía la guerra en el caso de los carlistas-. De ahí procedía su absoluta oposición a toda aceptación de un régimen que no correspondiera exactamente con el que deseaban. En cambio, para los neocatólicos, había que actuar en el terreno social, es decir restablecer la preeminencia de la Iglesia y de las comunidades tradicionales en la vida pública. En este entorno, la política era un anexo que no

²⁴ ROBERT, Adolphe, BOURLOTON, Edgar y COUGNY, Gaston (dirs.), *Dictionnaire des parlementaires français*, París, Edgar Bourloton, 1891, t. 1, p. 284

tenía una importancia fundamental: había que apoyar el régimen mientras luchara contra la revolución.

No conviene exagerar esta diferencia. Tanto los unos como los otros rechazaban la política como un compromiso con el mundo y con la revolución, a partir de un pensamiento providencial de la acción. La diferencia entre ellos radicaba en que los legitimistas esperaban trascender la política contemporánea para reconstruir una acción estatal conforme con los cánones del Antiguo Régimen, mientras que los neocatólicos ya habían abandonado este objetivo y utilizaban la política como un instrumento para la contrarrevolución social que anhelaban. Y fue sin duda una de las razones por las cuales los neos aceptaron tan fácilmente reunirse con los legitimistas. No les costaba dar el primer paso.

La conformación neocatólica del legitimismo de los años 1870

No se debe considerar la alianza entre neos y legitimistas a partir del fin de los años 1860 desde el único punto de la estrategia y de la táctica. El concepto de «amalgama contrarrevolucionaria», propuesto por Jordi Canal para el caso español²⁵, resulta sumamente útil para entender lo contingente de la situación. Si se creó esta amalgama, esta agrupación de los contrarrevolucionarios, fue también una respuesta al miedo surgido de los trastornos coetáneos que conocía Europa. Los contrarrevolucionarios se agruparon en torno al partido más potente y que parecía más capaz de rechazar el peligro revolucionario. A este respecto, la historia de las emociones ha constituido en las últimas décadas un giro historiográfico importante para entender los resortes de la acción colectiva²⁶.

El aspecto más interesante de este miedo contrarrevolucionario hacia la revolución, es que procedía en parte de la influencia neocatólica sobre el legitimismo en aquel periodo. Evidentemente, la revolución siempre había suscitado el miedo de los legitimistas. Sin embargo, con la progresiva imposición de la cosmovisión donosiana a las masas católicas, gracias a la influencia del Vaticano, este miedo se transformó poco a poco en un auténtico pánico respaldado por la actualidad.

En efecto, Donoso había propuesto un análisis del mundo contemporáneo que radicaba en un providencialismo apocalíptico en el que todo avance de la revolución acercaba el mundo al Apocalipsis. Esta visión binaria de un combate decisivo entre Dios y la revolución constituyó una clave de aprensión del mundo para los contrarrevolucionarios en los años 1870. En aquella época, se desarrolló en Italia y

²⁵ CANAL, Jordi, *El carlismo...*, p. 120.

²⁶ FUREIX, Emmanuel, *La France des larmes. Deuils politiques à l'âge romantique (1814-1840)*, Paris, Champ Vallon, 2009.

Francia un movimiento profético que preveía el fin del mundo en breve²⁷. Si no existió tal literatura en España, los observadores carlistas del tiempo también se conformaron con esta cosmovisión²⁸.

Este elemento ilustra bastante bien los múltiples temas en los que el neocatolicismo modificó los legitimismos europeos. De hecho, cambió varios aspectos del programa político del legitimismo en un sentido más conforme con la evolución sociológica del continente. Una de las dificultades del carlismo o del legitimismo francés para confrontarse con los poderes conservadores había sido, sin duda, su estancamiento ideológico y su voluntad de preservar los análisis y el programa adoptados en las primeras décadas del siglo. A este respecto, la *Carta a los españoles* de la princesa de Beira (1864), en la que la mujer del primer don Carlos reafirmaba los principios del movimiento frente al liberalismo del nuevo pretendiente don Juan, resulta llamativo, aunque permitió al carlismo recuperar parte de su influencia²⁹.

De hecho, la presencia de pensadores neos en la cúpula de los partidos legitimistas en estos años favoreció cambios y evoluciones en la ideología de estos partidos. Es famosa la labor de Antonio Aparisi y Guijarro³⁰ para redefinir, en unos folletos relevantes, el papel y la figura del rey carlista, redefinición que había de mantenerse hasta el inicio del siglo XX³¹.

El tema de la descentralización fue sin duda la mayor aportación del neocatolicismo al legitimismo al nivel teórico en estos años. En Francia, se trató de salir del viejo modelo borbónico de centralización del poder real, para defender un modelo político fundado en las comunidades tradicionales de la sociedad. En 1871, en su manifiesto de la bandera blanca, el conde de Chambord prometía así respetar “las largas bases de la descentralización administrativa y de las franquicias locales”³².

En España, como se sabe, el debate sobre la descentralización se fundamentó para los carlistas en la cuestión de los fueros, hecho que ha suscitado

²⁷ MULTON, Hilaire, “Les temps sont proches: prophétisme politique et culture apocalyptique dans le catholicisme français et italien (1859-1878)”, tesis de doctorado de historia, bajo la dirección de Philippe Boutry, Université Paris XII, 2002.

²⁸ Ver VILDÓSOLA, Antonio Juan de, *A la luz del incendio. Últimas barricadas en París y primeras restauraciones en Europa*, Madrid, 1871.

²⁹ BRAGANZA Y DE BORBÓN, María Teresa de, *Mi carta a los Españoles*, Paris, impr. de Cosson, 1865.

³⁰ En los tres folletos *Los Tres Orleans ; El Rey de España ; La Cuestión Dinástica*. Ver APARISI Y GUIJARRO, Antonio, *Obras completas*, Madrid, impr. de la Regeneración, 1873-1877, vol. 4.

³¹ CANAL, Jordi, “El rey de los carlistas : reflexiones sobre las palabras, las personas y las cosas” en “*Por Dios, por la Patria y el Rey*”. *Las ideas del carlismo. Actas de las IV Jornadas del Carlismo*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2011, pp. 227-249.

³² BOURBON, Henri de, *Manifestes et programmes politiques de M. le comte de Chambord. 1848-1873*, Paris, A. Sauton, 1873, p. 27. La traducción es mía.

también numerosos debates historiográficos³³. Para limitarse a unas consideraciones generales, la cuestión foral pasó a constituir, a lo largo del siglo y del desarrollo del Estado liberal y del capitalismo, un motivo de descontento entre la población vasca y navarra³⁴. Por otra parte, hasta los años 1860, la reivindicación foral no formó parte del corpus carlista, heredero del centralismo borbónico. El impulso de los neos fue entonces decisivo para que los carlistas empezaran a tomar en cuenta este tema en su discurso, lo que, sin lugar a dudas, favoreció la movilización pro-carlista en las provincias forales durante la Segunda guerra carlista³⁵.

La influencia neo en los legitimistas durante estos años también tuvo que ver con las prácticas políticas de las masas. De hecho, la reorientación de estas prácticas hacia un ámbito católico correspondía con la creciente influencia del catolicismo intransigente en Europa y con la posibilidad de suscitar la adhesión de las masas católicas al proyecto político legitimista mediante la politización de prácticas religiosas. Aquí radica fundamentalmente la naturaleza del neocatolicismo, en esta politización de la religión y en esta confesionalización de la política³⁶ para conducir a la formación de un hecho social total orientado hacia un restablecimiento del orden social pre-revolucionario.

Concretamente, las prácticas sociopolíticas que derivaron de esta mezcla eran de índole claramente religiosa. La más característica fue sin duda los peregrinajes organizados en la Francia del Orden Moral, para subrayar la voluntad recristianizadora de parte de la población francesa, en un sentido claramente contrarrevolucionario. Estos peregrinajes tuvieron lugar en los más importantes santuarios católicos de la época: Lourdes, Sainte-Anne-d'Auray, Paray-le-Monial³⁷. En estas ocasiones se ostentaba la preferencia política legitimista de la asistencia³⁸, se cantaba cánticos como el famoso «Piedad, Dios mío», de Aloïs Kunc, con su célebre estribillo: «Dios de clemencia, o Dios vencedor, Salve Roma y Francia, en nombre del Sagrado Corazón»³⁹. La mezcla entre religión y política también era visible en los dirigentes presentes en estos peregrinajes. Al

³³ Ver MINA APAT, María Cruz, *Fueros y revolución liberal en Navarra*, Madrid, Alianza Editorial, 1981; MINA APAT, María Cruz, «El carlismo y los fueros» en «*Por Dios, por la Patria y el Rey*». *Las ideas del carlismo. Actas de las IV Jornadas del Carlismo*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2011, pp. 251-292.

³⁴ SESMERO CUTANDA, Enriqueta, *Clases populares y carlismo en Bizkaia, 1850-1872*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2000.

³⁵ URQUIJO GOITIA, Mikel, *Liberales y carlistas. Revolución y Fueros Vascos en el preludeo de la última guerra carlista*, Bilbao, Servicio Editorial, Universidad del País Vasco, 1994.

³⁶ He propuesto esta hipótesis en DUPONT, Alexandre. «¿Hacia una Internacional neo-católica?...».

³⁷ BOUTRY, Philippe y CINQUIN, Michel, *Deux pèlerinages au XIX^e siècle: Ars et Paray-le-Monial*, Paris, Beauchesne, 1980.

³⁸ DELMAS, Jules, *Le Pèlerinage de l'Anjou à Paray-le-Monial, 29-30 juin 1874*, Angers, Briand et Hervé, 1874; DELMAS, Jules, *La Patronne de la Bretagne ou le pèlerinage de Sainte-Anne d'Auray*, Nantes, Libaros, 1875.

³⁹ *Voeu national au Sacré-Coeur de Jésus...*, Lons-le-Saunier, Gauthier frères, 1873.

lado de eclesiásticos conocidos por sus posiciones intransigentes, los responsables legitimistas, diputados, etc, desempeñaban un papel simbólico importante.

Paralelamente a esta politización de las prácticas religiosas, se produjo una catolización de las manifestaciones legitimistas. Los actos públicos de don Carlos durante la guerra carlista constaron siempre de una misa o de una celebración religiosa que subrayaba la fusión entre política y religión. Más generalmente, es muy interesante constatar la frecuente coincidencia de las reuniones legitimistas con ceremonias fúnebres o expiatorias, destinadas a recordar una figura dinástica o política en un marco católico⁴⁰.

No resulta fácil valorar los efectos de la influencia neocatólica en el legitimismo de los años 1870. El punto más nítido es la inscripción del combate político legitimista en un marco religioso mucho más amplio, que abarcaba varios aspectos de la vida social; en este sentido, la coloración muy religiosa del legitimismo del tiempo permitió asociar combate político, combate religioso y movilización social. Esto propició una influencia renovada del legitimismo en las masas católicas, otorgando al pueblo un papel nuevo en el pensamiento político contrarrevolucionario⁴¹.

Sin embargo, esta democratización y esta movilización social de las masas también eran el resultado de una evolución propia del legitimismo⁴². Así, el neocatolicismo tuvo sin duda su mayor influencia en la cosmovisión del legitimismo, bajo dos aspectos: un sentimiento de urgencia y de pánico frente al avance de la Revolución, que se tradujo por un pensamiento mesiánico y apocalíptico; una concepción renovada del papel de la Iglesia en la vida social de la futura sociedad restablecida y del Papado en la Europa restaurada, esto es un definitivo alejamiento de la vieja herencia absolutista.

Desaparición y transformación del neocatolicismo

De manera bastante sorprendente, la historia del fin del neocatolicismo, o mejor dicho de sus epígonos, ha sido bien estudiada. El principio de los años 1880 corresponde con una importante transformación de las sociedades europeas, marcada por la industrialización, el cambio de las condiciones socioeconómicas, la construcción –con pautas y ritmos diferenciados– de regímenes liberales y democráticos en toda Europa, la emergencia de la cuestión social y de su corola-

⁴⁰ Se puede tratar de mártires de la causa, como Luis XVI o el duque de Berry, pero también de figuras recién fallecidas en los años 1870, como la princesa de Beira (1874) o la duquesa de Berry (1870).

⁴¹ DUPONT, Alexandre, “‘Las causas justas son hermanas’. El internacionalismo contrarrevolucionario entre tradición e innovación política”, en RAMÓN SOLANS, Francisco Javier y RÚJULA, Pedro (ed.), *El desafío de la Revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglo XVIII y XIX)*, Granada, Comares, 2017.

⁴² Ver, para el caso de los Pirineos Orientales, MCPHEE, Peter, *Les Semailles de la République dans les Pyrénées-Orientales, 1846-1852: classes sociales, culture et politique*, Perpignan, les Publications de l'Olivier, 1995.

rio político el socialismo etc. En resumidas cuentas, los años 1880 marcaron el fin del ciclo abierto por la Revolución francesa⁴³. La Revolución francesa dejó de ser la referencia y el origen de las discrepancias políticas que estructuraban la sociedad⁴⁴.

De hecho, los años 1880 correspondieron con una importante pérdida de influencia de los legitimismos europeos. En Francia, la muerte del conde de Chambord, en 1883, significó la desintegración de esta familia política y el principio de un proceso de recomposición muy complejo, que propició entre otros la emergencia, en los últimos años del siglo, de la *Action Française*⁴⁵. En España, la crisis que resultó de la derrota de 1876 supuso una reconstrucción del carlismo, bien estudiada por Jordi Canal para Cataluña⁴⁶, que permitió la emergencia, a finales del siglo, de un partido de masas, estructurado e influyente al nivel social y que siguió desempeñando un papel en la escena política española. Sin embargo, el partido carlista no consiguió recuperar la plaza de principal adversario del régimen que había sido suya en el siglo XIX.

Por el contrario, el catolicismo intransigente supo gestionar estos cambios gracias a su orientación social. El papel del Vaticano fue muy importante en esta recomposición. Con el acceso al trono de San Pedro del papa León XIII, la intransigencia que había existido bajo Pío IX evolucionó progresivamente. El nuevo papa defendió la implicación social de los católicos, para cambiar la sociedad desde abajo, sin participar en la acción política. De alguna forma, validaba el modelo teorizado unas décadas antes por los neos, pero escondiendo sus intenciones contrarrevolucionarias. La publicación de la encíclica *Rerum Novarum* en 1891 confirmó este giro de la Iglesia hacia la acción social⁴⁷.

En Francia, el modelo impulsado por el Papado fue respaldado por los católicos. Como demostró muy bien hace unas décadas el historiador Philippe Levillain, el agotamiento de las esperanzas políticas en los primeros años de la década de 1880 condujo una parte del movimiento legitimista a elegir el catolicismo social que estaba naciendo y a dejar el campo político – fue entre otros el caso del famoso responsable legitimista Albert de Mun⁴⁸. Las reticencias de los católicos hacia la República incitaron a León XIII a intervenir para apoyar este movimiento. Con la bula *Inter sollicitudines* de 1892, el Papa legitimó la aceptación de la República por

⁴³ FURET, François, *La Révolution. De Turgot à Jules Ferry 1780-1880*, Paris, Hachette, 1988.

⁴⁴ GÉRARD, Alice, *La Révolution française, mythes et interprétations (1789-1870)*, Paris, Flammarion, 1970.

⁴⁵ BLED, Jean-Paul, *Les lys en exil ou la seconde mort de l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1992; LEVILLAIN, Philippe, *Boulangier: fossoyeur de la monarchie*, Paris, Flammarion, 1982.

⁴⁶ CANAL, Jordi, *El carlisme català dins l'Espanya de la Restauració. Un assaig de modernització política (1888-1900)*, Vic: Eumo Editorial, 1998.

⁴⁷ LEVILLAIN, Philippe y TICCHI, Jean-Marc (dir.), *Le pontificat de Léon XIII. Renaissances du Saint-Siège?* Rome, École française de Rome, 2006.

⁴⁸ LEVILLAIN, Philippe, *Albert de Mun: catholicisme français et catholicisme romain, du "Syllabus" au ralliement*, Paris, de Boccard, 1983.

los católicos y la necesidad de transformar la sociedad desde el interior: se llamó este movimiento el *Ralliement*. Esta bula permitió la formación de un movimiento católico social potente. El fin del catolicismo intransigente y de su declinación política se observa muy bien en la aceptación de la República por *L'Univers*, que había sido el abanderado del neocatolicismo francés durante décadas⁴⁹.

El caso español es más complicado. Jordi Canal⁵⁰ explica que la escisión de la Compañía Tradicionalista Carlista en el verano de 1888 consistió en una separación entre la mayoría de las tropas carlistas y un pequeño grupo de intelectuales intransigentes agrupados en torno a Ramón Nocedal y apoyados por buena parte de la prensa contrarrevolucionaria, que no aceptaban la política moderada y conciliadora del pretendiente, ni su voluntad de separar asuntos religiosos y asuntos políticos. La diferencia entre los neos franceses y los neos españoles fue que estos últimos no abandonaron la contienda política y siguieron presentándose en las elecciones hasta la Segunda República. Sin embargo, su principal modo de influencia en la sociedad fue la prensa, en la cual se apoyaron para intentar vencer al carlismo.

Estaríamos entonces frente a dos movimientos diferentes del neocatolicismo en Francia y en España: retirada de la política y acción social para los franceses, escisión y política independiente para los españoles, en ambos casos con la convicción que el catolicismo era más importante que la monarquía y que la religión contaba más que la política. Me parece que estas dos estrategias no son incompatibles y que corresponden con la misma concepción de la acción temporal. En el caso francés, presenciamos una tentativa de llevar a cabo la transformación de la sociedad, la restauración de una sociedad cristiana a través de la acción social, es decir examinando las potencialidades de la retirada de la política que ya se examinaba a mediados del siglo entre los neos – se estudió temprano la filiación entre catolicismo intransigente y catolicismo social⁵¹. En el caso español, los neos, más estructurados políticamente desde los años 1850, intentaron encarnar una fuerza política alternativa al carlismo, que representase una verdadera intransigencia contrarrevolucionaria, una fuerza que defendiese los principios a todo coste, sin aceptar el mínimo compromiso con el sistema político.

Después de un momento de unión, neocatólicos y legitimistas reemprendieron entonces su camino propio hacia la contrarrevolución. Podríamos afinar aún más la cronología. La correspondencia de don Alfonso, el hermano de don Carlos, en 1875⁵², es decir el año en que decidió abandonar el campo de batalla de la Segunda guerra carlista (1872-1876), es muy sugerente a este respecto. A finales de 1874 estalló una disputa entre los dos hermanos, que tenía que ver

⁴⁹ OZOUF, Mona, *L'École, l'Église et la République 1871-1914*, Paris, Seuil, 1982.

⁵⁰ CANAL, Jordi, "Las 'muertes' y las 'resurrecciones' del carlismo. Reflexiones sobre la escisión integrista de 1888", en *Ayer*, 38, 2000, pp. 115-136.

⁵¹ MAYEUR, Jean-Marie, "Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne", en *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*. 1972, 27/2, p. 483-499.

⁵² Para lo que sigue: DIVERSOS-ARCHIVO_CARLISTA, 95, Exp.3 y 96, Exp. 4.

con los mandos atribuidos a Alfonso por Carlos en Cataluña, pero más fundamentalmente con la manera con que cada uno concebía la guerra carlista. Alfonso, respaldado por las redes católicas europeas que apoyaban su acción⁵³ —y cabe destacar aquí las redes creadas en Roma cuando formó parte de los Zuavos Pontificios de 1868 a 1870—, reprochaba a su hermano su transacción con los principios en nombre de un realismo que debía permitir ganar la guerra.

La disputa se hizo cada vez más aguda en los meses que siguieron hasta que Alfonso decidió abandonar el campo de batalla para Austria. Con él, se fueron muchos de los apoyos neos europeos que financiaban el carlismo desde 1872, lo que aceleró la derrota de los carlistas. Esta retirada de los católicos intransigentes, decepcionados por la actuación de don Carlos y de su séquito, era una clara muestra, una década antes de las escisiones, de que católicos y legitimistas seguían caminos diferentes. Ya en 1875, los católicos franceses o belgas que habían ayudado al carlismo se giraron hacia la acción social en los círculos obreros o en las obras de caridad. Esto demuestra claramente que no hubo nunca una fusión entre las dos corrientes de la contrarrevolución, a pesar de las alianzas y de los intercambios, pero subraya también cuán fuerte hubo de ser la esperanza de retomar el poder al inicio de los años 1870 para que aceptaran hacer caso omiso de discrepancias tan agudas.

⁵³ DUPONT, Alexandre, *Une Internationale blanche. Les légitimistes français au secours des carlistes (1868-1883)*, tesis de doctorado en Historia Contemporánea, Université Paris-1 y Universidad de Zaragoza, 2015, capítulos 8 y 10.

“Para María ya no existen los Pirineos”. Lourdes y los orígenes de un modelo devocional de masas en España (1858-1880)¹

FRANCISCO JAVIER RAMÓN SOLANS
(University of Münster)

“**P**ara María ya no existen los Pirineos”. Con estas palabras abría el IV Congreso Mariano Internacional en Zaragoza el secretario encargado de la organización de dichos eventos, Jean-Pierre Bauron. El también protonotario apostólico y director de la *Révue mariale* (Lyon) adaptaba la célebre sentencia atribuida a Louis XIV tras verificarse el ascenso de Felipe V al trono español para poner de relieve la buena sintonía que existía entre los católicos franceses y españoles así como el extraordinario desarrollo experimentado por las devociones marianas en ambos países.

Buena prueba de esta unión sería la propia elección de Zaragoza como sede de un congreso en el que se conmemoraba el quincuagésimo aniversario de las famosas apariciones en Lourdes y que debido a la tensa situación política no pudo celebrarse en aquella localidad francesa.² El congreso, que contó con una notable presencia gala, se produjo además en el marco de dos eventos que reforzaban los vínculos entre ambas vertientes de los Pirineo: la Exposición Hispano-Francesa y la Conmemoración de los Sitios de Zaragoza de 1908. Además, pocos antes de estas celebraciones, en plenas fiestas del Pilar de 1907, había acudido a la capital aragonesa la primera peregrinación francesa. Encabezada por el obispo de Tarbes, François-Xavier Schœpfer, esta romería tenía

¹ Este trabajo forma parte de los proyectos de investigación “Las peregrinaciones a Santiago de Compostela en la España de la segunda mitad del siglo XIX: entre tradición y modernidad en el contexto europeo” (HAR2014-58753-P) y “Entre revolución y contrarrevolución. Ciudades, espacio público, opinión y politización (1789-1888)” (HAR2015-65991-P).

² BRUCKER, Pierre, “Des congrès marials. À propos du congrès de Saragosse, (26-29 Septembre 1908)”, en *Études*, 119 (1909), pp. 460-483, p. 461. En 1872 el Comte de Lafond hacía referencia a la frase de Louis XIV para exaltar como “los costados de los Pirineos son el doble reinado de María: Españoles y franceses rivalizan en su amor por esta reina dorada” LAFOND, Comte, *La Sallette, Lourdes, Pontmain: voyage d'un croyant*, París, Bray et Retaux, 1872, p. 147.

además como objetivo estrechar los lazos entre los santuarios marianos de Lourdes y el Pilar.³

Desde hacía un tiempo, Lourdes se había convertido en un referente para los católicos españoles, que miraban al santuario francés como un modelo de moderno centro de peregrinaciones. Nada más llegar los peregrinos quedaban fascinados por el espectáculo de los multitudinarios rosarios, las masivas peregrinaciones de enfermos o las procesiones nocturnas iluminadas con antorchas. Todo, incluido el desarrollo de un extraordinario *merchandising* alrededor de la imagen de Lourdes y su agua milagrosa, contribuía a convertir dicha peregrinación en una experiencia moderna así como una demostración de la vitalidad y fuerza del catolicismo en un espacio en el que cada vez se sentía más cuestionada la esfera pública. El santuario de Lourdes abrió el camino a nuevas formas de expresión religiosa que oscilaban entre la piedad y el consumismo, entre la movilización moderna de masas y las nuevas técnicas de adoctrinación. La Iglesia encontró en la peregrinación la manera perfecta de combinar un mensaje tradicional y jerárquico con un idioma moderno y populista.⁴

Además, al igual que ocurría en otros lugares como la capital de la cristiandad, los asistentes pronto tomaban consciencia de la dimensión global de la Iglesia al cruzarse con peregrinos y sacerdotes de diversas partes del mundo. A su regreso, aquellos emocionados peregrinos trataron de importar y adaptar dicho modelo a sus respectivos países y convertir sus respectivos santuarios en modernos centros de peregrinaciones de masas. En las páginas que siguen trataremos de analizar el impacto que tuvo el modelo de Lourdes en el desarrollo de una movilización de masas católicas en España en el último tercio del siglo XIX. Para ello, partiremos de unas consideraciones previas sobre la importancia de comprender el desarrollo de las devociones marianas desde una perspectiva transnacional para luego pasar a analizar propiamente la recepción del modelo de Lourdes en España.

Por una historia transnacional de las devociones marianas

En el contexto del espectacular desarrollo de la historia global y transnacional, la religión ha ocupado hasta hace muy poco un lugar marginal. Con el proceso de globalización en mente, los historiadores se decantaron por otros fenómenos como el desarrollo del comercio internacional, la organización de los imperios o la esclavitud.⁵ Sin embargo, recientemente las dos monumentales historias globales del

³ *La Croix*, 27 de octubre de 1907.

⁴ Una crítica a la oposición modernidad-tradición a la hora de hablar de manifestaciones religiosas en HARRIS, Ruth, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, Londres, Penguin Books, 1999, pp. 11-12.

⁵ SACHSENMAIER, Dominic, "Global History, Version: 1.0", en *Docupedia-Zeitgeschichte*, 11.2 (2010), URL: <https://docupedia.de/zg/Global_History>.

siglo XIX de Christopher A. Bayly y Jürgen Osterhammel han consagrado una parte de su estudio a analizar los procesos de globalización y centralización que afectaron a las religiones en dicho período.⁶ En esta línea, el sociólogo canadiense Peter Beyer iría todavía más lejos al señalar que los cambios producidos en la religión no serían una faceta más de la globalización, sino un elemento constitutivo de su desarrollo y sin el cuál no se puede entender dicho proceso.⁷

En el ámbito de los estudios sobre el cristianismo, la introducción de dicha perspectiva global fue una consecuencia inevitable del estudio del impacto de las misiones europeas en el mundo. No obstante, las investigaciones se fueron progresivamente diversificando, abordando desde una perspectiva transnacional otras cuestiones como modelos de género o las culturas devocionales. Asimismo, en paralelo, dichos estudios han ido adoptando una perspectiva menos eurocéntrica en el marco de lo que ha sido calificado como cristiandad global.⁸ En el marco de la historia del catolicismo en época contemporánea, el análisis global es todavía más reciente y ha tenido una gran variedad de manifestaciones: los jesuitas, el ultramontanismo como fenómeno transnacional, los institutos educativos o los partidos políticos católicos.⁹

En el marco de este renovado impulso historiográfico, las devociones marianas también han comenzado a ser objeto de una aproximación transnacional.¹⁰ En su pionero trabajo *Encountering Mary*, Sandra Zimdars-Swartz analizó

⁶ BAYLY, Christopher A., *The Birth of the Modern World, 1780–1914*, Oxford, Blackwell, 2004 y OSTERHAMMEL, Jürgen, *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 2015. ^[1]_{SEP}

⁷ BEYER, Peter, *Religions in Global Society*, Abingdon, Routledge, 2006, p. 14.

⁸ GILLEY, Shreidan y STANLEY, Brian (eds.), *The Cambridge History of Christianity, World Christianities, c. 1815 – c. 1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006); KOSCHORKE, Klaus y HERMANN, Adrian (eds.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums*, Harrassowitz, Wiesbaden 2014 y más recientemente, BLASCHKE, Olaf y RAMON SOLANS, Francisco Javier (Eds.), *Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/Nueva York, Campus Verlag, 2017 (en prensa).

⁹ Entre otros ejemplos podríamos mencionar los trabajos de BANCHOFF, Thomas y Casanova, José (eds.), *The Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2016; VIAENE, Vincent, “International History, Religious History, Catholic History: Perspectives for Cross-Fertilization (1830-1914)”, *European History Quarterly*, 38:4 (2008), pp. 578-607; VIAENE, Vincent y GREEN, Abigail (eds.), *Religious Internationals in the Modern World. Globalization and Faith Communities since 1750*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2012; ALTERMATT, Urs, MAEYER, Jan de y METZGER, Franziska (eds.), *Religious Institutes and Catholic Culture in 19th and 20th Century Europe*, Lovaina, Leuven University Press, 2014; y BLASCHKE, Olaf, “Transnationale Parteigeschichte. Das Zentrum zwischen kleindeutschem Zuständigkeitsbereich und «schwarzer Internationale»”, en LISENMANN, Andreas and RAASCH, Markus (eds.), *Die Zentrumpartei im Kaiserreich. Bilanz und Perspektiven*, Münster, Aschendorff, 2015, pp. 339-366.

¹⁰ SCHNEIDER, Bernhard, “Marienerscheinungen im 19. Jahrhundert. Ein Phänomen und seine Charakteristika”, en WOLF, Hubert (ed.), *„Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts*, München, Oldenbourg Verlag, 2013, pp.

varias apariciones europeas para tratar de definir los rasgos esenciales de las apariciones en época contemporánea. En cierto sentido, también podríamos considerar el brillante estudio de David Blackbourn como una pionera historia transnacional de las apariciones marianas de Marpingen en la Alemania del *Kulturkampf*, al tener en cuenta factores como la influencia de otros modelos marianos en dicho país o la presencia de actores transnacionales.¹¹ En esta línea, el libro *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America* (2016) ofrecería por primera vez una panorámica de los principales santuarios marianos a ambos lados del Atlántico, permitiendo establecer, por primera vez, los hitos fundamentales de su desarrollo así como observar la importancia de devociones como Lourdes y Fátima como modelos de referencia para los católicos de los siglos XIX y XX.¹²

A pesar de los excelentes trabajos dedicados al santuario francés, todavía no contamos con un análisis de la dimensión global de Lourdes y su impacto en el desarrollo de la movilización de masas en torno a santuarios marianos. Quizás la única excepción la constituya el trabajo de Andreas J. Kotulla con su obra sobre la recepción literaria de Lourdes por los católicos alemanes y las peregrinaciones germanas a dicho santuario.¹³ Tras ser aprobado por el Vaticano, Lourdes se convirtió en un santuario de referencia para el resto de los católicos, un centro de vanguardia dónde se conjugaba el combate antimoderno, la defensa del carácter confesional de la nación y la exaltación del papado con el uso de medios técnicos modernos y grandes concentraciones de masas. Las noticias de Lourdes traspasaron el Atlántico y se convirtieron en modelo de referencia para el desarrollo de devociones mejicanas o argentinas.¹⁴ La importancia de Lourdes

87-110; HALEMBA, Agnieszka, "From Dzhublyk to Medjugorje: The Virgin Mary as a transnational figure. Transnationalism and the nation state", *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*, 57:3 (2008), pp. 329-345; y DI STEFANO, Roberto y RAMON SOLANS, Francisco Javier, "Introduction", en DI STEFANO, Roberto y RAMON SOLANS, Francisco Javier (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 1-25.

¹¹ ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L., *Encountering Mary. From La Salette to Medjugorje*, Princeton, Princeton University Press, 1991. Para una lectura de la obra de David Blackbourn en clave transnacional véase BLASCHKE, Olaf, "Marpingen: A Remote Village and Its Virgin in a Transnational Context", en DI STEFANO, Roberto y RAMON SOLANS, Francisco Javier (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 83-107.

¹² Roberto DI STEFANO y Francisco Javier RAMON SOLANS (eds.), *Marian Devotions...*

¹³ KOTULLA, Andreas ^[1]_[2], "Nach Lourdes!" *Der französische Marienwallfahrtsort und die Katholiken im Deutschen Kaiserreich (1871-1914)*, Múnich, Martin Meidenbauer 2006. Recientemente he trabajado sobre el impacto de Lourdes en el Pilar en "A New Lourdes in Spain: The Virgin of El Pilar, Mass Devotion, National Symbolism and Political Mobilization", en DI STEFANO, Roberto y RAMON SOLANS, Francisco Javier (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 136-167.

¹⁴ La coronación de Lourdes ejerció por ejemplo una clara influencia en las coronaciones de la virgen de la Esperanza, Guadalupe, Soledad y Luján. Véase WRIGHT-RIOS, Edward, *Revolutions in Me-*

fue tal que se convirtió en un adjetivo para hacer referencia a una devoción exitosa. En Alemania, las apariciones de Marpingen que congregaron a miles de fieles contra el *Kulturkampf* fueron muy pronto calificadas como la “Lourdes alemana”.¹⁵

El caso de las apariciones de Fátima (1917) ha sido más estudiado debido a su clara dimensión política. A pesar de que una vez reconocida en 1930, dicha aparición pudiera tener alguna influencia en apariciones marianas como las de Ezquioga durante la Segunda república española, no sería hasta el período de la Guerra Fría cuándo esta virgen portuguesa adquiriría toda su relevancia como símbolo de la lucha católica contra el comunismo. De hecho, dicha aparición mariana inspiraría directa o indirectamente la espectacular ola de apariciones anti-comunistas que se produciría en todo el mundo, desde la Alemania de postguerra a lugares tan remotos como Filipinas con las apariciones de Lipa en 1947.¹⁶

Por último, un aspecto ha llamado poderosamente la atención de historiadores y antropólogos sería la articulación de identidades transnacionales en torno a una advocación mariana, especialmente en contextos marcados por una inmigración masiva. Entre otros ejemplos podríamos mencionar el caso de la devoción mariana de los italianos en Harlem o el caso paradigmático de la mejicana virgen de Guadalupe, ya fuera como elemento identitario de la comunidad latinoamericana en EEUU o como símbolo en torno al cual se reagrupan los mejicanos que viven en Roma.¹⁷

xican Catholicism. Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934, Durham, Duke University Press, 2009; BRADING David A., *La virgen de Guadalupe. Imagen y Tradición*, México, Taurus, 2002; y DI STEFANO, Roberto y MAURO, Diego, “Our Lady of Luján: National Identity and Mass Mobilization in Argentina”, en DI STEFANO, Roberto y RAMON SOLANS, Francisco Javier (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 279-312.

¹⁵ BLACKBOURN, David, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in bimarckian Germany*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

¹⁶ Sobre las apariciones de Fátima ver BENNETT, Jeffrey S. *When the Sun Danced: Myth, Miracles, and Modernity in Early Twentieth-Century Portugal*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2012. Sobre Fátima y Ezquioga ver CHRISTIAN, William A. Christian, *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Los Ángeles, University of California Press, 1996. Sobre la ola de apariciones anticomunistas en la Guerra Fría véase entre otros VENTRESCA, Robert A., “The Virgin and the Bear. Religion, society and the Cold War in Italy”, *Journal of Social History*, 37 (2003), pp. 439-456; SCHEER, Monique, *Rosenkranz und Kriegsvisionen: Marienerscheinungskulte Im 20. Jahrhundert*, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 2006; DE LA CRUZ, DEIRDRE, *Mother Figured: Marian Apparitions and the Making of a Filipino Universal*, Chicago, Chicago University Press, 2015; y, más recientemente, ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L., “Fátima and the Politics of Devotion”, en DI STEFANO, Roberto y RAMON SOLANS, Francisco Javier (eds.) *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 169-199.

¹⁷ HALL, Linda B., *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, Austin, University of Texas Press, 2004; NAPOLITANO, Valentina, “The Virgin of Guadalupe: a nexus of affect”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15 (2009), pp. 96-112; HALEMBA, Agnieszka, “From Dzhublyk to Medjugorje: The Virgin Mary as a transnational figure.

La primera recepción de Lourdes en España (1858-1874)

Las apariciones de la Inmaculada en Lourdes en 1858, contaron con el temprano apoyo del propagandista católico y director de *l'Univers*, Louis Veuillot, lo que favoreció su difusión no sólo dentro de Francia sino también entre los lectores y admiradores del periodista ultramontano que se repartían por todo el mundo católico. Así, en una fecha tan temprana como septiembre de 1858, los periódicos católicos españoles se hicieron eco de las apariciones ocurridas en Lourdes a través de los artículos de Veuillot al mismo tiempo que comenzaban a surgir las primeras críticas al santuario francés en los medios liberales.¹⁸ Al igual que ocurrió en Francia, la recepción de la noticia de las apariciones de Lourdes estuvo mediada por la calurosa acogida que los católicos españoles habían brindado a la declaración dogmática de la Inmaculada concepción en 1854.¹⁹

Conviene recordar además que la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción se produjo en el contexto de la llamada Revolución de 1854 y la apertura de las cortes constituyentes. La acalorada discusión sobre una limitada tolerancia religiosa en la constitución non-nata de 1856 y, sobre todo, la aprobación de la desamortización de Madoz postergarían la publicación del dogma de la Inmaculada concepción hasta el 9 de mayo. Además, debido a las prerrogativas del *Exequator Regio*, dicha bula fue publicada con una leve modificación que supeditaba su aplicación a que no se opusiera a la legislación española.²⁰ Ambas

Transnationalism and the nation state”, *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*, 57:3 (2008), pp. 329-345; y ORSI, Robert Anthony, *The Madonna of 115th Street: Faith and community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 1985.

¹⁸ *La Verdad católica. Tomo II*, Habana, Imprenta del Tiempo, 1858, p. 310; *La España*, 29 de agosto de 1858; *El Clamor público*, 15 de septiembre de 1858 y 22 de septiembre de 1858; y *La Iberia*, 26 de septiembre de 1858.

¹⁹ Para el dogma de la Inmaculada véase LANGLOIS, Claude, “Le temps de l’immaculée conception. Définition dogmatique (1854) et événement structurant”, en BÉTHOUART, Bruno y LOTTIN, Alain (eds.), *La dévotion mariale de l’an mil à nos jours*, Arras, Artois Presse Universitaire, 2005, pp. 366-379. Su proclamación fue interpretada como un reforzamiento de la autoridad papal como se puede ver en SORREL, Christian, “Ultramontanisme et culte marial: les fêtes de la promulgation du dogme de l’immaculée Conception dans le duché de Savoie (1855)”, en D’HOLLANDER, Paul (ed.), *L’Église dans la rue. Les cérémonies extérieures du culte en France au XIX^e siècle. Actes du colloque des 23-24 mars 2000 à Limoges*, Limoges, Pulim, 2001, pp. 229-242. Para la recepción de la Inmaculada en España ver Raúl Mínguez Blasco, “Las múltiples caras de la inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)”, *Ayer*, 96-4 (2014), pp. 39-60 y Francisco Javier Ramón Solans, *La virgen del Pilar dice..., Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2014, pp. 156-162.

²⁰ *Colección legislativa de España (Continuación de la colección de decretos) Segundo cuatrimestre de 1855. Tomo LXV*, Madrid, Imprenta Nacional, 1855, p. 25. No obstante, en la práctica, resultaba casi imposible que hubiera una disposición contraria ya que el Código Penal de 1848, el Concordato así como la Constitución protegían a la Iglesia católica, condenaban la apostasía y establecían el catolicismo como religión nacional. Ver ALONSO, Gregorio, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España, 1793-1874*, Granada, Comares, 2014.

circunstancias generaron el rechazo más o menos abierto del episcopado español. El arzobispo de Santiago fue uno de los primeros en manifestar a la reina la necesidad de publicar la bula sin añadidos. Por su parte, el franciscano catalán Ramón Buldú se lamentaba en su célebre *Historia de la Iglesia de España* de que “la nación eminentemente católica, la devota nación española, tardó muchos meses en ver publicada en la península la bula *Ineffabilis Deus*”.²¹

Con el nombramiento de O’Donnell en julio de 1856, Isabel II dio un giro conservador, acercándose paulatinamente a los sectores más intransigentes del catolicismo español.²² Tras la caída de los progresistas, uno de los primeros gestos de la Reina en este sentido fue la Real Orden por la que mandaba celebrar la fiesta de la Inmaculada el 8 de diciembre ya que la “nación española” fue “la primera que abrigó el sentimiento y la creencia” en ella.²³ Casi dos años después de su promulgación, el 7 de diciembre de 1856 se eliminaba las limitaciones impuestas en España, una decisión muy bien acogida entre los católicos para los que “en una nación eminentemente católica como la nuestra no era de manera alguna compatibles con la verdadera paz”.²⁴

Las vicisitudes que sufrió la publicación de dicha bula así como la ampliación de los festejos por la Inmaculada permitieron conectar de una manera más fácil a los españoles lo que estaba ocurriendo en Lourdes con el dogma de la Inmaculada Concepción. De hecho, tanto para franceses y españoles como para el resto de católicos, Lourdes fue vista desde un primer momento como la confirmación milagrosa de dicho dogma. No en vano, la virgen se había presentado a la joven Bernadette Soubirous en Lourdes de la siguiente manera: “Yo soy la Inmaculada concepción”.

En este contexto de exaltación de la Inmaculada Concepción, el sacerdote valenciano Manuel García y Navarro escribiría una pieza musical en honor de dicho dogma, la Felicitación Sabatina, que sería difundida por todo el mundo. Además, instituiría la asociación de la Felicitación Sabatina a María Inmaculada en el seminario de Valencia en marzo de 1859 para conmemorar y celebrar dicho dogma entre los fieles. Elevada a archicofradía por Pío IX en 1863, esta asociación se expandiría por Europa y América. En 1867, el propio Manuel

²¹ BULDÚ, Ramón, *Historia de la Iglesia de España desde la predicación de los apóstoles hasta el año 1856. Obra escrita en vista de la Historia Sagrada de España del P. Flórez y otros autores nacionales Tomo II*, Barcelona, Imprenta de Pons, 1857, p. 762.

²² BURDIEL, Isabel, “La consolidación del liberalismo y el punto de fuga de la monarquía (1843-1870)”, en SUAREZ CORTINA, Manuel (ed.) *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 101-133, p. 131.

²³ *Colección legislativa de España. (Continuación de la colección de decretos.) Edición Oficial. Cuarto Trimestre de 1856. Tomo LXX*, Madrid, Imprenta del Ministerio de Gracia y Justicia, 1857, p. 308.

²⁴ GOMEZ DE LAS RIVAS, Manuel, *Carta pastoral al clero, comunidades religiosas y fieles de su diócesis comunicando la bula Ineffabilis Deus sobre la declaración dogmática de la inmaculada concepción de María Santísima*, Zaragoza, Imprenta de Cristóbal y José María Magallón, 1856, p. 7.

García Navarro peregrinó a Lourdes para establecer su archicofradía en la capital de la Inmaculada Concepción, lo que lograría en 1868.²⁵ Aunque al final no conseguiría arraigar mucho más allá de España y Francia, el conde de Lafond hacía referencia en su libro a la relativa importancia que esta práctica religiosa había adquirido en Lourdes a la altura de 1872.²⁶

La verificación del milagro de Lourdes en 1862 fue saludada con alegría por los católicos españoles. La prensa se hizo eco de la carta pastoral del obispo de Tarbes en la que se reconocía el milagro y se pedía dinero a los fieles de Francia y el extranjero para erigir una basílica en su honor.²⁷ Dicha colecta seguramente inspiró iniciativas similares en España como las suscripciones para la restauración y finalización de los templos del Pilar en 1864 y de Covadonga en 1873. Ambos proyectos se enmarcan en el proceso de nacionalización sufrido por ambas devociones y que convertiría sus respectivas basílicas en una suerte de templo de la Patria.²⁸

La llegada del ferrocarril a Lourdes en 1866 transformó su basílica en un santuario capaz de atraer a multitudinarias romerías. Medios modernos de comunicación como la prensa así como la producción en masa de mercancías religiosas y libros para todos los públicos hicieron de Lourdes un santuario mundialmente conocido. Lourdes se convirtió en un espectáculo moderno de masas en el que los peregrinos interactuaban no solo como devotos sino también como turistas modernos y consumidores de todo tipo de *souvenirs* religiosos y atracciones turísticas como museos de cera o, posteriormente, cines.²⁹

Asimismo, este proceso de masificación de Lourdes se consolidaría al mismo tiempo que su templo fue elegido por los legitimistas franceses como centro de peregrinaciones en expiación por los “pecados” cometidos por Francia y que habían llevado a la derrota de Sedán, la Comuna y la proclamación de la República.³⁰ La década de 1870, una de las más decisivas del siglo XIX, estuvo

²⁵ GARCIA, Juan, *Felicitación sabatina a maría inmaculada o sea monumento perene espiritual por la definición dogmática del misterio de su purísima concepción*, Valencia, Imprenta de José Rius, 1864; GOMEZ, Ildelfonso M., *Escritores cartujanos españoles*, Montserrat, Abadía de Montserrat, 1970, p. 71; y VIVENT, Abbé, *Manuel du pèlerinage de Lourdes, ou Heures de l'Archiconfrérie de N.-D. de Lourdes*, París, Guérin-Mullerm 1874, pp. 221-224

²⁶ Comte LAFOND, *La Salette...*, p. 152.

²⁷ Tanto la pastoral como la colecta despertaron una agria polémica entre los medios ultramontanos y progresistas: *La España*, 15 de febrero de 1862; *La Época*, 18 de febrero de 1862; *La Esperanza*, 18 de febrero de 1862; 27 de febrero de 1862 y 4 de marzo de 1862

²⁸ BOYD, Carolyne P., “Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales: el caso del Santuario de Covadonga”, en BOYD, Carolyne P. (coord.), *Religión y política en la España contemporánea*: 271-294 Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 271-294 y RAMON SOLANS, Francisco Javier, “Un templo para la nación española: la Basílica del Pilar (1854-1940), *Hispania Sacra*. n.º extra I (2014), pp. 7-31.

²⁹ KAUFMAN, Suzanne K., *Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine*, Ithaca, Cornell University Press, 2005, pp. 16-61 y Ruth HARRIS, *Lourdes...*, p. 10

³⁰ Ruth HARRIS, *Lourdes...*, pp. 171-173. Para la lucha entre las dos Francias, véase LEBOVICS, Herman, *True France. The Wars over Cultural Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

marcada por las conocidas como guerras culturales. Muchos estados europeos comenzaron a desarrollar una legislación que neutralizara el catolicismo como fuerza política y limitara su influencia en la esfera pública. Si bien el enfrentamiento entre católicos y anticlericales sobre el lugar de lo religioso en la política no era nuevo, sí lo era el hecho de que se articulase en una movilización social. El conflicto además se introdujo en casi todos los aspectos de la vida social, desde los colegios a las relaciones de género, pasando por los símbolos nacionales.³¹ Nos encontramos ante un fenómeno europeo que, ante similares iniciativas secularizadoras, generó respuestas muy parecidas entre los cristianos de los diversos espacios nacionales.³²

En España, el Sexenio Democrático abrió un periodo de luchas por la definición de lo religioso en la esfera pública.³³ Durante este período se proclamó por primera vez la libertad religiosa tanto privada como pública. Aunque se mantuviera la obligación estatal de mantener el culto, esta medida fue vista por los católicos como una auténtica afrenta a sus creencias ya que se les equiparaba con el resto de religiones y rompía el principio de confesionalidad de la nación.³⁴ Al igual que había ocurrido en otros lugares de Europa, la Iglesia renovó sus estrategias de movilización popular para hacer frente a los desafíos abiertos por las políticas secularizadoras. Entre estas nuevas respuestas de los católicos españoles destacaría la recogida de cuatro millones de firmas en contra de la libertad de cultos.³⁵ En julio de 1869, una peregrinación española de unas 850 personas acude a Lourdes y realizan una función de desagravio por “las impiedades proferidas en el Congreso español”.³⁶

La peregrinación nacional a Lourdes de 1872 organizada por los legitimistas franceses iba a causar un tremendo impacto en los círculos católicos y carlistas. En primer lugar, las agresiones e insultos que sufrieron unos peregrinos en

³¹ CLARK, Christopher y KAISER, Wolfram, “The European Culture Wars”, en CLARK, Christopher y KAISER, Wolfram (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 1-11.

³² CLARK, Christopher, “The New Catholicism and the European Culture Wars”, en CLARK, Christopher y KAISER, Wolfram (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-46.

³³ Una interpretación del Sexenio como guerra cultural en LOUZAO, Joseba, “Catholicism Versus Laicism: Culture Wars and the Making of Catholic National Identity in Spain”, *European History Quarterly*, 43-3 (2013), pp. 657-680 y RAMON SOLANS, Francisco Javier, “El catolicismo tiene masas”. Nación, política y movilización en España, 1868-1931”, *Historia Contemporánea*, 51 (2015), pp. 425-452.

³⁴ Esta medida vendría acompañada de otros decretos secularizadores como el matrimonio civil o la supresión de las órdenes religiosas constituidas desde 1837. Una visión de conjunto de este período en CALLAHAN, William J., *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Nerea, Madrid, 1989, pp. 241. Ver asimismo el balance de DE LA FUENTE MONGE, Gregorio, “El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869”, *Ayer*, 44 (2001), pp. 127-150.

³⁵ GALLEGO, José Andrés y PAZOS, Antón M., *La Iglesia en la España contemporánea. Tomo 1. 1800-1936*, Encuentro, Madrid, 1999.

³⁶ *La Esperanza*, 16 de julio de 1869.

Nantes fueron el detonante de una campaña propagandística que alimentó la visión de una persecución religiosa y que despertó solidaridades con lo que ocurría al otro lado de los Pirineos. Decía el periódico carlista *Esperanza* al respecto: “a nosotros no nos debe sorprender lo sucedido en Nantes con los pacíficos peregrinos de Lourdes. También nosotros conocemos lo que son los pueblos educados en el liberalismo”.³⁷

Los medios carlistas se quedaron fuertemente impactados por la multitudinaria misa al aire abierto que congregó a 20.000 personas en una pradera en el 6 de octubre de 1872. Las descripciones coinciden en señalar los 500 estandartes de todas las regiones francesas, los gritos de “¡Viva Francia! y ¡Viva el Papa!” y el homenaje a las provincias de Alsacia y Lorena.³⁸ El diputado carlista Luis María de Llauder pedía que se realizaran similares peregrinaciones en España cuando decía “en Francia se hacen rogativas públicas, y la misma es quién las ordena ¿Es que en España no tenemos nada que expiar, nada que pedir?” y señalaba el Pilar como lugar de ese peregrinaje español, “Si se la [virgen del Pilar] invocara como en Francia a Nuestra Señora de Lourdes, a la de la Salette, cuánto podríamos esperar!”.³⁹ Tan sólo unos meses más tarde, el 26 de mayo de 1873, las ensoñaciones de Llauder se harían parcialmente realidad con la organización de una peregrinación carlista a Lourdes que pediría a la virgen por el Papa, Francia y España.⁴⁰

Tanto la propuesta de Llauder como su propia trayectoria biográfica como promotor de empresas editoriales tan importantes para el catolicismo y el carlismo en el último tercio del siglo XIX como *La Hormiga de Oro* o *El Correo español*, nos permite introducir una de las peculiaridades de la importación española del modelo de Lourdes, el importante papel desempeñado por el carlismo. La caída de la monarquía isabelina había posibilitado un acercamiento entre las dos caras del antiliberalismo, la monárquica (carlista) y la religiosa (neocatólica).⁴¹ A nivel internacional, este acercamiento se correspondería con la creación de solidaridades transnacionales entre católicos y legitimistas en el marco de la Tercera Guerra Carlista (1872-1876) y la campaña de apoyo a la causa

³⁷ *La Esperanza*, 8 de octubre de 1872.

³⁸ *La Esperanza*, 10 de octubre de 1872; *La Convicción*, 11 de octubre de 1872, *La Convicción*, 12 de octubre de 1872; y *La Época*, 12 de octubre de 1872.

³⁹ *La Convicción*, 17 de octubre de 1872.

⁴⁰ *La Esperanza*, 6 de junio de 1873.

⁴¹ URIGÜEN, Begoña, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neocatolicismo*, Madrid, CSIC, 1986 y RUJULA, Pedro, “El antiliberalismo reaccionario”, en ROMEO, María Cruz y SIERRA, María (ed.), *Historia de las culturas políticas en España y América Latina. 2. La España liberal, 1833-1874*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza/Marcial Pons, 2014, pp. 377-409. Dicha alianza permanecería operativa hasta la escisión del grupo integrista en 1888. Ver CANAL, Jordi, *Banderas blancas, boinas rojas. Una historia política del carlismo, 1876-1939*, Madrid, Marcial Pons, 2006, pp. 77-96.

carlista en Francia.⁴² Lejos de desvanecerse con la derrota carlista, estas redes de solidaridad transpirenaicas se reforzaron con la numerosa presencia de exiliados carlistas en el sur de Francia.⁴³ Por todo ello, no es de extrañar que si los legitimistas franceses trataron de capitalizar la movilización de masas en torno a Lourdes durante la década de 1870, los carlistas quisieran hacer lo propio con las peregrinaciones internacionales e internacionales que tuvieron lugar en España tras el Sexenio.

Las primeras peregrinaciones de masas (1874-1881)

Los primeros años de la Restauración monárquica en España han sido con frecuencia descritos como una fase de recuperación silenciosa a la que le seguiría un intenso período de movilización y combate marcado por la primavera anticlerical de la primera década del siglo XX.⁴⁴ Sin embargo, lejos de esta imagen un tanto estática del catolicismo durante dicho período, los católicos españoles tomaron conciencia de la importancia que tenían estas manifestaciones públicas para la defensa de sus creencias e intentaron organizar peregrinaciones colectivas a santuarios internacionales y nacionales.

La peregrinación española a Roma a visitar al “prisionero del Vaticano” en el trigésimo aniversario de su ascenso al solio pontificio (1876) tuvo en este sentido una importancia capital. La idea, lanzada desde las páginas de *El Siglo Futuro* por Ramón Nocedal, se inspiraba en las peregrinaciones que se celebraban a Roma y otros santuarios en Francia, Alemania o Italia.⁴⁵ Además dicho periódico apelaba al orgullo nacional al señalar como, a diferencia del resto de países, “España no ha entrado aún en este movimiento de la sociedad cristiana, como si aún durmiera en el marasmo del envenenamiento revolucionario”.⁴⁶ La peregrinación española se dividiría en dos, una parte iría directamente en barco a Roma desde Barcelona y la otra atravesaría diversos santuarios entre los que se encontraba la basílica del Pilar y Lourdes.⁴⁷

⁴² DUPONT, Alexandre, *Une Internationale blanche. Les légitimistes français au secours des carlistes (1868-1883)*, Paris, Tesis doctoral en cotutela entre la Université Paris-I y la Universidad de Zaragoza, 2015.

⁴³ Para el exilio ver RUJULA, Pedro, “Carlistas”, en CANAL, Jordi (ed.), *Los éxodos políticos en la historia de España, siglos XV-XX*, Madrid, Silex, 2007, pp. 167-190 y Jordi CANAL, *Banderas blancas...*, pp. 47-76.

⁴⁴ Distinción señalada en DE LA CUEVA MERINO, Julio, “Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923” en *Historia y Política*, 3 (2000), pp. 55-80.

⁴⁵ *El Siglo Futuro*, 26 de marzo de 1876 y 26 de mayo de 1876

⁴⁶ *El Siglo Futuro*, 6 de junio de 1876

⁴⁷ Para la peregrinación ver CARBONERO SOL, León, *Crónica de la peregrinación española a Roma*, Madrid, Imprenta de D. Antonio Pérez Dubrull, 1876; PÉREZ VILLAMIL, Manuel, *La peregrinación española en Italia, 1876*, Madrid, Imprenta de F. Maroto e Hijos, 1877; y LEÓN Y DOMÍNGUEZ, José María, *De Cádiz a Roma. Album histórico-descriptivo de la primera peregrinación*

Como señalara Solange Hibbs-Lissorgues, esta peregrinación fue una primera demostración de fuerza del integrista y tuvo una fuerte impronta política, planteándose en el fondo como una manifestación en contra de las monarquías liberales española e italiana. De hecho, como señalara Sardá y Salvany, este tipo de grandes manifestaciones religiosas no deberían ser organizadas por “los católicos liberales a quienes traen ciegos sus malhadadas aficiones equilibristas y el deseo de vivir con un pie en el Quirinal y otro en el Vaticano”.⁴⁸

Esta romería suscitará una interesante polémica entre el periódico liberal *Iberia* y el intransigente *El Siglo Futuro* a propósito de estas nuevas formas de expresar el catolicismo. Frente a las antiguas peregrinaciones que se caracterizaban por las privaciones y las penitencias, las nuevas peregrinaciones se caracterizaban por las comodidades del tren y el lujo de los hoteles. Asimismo, también se les acusaba de ser una “peregrinación dorada” compuesta sólo por ricos y de “rendir culto a la moda” yendo a Lourdes en lugar de ir a otros templos como el de Nuestra Señora del Pilar.⁴⁹ La respuesta de *El Siglo Futuro* resulta reveladora de cómo los católicos españoles buscaron inspiración en Francia y Roma para realizar peregrinaciones en España: “Por ahí empiezan las peregrinaciones españolas. Con la bendición del Vicario de Jesucristo, pierda cuidado *La Iberia*, podemos ir después a todos los santuarios y ermitas”.⁵⁰ Además, la propia polémica resulta muy reveladora de lo novedoso de estas manifestaciones religiosas ya que en la propia crítica de los medios anticlericales estaba implícito el reconocimiento de su modernidad.

Durante aquellos años proliferaron los folletos y libros que contaban las milagrosas curaciones que estaban ocurriendo al otro lado de los Pirineos, lo que contribuyó a popularizar todavía más el santuario de Lourdes en España. Los periódicos publicaban cartas en las que se narraban curaciones milagrosas que se producían en la gruta y que frecuentemente contaban con un “viajero incrédulo que visitaba por curiosidad la gruta milagrosa, más por burlarse de la fe de los asistentes” y “que por rezar, recibió tal emoción con el milagro que casi perdió el conocimiento”.⁵¹ Asimismo, comenzaron a aparecer opúsculos que cómo el *Lourdes y la Ciencia* (1880) del abogado carlista Juan Cancio Mena señalaban cómo la medicina era incapaz de explicar las milagrosas curaciones que estaban ocurriendo en Lourdes, lo que se convirtió en un argumento de

nación española al Vaticano en 1876, Cádiz, Imp. De la Revista Médica de D. Federico Soly, 1876.

⁴⁸ Citado en HIBBS-LISSORGUES, Solange, *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, 1995, p. 129.

⁴⁹ *La Iberia* 2 de septiembre de 1876. En los medios católicos ya habían surgido dudas en torno a las cómodas peregrinaciones en ferrocarril. *La Ilustración española y americana*, 15 de octubre de 1874.

⁵⁰ *El Siglo Futuro*, 2 de octubre de 1876.

⁵¹ *La Esperanza* 31 de julio de 1871.

primer orden para revalorizar la fe en el siglo de los progresos científicos.⁵² No tardaron en llegar las curaciones milagrosas de españolas como la de Engracia Jané y Martín, mujer de 84 años aquejada de una enfermedad nerviosa y que acudió en la peregrinación nacional de 1879.⁵³

Dicha peregrinación nacional, organizada desde Cataluña al grito de “Católicos de toda España, a Lourdes!”, tenía como objetivo pedir “fortaleza, unión y misericordia” entre los católicos. Los organizadores pedían que aquellos que no puedan ir celebren los mismos días una misa en honor para que “todos los católicos españoles estén postrados ante altares de la virgen”.⁵⁴ De nuevo, vemos cómo la incipiente movilización católica española tomaba como referente Lourdes para la organización de eventos de masas. Además, la peregrinación de 1879 reviste una especial importancia ya que fue donde surgió la idea de celebrar la primera peregrinación nacional en España y que se celebraría al año siguiente en el Pilar. Ante los 3.500 peregrinos llegados a Lourdes, el obispo de León realizó un discurso en el que planteaba

Que la peregrinación de Lourdes fuese principio de una gran serie de romerías a los más famosos santuarios españoles. Citó a los catalanes al Pilar de Zaragoza diciéndoles que reunidos allí con ellos los peregrinos de las demás provincias de España, marcharían todos juntos a visitar a la soberana de Cataluña, Nuestra Señora de Monserrat.⁵⁵

Frente a las críticas de medios liberales, *El Siglo Futuro* señalaba que “ahora, Dios mediante, van a empezar las peregrinaciones a los Santuarios españoles”. El periódico volvía a apelar al orgullo nacional, “¡Adelante, católicos españoles! ¡Adelante! ¡Que no nos excedan los pueblos extranjeros en dar gallarda muestra de católica fe!”.⁵⁶ Tomando como referente Lourdes se estaba articulando en España un movimiento nacionalista y católico, cercano al integrista y que veía en las peregrinaciones masivas un medio óptimo para la movilización político-religiosa.

El director del *Semanario de los devotos de María*, el presbítero Miguel Martínez Sanz, retomó la idea esbozada por el obispo de León en Lourdes y presentó el proyecto de una peregrinación nacional al Pilar al arzobispo de Zaragoza, Manuel García Gil, que le encargó que constituyera una comisión en Madrid para la organización del evento. Miguel Martínez Sanz consiguió el

⁵² CANCIO MENA, José, *Lourdes y la Ciencia*, Pamplona, Imprenta de El Eco de Navarra, 1880.

⁵³ *El Siglo Futuro*, 11 de septiembre de 1879.

⁵⁴ *El Siglo futuro*, 4 de agosto de 1879.

⁵⁵ *El Siglo Futuro*, 9 de septiembre de 1879

⁵⁶ *El Siglo Futuro*, 12 de septiembre de 1879. Esta apelación al orgullo nacional era compartida por otros medios en los que se pedían más peregrinaciones a santuarios españoles e incluso la construcción de una basílica dedicada a la Inmaculada en España. *La Ilustración Española y Americana*, 15 de septiembre de 1879.

apoyo de todos los directores de los periódicos religiosos que publicaron artículos invitando a los fieles a acudir al Pilar.⁵⁷

Asimismo, dentro de la búsqueda de nuevas formas para defender la confesionalidad de la nación, la peregrinación de 1880 se planteaba como una respuesta de “la España católica” a la libertad de cultos promulgada durante el Sexenio democrático ya que desde este momento “hemos comprendido los católicos todos, que no basta serlo, que es preciso manifestarlo públicamente”.⁵⁸ Para ello, los organizadores se inspiraban directamente en las peregrinaciones de Lourdes. Como señalaba uno de los cronistas de 1880, el modelo francés presentaba la indiscutible ventaja de ser una de las “manifestaciones de devoción bendecidas por la Iglesia, nuevas por su forma y por los medios empleados”.⁵⁹

Así, en la peregrinación de 1880 observamos la articulación de una organización moderna, cuasi comercial, que incluía la gestión del transporte, alojamiento, visitas guiadas, etc.⁶⁰ Entre estos nuevos medios sobresaldría por su importancia el uso del ferrocarril, que permitía traer más gente, de manera más rápida y desde los puntos más lejanos de la geografía española. Para ello y como sería costumbre en siguientes eventos, la comisión negociadora consiguió acuerdos con las compañías de trenes para reducir el coste del trayecto.⁶¹ De nuevo, esta utilización de medios modernos no se realizó sin polémica. Como señala Vicente Olivares Biec:

“...nos llaman retrógrados y enemigos de la civilización porque no los seguimos en sus delirios (...). Y cuando por el contrario, tomamos, en las cosas que no afectan a lo sustancial de la doctrina, los adelantos modernos y los hacemos servir para los actos de devoción: entonces, aparentando más piedad que los mismos prelados y que los más fervorosos católicos, se nos recuerdan prácticas de la primitiva iglesia, y se nos censura nuestro proceder”.⁶²

Dentro de esta misma estrategia moderna, los organizadores consiguieron que la peregrinación fuera difundida por toda España gracias a la prensa católica. Los peregrinos tuvieron a su disposición toda una serie de *souvenirs* para recordar su estancia. Se instalaron garitas provisionales para la venta de postales del Pilar y de León XIII, el himno de la peregrinación y hasta un testamento con una imagen de la virgen para que los peregrinos escribieran sus últimas volun-

⁵⁷ *El Siglo Futuro*, 4 de noviembre de 1879.

⁵⁸ *El Faro católico aragonés*, 15 de abril de 1880.

⁵⁹ OLIVARES BIEC, Vicente, *Peregrinación de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, verificada en el mes de abril de 1880. Crónica de este memorable acontecimiento con varios curiosísimos apéndices*, Madrid, Eduardo Cuesta, 1880, pp. 21-22.

⁶⁰ Reflexiones extraídas de CINQUIN, Michel, “Paray-le-Monial” en BOUTRY, Philippe y CINQUIN, Michel, *Deux pèlerinages au XIXe siècle. Ars et Paray-le-Monial*, París, Beauchesne, 1980, pp. 197-214 y KAUFMAN, Suzanne K., *Consuming...*, pp. 1-15.

⁶¹ *El Faro católico aragonés*, 21 de enero de 1880 y 18 de marzo de 1880.

⁶² OLIVARES BIEC, Vicente, *Peregrinación...*, pp. 22-23.

tades.⁶³ De esta manera, estos nuevos medios no sólo facilitaron la celebración de eventos multitudinarios sino que también contribuyeron a reforzar la peregrinación como una experiencia colectiva, dotándola de sentido y fijando su recuerdo en la memoria de los participantes.

Al llegar a Zaragoza, los peregrinos encontraron multitud de objetos que reivindicaban una identidad nacional católica como el himno en el que se invocaba al “sostén inquebrantable de nuestra fe española”⁶⁴ o llamamientos al martirio en la prensa como

Vamos, pues, humildemente con las armas de la fe, de la caridad y de la oración a pelear las batallas del señor con el clamor de los antiguos caudillos españoles: ¡*Santiago y cierra España!* Y cuando susciten el último incendio, levantemos el grito bendiciendo a la virgen del Pilar.⁶⁵

La convocatoria de la peregrinación de abril de 1880 fue un auténtico éxito. La ciudad de Zaragoza que apenas llegaba a los 90.000 habitantes acogió durante los días de la romería a unos 20.000 visitantes. Además, a dicha peregrinación acudió una nutrida representación de prelados, con los titulares de Calahorra, Cuenca, Huesca, Jaca, León, Palencia, Sigüenza, Teruel y Tortosa, además del nuncio Ángel Bianchi.⁶⁶ En apenas unos meses se habían hecho realidad los deseos expresados tanto por la prensa integrista como por el obispo de León durante la peregrinación de Lourdes.

Además, a esta primera peregrinación nacional le sucedería en muy poco tiempo otras dos relevantes manifestaciones de masas. En septiembre de 1880 se celebraba una multitudinaria romería a la virgen de Begoña en el veinticinco aniversario de la “milagrosa” procesión de su imagen para frenar una epidemia de cólera morbo asiático.⁶⁷ No obstante, a diferencia de la de Zaragoza, esta peregrinación tuvo un carácter más provincial y no invocó de una manera tan explícita el modelo de Lourdes como en el caso zaragozano, aunque no faltaron alusiones a su carácter innovador. Así, el cronista de la peregrinación, señalaba que “como si la sociedad cristiana sintiera necesidad de moverse, de hacer ejercicio para no sumirse en el marasmo ni adormecerse con aspiraciones y ocupaciones puramente materiales, organizase espontáneas y frecuentes peregrinacio-

⁶³ *El Faro católico aragonés*, 13 de abril de 1880.

⁶⁴ *Himno a Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza en el año 1880*, Zaragoza, Mariano de Salas, 1880. La autoría de Florencio Jardiel aparece mencionada en *El Faro católico aragonés*, 14 de abril de 1880.

⁶⁵ *Sermón predicado por el Ilmo. Sr. Dr. José Moreno Mazón en el templo metropolitano del Pilar de Zaragoza el 17 de abril del presente año de 1880*, Cuenca, Imp. de Casimira Madina, 1880, p. 17.

⁶⁶ *La Ilustración Española y Americana*, 30 de abril de 1880.

⁶⁷ Ver LOUZAO VILLAR, Joseba, “The Virgin of Begoña and the Fight for the City: An Example of Culture War in the Spain of the Restoration (Vizcaya, 1880–1904)”, en DI STEFANO, Roberto y RAMON SOLANS, Francisco Javier (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 109-136.

nes” tanto a santuarios europeos (Roma, Loreto, Lourdes y La Salette) como españoles (el Pilar y Montserrat).⁶⁸

Además, aquel mismo año se celebró el milenario de la aparición de la virgen en Montserrat. Promovida por el abate de Montserrat Muntadas y eclesiásticos como Jaume Collel, Jacint Verdaguer y Felix Sardà i Salvany, la iniciativa contó también con el apoyo del obispo de Barcelona Josep M. Urquinaona y la asistencia del nuncio y todos los obispos catalanes. Las celebraciones fueron un auténtico éxito, congregando a miles de personas en los actos religiosos y certámenes literarios que tuvieron lugar durante la peregrinación.⁶⁹ El éxito logrado llevó a los obispos catalanes a proponer la coronación canónica de la imagen, su proclamación como patrona de Cataluña y la concesión de oficio propio⁷⁰. La concesión de dichos honores daría lugar a una nueva peregrinación colectiva que tendría lugar entre el 8 y el 11 de septiembre de 1881.⁷¹

Si bien la práctica de la coronación canónica de imágenes marianas en época contemporánea no se originó propiamente en Lourdes sino en *Notre Dame des Victoires* (París) en 1853, fue su coronación en 1876 la que dio un auténtico impulso internacional a esta práctica devocional. Tras la coronación de Montserrat y con la salvedad de las de la virgen de la Merced en 1888 y de la virgen de la Candelaria en 1889, habría que esperar al primer tercio del siglo XX para que se consolidará esta práctica en España con 73 coronaciones entre 1900 y 1932.⁷² La peregrinación y coronación de Montserrat en 1881 cerraría este primer ciclo de movilización de masas en torno a devociones marianas en España. Así, tras estas primeras peregrinaciones colectivas habría que esperar a la primera década del siglo XX para que, en el marco de los enfrentamientos entre clericales y anticlericales, se consolidará definitivamente esta práctica.

Por último, quedaría la pregunta del porqué este ciclo de movilización mariana se vio interrumpido. Sin duda la respuesta habría que buscarla en el progresivo acomodamiento de la Iglesia católica en el marco de la Restauración así como en el debilitamiento de uno de los principales promotores de dicha movilización, el integrismo. En este sentido sería fundamental el hecho de que tanto León XIII como una parte de la jerarquía católica española desarrollaran una

⁶⁸ FRANCISCO DE ECHEVARRÍA, Silverio, *Crónica de la peregrinación a Nuestra Señora de Begoña en septiembre de 1880*, Vitoria, Imprenta de Cecilio Egaña, 1881, p. 8.

⁶⁹ MASSOT i MUNTANER, Josep, *Els creadors del Montserrat modern: cent anys de servei a la cultura catalana*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1979, pp. 33-39 y FIGUEROA, Jordi, “Movimiento religioso, agitación social y movilización política”, *Historia Social*, 35 (1999), pp. 43-63.

⁷⁰ *La Ilustración católica*, 14 de septiembre 1881; *La Veu de Montserrat*, 4 de junio de 1881 y 17 de septiembre 1881.

⁷¹ *El Siglo Futuro*, 29 de diciembre de 1880.

⁷² Véase RAMON SOLANS, Francisco Javier, “Coronaciones de vírgenes y peregrinaciones de masas en España (1881-1930)”, en PAZOS, Antón (ed.), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela en la España de la segunda mitad del siglo XIX* (en prensa).

actitud hostil hacia dicha corriente debido a la virulencia de sus ataques contra otros sectores del catolicismo y sobre todo a sus desafíos a la estructura jerárquica de la Iglesia, vertiendo diferentes ataques contra sectores del episcopado e incluso contra el nuncio Rampolla. Finalmente, la escisión entre el carlismo y el integrista en 1888 iba a debilitar todavía más sus posiciones y sumiría a ambos movimientos en un período de recomposición.⁷³

Conclusiones

María se alza en medio de nosotros, por encima de la frontera entre nuestras naciones, a más altura que nuestros magníficos Pirineos. Por ella venceremos. La epopeya marial no ha terminado ni entre nosotros, ni entre vosotros: la historia añadirá nuevos cantos, nuevas victorias de María. ¡Oh virgen de Lourdes! ¡Oh virgen del Pilar!, ¡defended a vuestros hijos, proteger nuestra fe, bendecid a España y a Francia!⁷⁴

Canónigo Stéphane Coubé

El santuario de Lourdes modificó sustancialmente las culturas devocionales del catolicismo en el siglo XIX y XX, creando un nuevo modelo de organización de eventos de masas que no sólo permitía mostrar el vigor del catolicismo en la esfera pública sino que además propugnaba a través de sus inexplicables milagros la superioridad de la fe frente a uno de los principios fundamentales del positivismo, la ciencia. Todo en Lourdes parecía hecho para fascinar al peregrino, al que se le ofrecía una experiencia religiosa completa durante su cómoda estancia en la ciudad pirenaica, desde procesiones y rosarios hasta la visita del lugar dónde se produjo la aparición, pasando por el consumo de todo tipo de *souvenirs* religiosos. Sin embargo, por encima de todo ello, destaca la dimensión global de Lourdes, como lugar de referencia para los católicos de todo el mundo. Como señalara el publicista católico canadiense Jules-Paul Tardivet a finales de la década de 1880, Lourdes “es tan universal como la propia Iglesia”.⁷⁵ Por todo el globo, los católicos leían con atención lo ocurrido en Lourdes, organizaban peregrinaciones a su santuario y, sobre todo, se inspiraban en su modelo para renovar las devociones de sus respectivos países.

En España, las primeras peregrinaciones de masas estuvieron fuertemente influenciadas por el modelo de Lourdes. Mediatizados por el contexto de exaltación mariana producido por la declaración del dogma de la Inmaculada Con-

⁷³ ROBLES, Cristóbal, *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, Madrid, CSIC, 1988, pp. 241-379; Jordi CANAL, *Banderas blancas...*, pp. 77-96; e HIBBS-LISSORGUES, Solange, *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-190)*, Alicante, Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, 1995.

⁷⁴ BRUCKER, Pierre, “Des congrès marials...”, p. 481.

⁷⁵ TARDIVEL, Jules-Paul, *Notes de voyage. France, Italie, Espagne, Irlande, Angleterre, Belgique et Hollande*, Montréal, Eusèbe Senécal & fils, 1890, p. 300.

cepción, los católicos españoles recibieron muy positivamente las noticias que comenzaron a llegar del otro lado de los Pirineos. Sin embargo, no sería hasta la década de 1870 cuándo se comenzarían a organizar las primeras peregrinaciones colectivas españolas a dicho santuarios. En el marco de las guerras culturales del último tercio de siglo XIX, la peregrinación de 20.000 legitimistas franceses a Lourdes en 1872 causó una fuerte impresión entre los católicos españoles, especialmente entre los sectores integristas y carlistas que vieron en este tipo de manifestaciones la forma perfecta de combatir a sus principales enemigos tras los revolucionarios, los católicos y monárquicos liberales.

Conectados con sus colegas franceses y europeos, los carlistas e integristas organizaron una gran variedad de peregrinaciones y actos devocionales durante los primeros años de la Restauración. Tras las primeras peregrinaciones a Lourdes y Roma, se celebraron cuatro grandes peregrinaciones a los santuarios marianos de Zaragoza, Begoña y Montserrat entre 1880 y 1881. Dichas manifestaciones tuvieron lugar precisamente en las regiones fronterizas de Cataluña, País Vasco y Aragón, regiones más permeables y abiertas a la influencia del catolicismo francés. De esta manera, las noticias que llegaban del otro lado de los Pirineos así como las primeras peregrinaciones españolas a Lourdes desempeñaron un papel clave en el establecimiento de un modelo devocional de masas en España.

Contra la modernidad política. *La Inmaculada Concepción de María*¹

DANIELE MENOZZI
(Scuola Normale Superiore di Pisa)

Son conocidas las discusiones y luchas que durante siglos han ocupado a la cultura teológica en torno al tema de la Inmaculada Concepción de María². Algunos estudios han indagado también en las repercusiones sociales y políticas del culto dirigido a esta específica advocación mariana en la edad moderna³. Si para la siguiente época no han faltado investigaciones relativas a la politización de la piedad mariana⁴, se carece todavía de un trabajo sobre los vínculos que, a

¹ Texto inédito en castellano. El original se publicó en la revista *Politica e Religione* (2014), pp. 149-176. Esta versión ha sido revisada y aumentada por el autor.

² Una síntesis en CECCHIN, Stefano M., *L'Immacolata concezione: breve storia del dogma*, Città del Vaticano, Pontificia academia mariana internationalis, 2003; un estudio sobre el debate del siglo XVIII: IACOVELLA, Marco, “*Fabbricatori di ciarle. La disputa sul voto sanguinario attraverso il carteggio muratoriano (1740-1743)*”, en *Rivista di storia e letteratura religiosa* 49 (2013), pp. 175-200.

³ BOFF, Clodovis M., *Mariologia sociale. Il significato della Vergine per la società*, Brescia, Queriniana, 2007, pp. 482-483. Sobre el interés de las cortes en promover el culto de la Inmaculada en relación con la maternidad real: VISCEGLIA, Maria Antonietta, “*Les cérémonies comme compétition politique à Rome au XVIIe siècle*”, en DOMPNIER, Bernard (ed.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2009, pp. 376-378. Debe verse también NANNI, Stefania, “*Des cérémonies pour la “guerre juste”*”, en *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, op. cit., pp. 193-196.

⁴ Para la época revolucionaria: BOUFLET, Joachim y BOUTRY, Philippe, *Un segno nel cielo. Le apparizioni della Vergine*, Genova, Marietti 1820, 1999, pp. 109-119; CATTANEO, Massimo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. Miracoli a Roma e nello stato della Chiesa (1796-1799)*, Roma, Istituto nazionale di studi romani, 1995; PALMIERI, Pasquale, *La santa, i miracoli e la Rivoluzione. Una storia di politica e devozione*, il Mulino, Bologna 2012. En torno a la introducción de la fiesta de *Maria auxilium christianorum* al retorno a Roma de Pío VII: CASTANO, Luigi, “*La festa di Maria “Auxilium christianorum” nella liturgia latina (24 maggio)*” en *Accademia mariana salesiana, L'ausiliatrice della chiesa e del papa*, Torino, SEI, 1953, pp. 57-62, y para el significado del requerimiento hecho a Pío V: CAFFIERO, Marina, “*La “profezia di Lepanto”*”. Storia e uso politico della santità di Pío V”, en *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, edic. de MOTTA, Giovanna, Milano, Angeli, 1998, pp. 103-121. Resulta emblemático el contenido político del comentario sobre la fiesta por parte de P. Guéranger, que he consultado en la edición Oudin, Paris-Poitiers, 1911, pp. 441-442, vol. VIII, pp. 505-525.

lo largo del Ochocientos, han ligado el desarrollo de la devoción a la Inmaculada con las orientaciones políticas del coetáneo mundo católico. Siendo bien consciente de que se trata de un asunto que requiere de exploraciones bastante más amplias, me limito aquí a proporcionar un esbozo que puede servir de elaboración de una hipótesis de trabajo provisional.

Hacia la proclamación del dogma

El fuerte impulso al culto de la Inmaculada en los primeros decenios del Ochocientos surge de una mariofanía. Catherine Labouré, una novicia del convento parisino de las Hijas de la caridad situado en la rue du Bac, afirma que, de julio a diciembre de 1830, en tres momentos distintos, se le ha aparecido María. Según la vidente dichas apariciones habían sido la ocasión de algunas revelaciones en torno a la inminencia de una conmoción política (la caída del trono) y de sangrientas revoluciones que nuevamente habrían golpeado, como en los tiempos de la Gran Revolución, a la iglesia y al clero. Pero se le había brindado asimismo la indicación de un remedio eficaz a tales males: el recurso a la piedad mariana invocada bajo el patrocinio de la Inmaculada⁵. El director espiritual de Labouré, el lazarista Jean-Marie Aladel, habría dado una precisa forma devocional a tales enunciados: la difusión de una medalla, posteriormente definida como la “medalla milagrosa”, que llevaba en su parte frontal, en torno a la representación de la Inmaculada, la inscripción de la plegaria dictada a la vidente: “Oh, María, concebida sin pecado, rogad por nosotros que recurrimos a vos”. La medalla hizo su aparición en 1832, con motivo del cólera que había sacudido a la capital francesa. Resulta, pues, evidente, la remisión a una función apotropáica que desde hacía tiempo se había atribuido al culto a la Inmaculada⁶, pero el estrecho vínculo cronológico entre la revelación mariana y la revolución de julio de 1830, que había derribado a la monarquía absoluta borbónica, abriendo el camino a un régimen liberal, termina, inevitablemente, por teñir a la devoción con una implicación política. Si bien de un modo no exclusivo, la Inmaculada se presenta no obstante como un antídoto a las convulsiones motivadas por la afirmación de un ordenamiento constitucional moderno. Es un remedio, incluso, para la desaparición de la unión entre el altar y el trono que para tantos católicos marcaba la reapertura de una deriva revolucionaria en el proceso histórico que estaba teniendo lugar⁷.

⁵ Una breve contextualización histórica y los textos de la revelación en BOUFLET, Joachim y BOUTRY, Philippe, *Un segno nel cielo...*, op. cit., pp. 124-132.

⁶ Un ejemplo en el opúsculo *Esempi di città o persone, per la divozione all'Immacolata concezione della Madre di Dio, liberate o preservate dalla peste*, Genova, Casamara, 1743.

⁷ Sobre el nacimiento y el desarrollo de la cultura católica intransigente: MICCOLI, Giovanni, “Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento. Il mito della cristianità”, en Id., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Casale Monferrato, Marietti, 1985.

El culto a la Inmaculada tuvo en el siguiente decenio una rápida expansión en todo el mundo católico como consecuencia de los estímulos llegados de Gregorio XVI a utilizar la referencia a tal privilegio de María en la liturgia y en las letanías lauretanas⁸. Un instrumento importante para ello fue, además, la construcción de una red confraternal, integrada en la Archicofradía de Nuestra Señora de las Victorias, en París, que se difundió rápidamente por toda Europa. La sociedad había sido fundada en 1836 por un sacerdote, Charles Dufriche-Desgenettes, de orientación ultramontana e intransigente, hasta el punto de que, a continuación de la revolución de 1830, se había refugiado en Suiza. Había puesto de relieve, en el uso de la medalla milagrosa y en la recitación de la plegaria grabada en ella, el rasgo fundamental de las prácticas piadosas de los adeptos⁹. En esta obra, un hebreo convertido, Théodore Ratisbonne, el futuro fundador de la congregación de Nuestra Señora de Sion, se convirtió en un estrecho colaborador del clérigo. En 1842 tuvo una amplísima resonancia la noticia de que también su hermano, Alphonse Ratisbonne, se había convertido en una visita a la iglesia romana de as. Andrea delle Fratte, después de una visión de María que se le había aparecido bajo el semblante de la Inmaculada representada en la medalla milagrosa. En este contexto, la devoción de la Inmaculada propagada por las cofradías, empezó a cobrar incluso una dimensión de estímulo de las conversiones. Pero, más allá de la asunción de esta específica función religiosa, se presentaba también como un canal eficaz para reconducir hacia la iglesia las formas de alteridad hostiles a ella en el plano social. No se oculta, en efecto, que justamente en la primera mitad del siglo XIX la imagen de los hebreos estaba cambiando, pasando de ser enemigos de la iglesia a enemigos de la sociedad en cuanto destructores del único cimiento que la convierte en auténticamente civil, el cristianismo¹⁰.

Mientras tanto, y en paralelo a la difusión popular de la devoción a la Inmaculada, se desarrollaba un movimiento en apoyo de la proclamación del dogma. Asistimos, en efecto, a la publicación de una producción teológica -de

⁸ PARODI, P., "Cenni storici intorno al domma dell'immacolata concezione della madre di Dio", *La civiltà cattolica* 6, 1(1855), pp. 162-163. Sobre la difusión del culto: POPE, Barbara Corrado, "Immaculate and Powerful: the marial Revival in sixth Century", en ATKINSON, Clarissa W; BUCHANAN, Constance H, y MILES, Margaret R. (eds.), *Immaculate and Powerful: the female Image and social reality*, Boston, Beacon Press, 1985, pp. 173-200.

⁹ SAVART, Claude, "Pour une sociologie de la ferveur religieuse: l'archiconfrérie de N. D. des Victoires", en *Revue d'histoire ecclésiastique* 59 (1964), pp. 823-844.

¹⁰ Lo subraya R. Ballerini, al celebrar la repetición de las conversiones en "La conversione miracolosa di Alfonso Ratisbonne nel suo cinquantesimo anniversario", en *La civiltà cattolica* 43,1(1892), pp. 513-533. La demanda de conversión, frente a la apostasía de la sociedad moderna emerge también en la Archicofradía de las madres cristianas, fundada por Théodore Ratisbonne, que nace en 1850 en reuniones de oración a la Inmaculada. Véase TAFURO, Azzurra, "Femmes pleines de virilité. Les Mères chrétiennes tra conversione e lotta alla modernità", en *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines (1850-1870)* 128, 2(2016) [Online], <<http://mefrim.revues.org/2633>>.

la que es un ejemplo el tratado, publicado en 1847, obra de un acreditado profesor del Colegio Romano, Giovanni Perrone-, favorable a la definición dogmática¹¹, del mismo modo que se dan pasos, por parte de la jerarquía episcopal, que la solicita de Roma. Pío IX extrajo las consecuencias de este movimiento, creando, en junio de 1848, una comisión de veinte teólogos a los que asignó el encargo de proporcionarle una opinión sobre la declaración del dogma¹². Mastai Ferretti había manifestado desde su juventud, una devoción particular a la Inmaculada, de la que testimonia una abundante serie de predicaciones consagradas a dicho objeto¹³; más tarde, y en el transcurso de su gobierno episcopal había alentado esta forma de piedad mariana. Elevado al solio pontificio, había firmado un decreto, en septiembre de 1847, preparado por la Congregación de los Ritos, que introducía en la liturgia romana un oficio dedicado a la Inmaculada Concepción, asegurándole de esa forma el culto, también en el plano de los ritos oficiales de la iglesia. En estas decisiones no surge todavía ningún enfoque del tema mariano bajo un prisma político. No obstante, el futuro Papa se encontraba en Roma cuando Pío VII había introducido la fiesta de María *Auxilium christianorum* para celebrar su retorno del exilio francés: resulta difícil pensar que no hubiera captado la implicación política de tal acto¹⁴.

La conexión entre culto mariano y derrota de la Revolución, a florada entonces, resultó efectivamente reactivada cuando, a continuación de la república romana, el pontífice hubo de abandonar Roma y dirigirse al reino de las Dos Sicilias. Aquí no solo comprobó la intensa devoción popular a la Inmaculada. El mismo Pío IX se encomendó a la protección de María, invocada propiamente bajo esta advocación, para recuperar la soberanía perdida del estado. Por añadidura, las cartas intercambiadas con el rey de Nápoles, Fernando II -que venía solicitando desde hacía tiempo, la definición del dogma-, muestran que se atribuía al culto a la Inmaculada la derrota de las agitaciones políticas y sociales provocados por los movimientos del 48¹⁵. Es pues en un contexto en el que a la protección de la Inmaculada se ligó la restauración del orden político y social amenazado por la revolución en donde se ubican los pasos dados por el papa en su exilio napolitano. En primer término, y tomando como base los resultados de una nueva comisión cardenalicia encargada de examinar la oportunidad de una proclamación dogmática, Pío IX publica el 2 de febrero de 1849 la encíclica *Ubi primum*, en la que pide al episcopado universal que le de a conocer los senti-

¹¹ DA NEMBRO, Giulio, *La definibilità dell'Immacolata Concezione negli scritti e nell'attività di Giovanni Perrone*, Milano, Centro studi cappuccini lombardi, 1961.

¹² Sobre el proceso de la definición, MARTINA, Giacomo, *Pio IX, 1851-1866*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1986, pp. 261-275.

¹³ BERTETTO, Domenico, "La devozione all'Immacolata nei discorsi del ven. Pio ix prima del supremo pontificato" en *Pio IX*, 17 (1988), pp. 7-33.

¹⁴ BOGLIOLO, L., "Pio ix e l'Immacolata", en *Pio ix* 12(1983), pp. 318-319.

¹⁵ ESPOSITO, R. F., "Nell'esilio napoletano Pio ix matura l'idea della proclamazione del dogma dell'Immacolata", En *Pio ix*, 9(1980), pp. 214-217.

mientos del pueblo y del clero de sus respectivas diócesis y sus personales puntos de vista con respecto a la cuestión.

En la encíclica *Mastai Ferretti* recordaba explícitamente las “trísimas y funestísimas vicisitudes” que en la hora presente atormentaban al papado y a la iglesia, y subrayaba que el recurso a María –cuyo pie vigoroso aplastó la cabeza de la antigua serpiente– se había revelado siempre eficaz para liberar al pueblo cristiano de las insidias y ataques de los enemigos. En este marco, explicaba las razones de la petición dirigida a sus compañeros sobre la definición dogmática que desde tantos puntos le había sido reclamada. Se trataba de obtener con esta acción un aumento de la piedad mariana de la que se auguraba un concreto beneficio: “calmar y dispersar las furiosísimas tormentas de los malvados por las que, con indecible dolor de nuestro ánimo, la iglesia está devastada”¹⁶. En el mes de diciembre, con la encíclica *Nostis et nobiscum*, Pío IX introducía en su magisterio público el esquema intransigente de lectura de la historia: las revoluciones entonces en curso en Europa eran retrotraídas a la larga genealogía de los errores modernos y la vuelta a la cristiandad medieval era considerada como la solución a la apostasía del catolicismo por parte del mundo moderno¹⁷. Al final de este documento el Papa apuntaba a las plegarias a la Inmaculada como uno de los canales devocionales con los que alcanzar este objetivo. Sin embargo, ya en su anterior intervención de febrero había aflorado una orientación bastante clara: la devoción a la Inmaculada era allí identificada como el remedio a los males de la revolución –de la que se sugería, si bien de un modo alusivo, un origen diabólico– que había alejado al Papa de Roma.

En 1850, ya reincorporado a Roma –un hecho por el que no dejaba de dar gracias a la Inmaculada–, y logrado un vasto consenso entre los obispos al proyecto de llegar a la declaración dogmática, Pío IX encargaba al jesuita Perrone la redacción de una constitución –que debería ser sometida después a una comisión de consultores–, relativa a la concepción sin pecado de María. Pero no interesa en este trabajo seguir el largo proceso de la proclamación dogmática que iniciaba así su recorrido: examinaremos algunas de sus fases más adelante. Es más oportuno en cambio recordar que *Mastai Ferretti* se mostró muy pronto insatisfecho con el trabajo encargado a sus colaboradores. Las razones son claramente perceptibles en el mandato confiado a una comisión especial, establecida en mayo de 1852 bajo la presidencia del cardenal Fornari. A la que se atribuía, en efecto, una tarea especificada de manera precisa en algunos puntos: “1. Recoger los principales errores de nuestros tiempos; 2. Ordenarles lógicamente; 3. Remitirlos a sus principios. 4. Establecer las antítesis y los auténticos opues-

¹⁶ LORA, Erminio; SIMIONATI, Rita, (eds.), *Enchiridion delle encicliche. 2. Gregorio xvi . Pio ix*, Bologna, EDB, 1996, pp. 204-211.

¹⁷ MICCOLI, Giovanni, “L’avarizia e l’orgoglio di un frate laido...”. Problemi e aspetti dell’interpretazione cattolica di Lutero”, in PERRONE, Lorenzo (ed.), *Lutero in Italia*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. ix-xxiii.

tos; 5. Crear un símbolo ortodoxo contra la heterodoxia actual; 6. Determinar la manera de poner en comunicación dicho símbolo con la definición de la concepción inmaculada”¹⁸. La intención de Pío IX era, pues, evidente: la definición del dogma de la Inmaculada debía quedar estrechamente enlazada a una censura de la modernidad y de sus errores. El significado de esta decisión puede venir fácilmente ilustrado a través del examen de su génesis.

Dogma de la Inmaculada y errores de la sociedad moderna

En el origen de la indicación hecha por Pío IX estaba la intervención de Emiliano Avogadro della Motta, un gentilhombre piamontés, empleado en la administración educativa del estado saboyano y, desde 1853, diputado en el parlamento, quien, aún habiendo aceptado el estatuto concedido por Carlos Alberto, se proclamaba deudor de las posiciones del catolicismo contrarrevolucionario¹⁹. Ya en el 1849 un librito suyo dedicado a la fiesta de San Miguel había recordado que en la particular gravedad de la situación a la que se veía abocada la Iglesia en aquel momento -agredida por una revolución que quería suprimirla de la historia- se imponía dirigirse a la ayuda de María, exterminadora de todas las herejías²⁰. En una carta al papa de marzo de 1850, publicada en *L'Armonia*, -el periódico que, convertido en la expresión del catolicismo intransigente de don Margotti, se oponía con aspereza a la política liberal y laicizante del gobierno turinés- le pedía continuar impulsando los honores a la Señora: desde el momento en que María habría respondido con profusión de gracias a la menor señal de obsequio respecto a ella, era lícito depositar en tales actos todas las esperanzas frente a la tormenta infernal que sacudía al reino de Cerdeña²¹. Pero su posición se articulaba y concretaba en el libro aparecido al año siguiente, bajo el velo del anonimato, levantado después en la siguiente edición de 1853, con el título, *Saggio intorno socialismo e alle dottrine e tendenze socialistiche*.

Aquí el autor insertaba una larga nota en la que sostenía que la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción -a la que Roma parecía encaminarse-, poseía un valor pedagógico fundamental para los tiempos modernos²².

¹⁸ SARDI, Vincenzo, *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato concepimento di Maria santissima: atti e documenti*, Roma, Tipografia vaticana, 1904, I, p. 781.

¹⁹ El personaje, según la entrada de G. Verucci en el DBI, ha sido estudiado por VALENTINO, Vittoria, *Il conte Emiliano Avogadro della Motta 1798-1965: un'introduzione alla vita e alle opere*, Vercelli, Associazione Amici degli Archivi Piemontesi, 2001, que ha trabajado con documentación inédita pero desde una óptica apologetica.

²⁰ Véase el pasaje de la obra citada por VALENTINO, Vittoria, *Un laico tra i teologi: il contributo di Emiliano Avogadro della Motta alla preparazione della definizione del dogma sulla Immacolata Concezione e l'elaborazione del Sillabo*, Vercelli, Gallo arti grafiche, 2003, p. 56.

²¹ La carta es reproducida por VALENTINO, Vittoria, *Un laico tra i teologi*, op. cit., pp. 216-220.

²² [E. Avogadro della Motta], *Saggio intorno al socialismo e alle dottrine e tendenze socialistiche*, Torino, Zecchi e Bona, 1851, pp. 652-653, nota 1.

Tradicionalmente María había ayudado a la Iglesia en la lucha contra las herejías, pero la nueva calificación dogmática favorecía la difusión de un principio “intrínsecamente dirigido y apropiado para aplastar la cabeza ahora terriblemente enhiesta del demonio de la soberbia anticristiana”. Efectivamente, los modernos, renovando el antiguo grito de Satanás (*eritis sicut dei, Gen 3,4-5*), pretendían erigirse en dioses, tornando en absoluto el valor de la razón en cualquier campo de su actividad. Mas, de esa manera, presentaban al hombre como “inocente a priori, y a la tierra, ni maldita ni lugar de expiación”. En cambio el dogma, sancionando que solo María había nacido sin pecado, establecía de modo inequívoco que “para el hombre creado y culpable no puede existir ni derecho ni ley en absoluto, ni *independencia*, ni goce”. Ciertamente, sobrecargados por una culpa originaria que mermaba sus capacidades naturales, los hombres no podían sino fracasar en la búsqueda de la felicidad terrenal, si se les dejaba sujetos a su libre autodeterminación. Por el contrario, estableciendo que solo a través de la regeneración aportada por Cristo, podían recuperarse de la mísera condición a la que les había reducido el pecado original, el dogma determinaba que, únicamente por la mediación de la Iglesia se podía construir una próspera vida mundana.

Por tanto, añadía el conde, “un privilegio tan glorioso para María”, era probablemente deseado por la Providencia justamente para el tiempo presente, “a fin de que este nuevo esplendor de su luz purísima ponga en fuga las tinieblas de la soberbia y obscena heterodoxia moderna”. Y concluía:

Si será del modo como la iglesia espera, no podrá menos de reconocerse en ello uno de los golpes maestros de la sabiduría y bondad divinas que, en un punto doctrinal estrictamente teológico y el más alejado en apariencia de las cuestiones que la filosofía y depravación modernas alzan con tanta arrogancia e impiedad, prepara una finísima arma oculta para herirla en el corazón donde, y puesto que no se la espera, abre así un vaso de bálsamo del paraíso, que esparcirá una nueva fragancia de pureza celeste por todo el mundo cristiano.

Avogadro defendía la demanda de llegar a una proclamación formal del dogma de la Inmaculada Concepción sobre la base de una motivación ligada a las condiciones concretas del mundo moderno. En su opinión, éste estaba marcado por tendencias que, aún siendo enunciadas de un modo diverso por liberales, socialistas y católicos “modernizados”, todas coincidían en considerar a la razón humana capaz de asegurar una completa felicidad a sus miembros. Estimaba por ello que, en los planes de la providencia el reconocimiento magistral de la creencia en la Inmaculada, ampliamente y desde hacía mucho tiempo difundida entre los fieles, hubiera sido retrasado hasta el presente, porque en este preciso momento histórico estaba llamado a asumir un cometido específico y más necesario que nunca. Permitía de ese modo doblegar la pretensión del hombre moderno de llegar, con independencia de la aceptación de las directrices

de la autoridad eclesiástica, a la edificación de una ordenada y próspera ciudad terrenal, garantizando así a la Iglesia el mantenimiento de aquel tradicional ordenamiento cristiano de la sociedad al que encomendaba una eficaz presencia en la historia.

La orientación explícita del aristócrata piamontés suscitó el interés de la *Civiltà cattolica*²³: al comienzo de 1852 el padre Giuseppe Calvetti –un jesuita turinés, expulsado del Piamonte en 1848 y, tras su exilio en Francia y Bélgica, destinado a la redacción del recién fundado periódico quincenal de la Compañía en Italia, del que se convertiría en director al año siguiente– publicaba una elogiosa recensión del libro²⁴. Aún sin hacer mención a las tesis relativas a la Inmaculada Concepción, suscribía plenamente la idea según la cual se hallaba en curso una confrontación histórica entre el bien y el mal como consecuencia de la pretensión de sustraer a la sociedad civil a la guía de la Iglesia. E indicaba dos remedios. En primer término, el compromiso en apoyar a la Iglesia por parte de los laicos, “los cuales deberían ya convencerse de que su concurso es grandemente requerido por las necesidades siempre en aumento de la madre común en peligro” y, después, una intervención del “oráculo infalible del romano pontífice” para que pronunciara una condena solemne de los errores modernos, “reducidos a claras y específicas fórmulas”.

Mientras tanto, en marzo de 1852, otro colaborador de la revista, el padre Luigi Taparelli, escribía a su amigo Avogadro que el director de la misma –en aquella época, Carlo Curci– le había hecho conocer su libro al Papa en el que “había dejado profundas impresiones”²⁵. Se podía por tanto “esperar que los deseos de vuestra devoción lleguen a realizarse”, pero para conseguir este feliz resultado le solicitaba una contribución complementaria: redactar un catálogo de las desviaciones modernas “teniendo siempre a la vista la relación que los errores mismos guardan con el pecado original, para que su condena pueda enlazarse con la anhelada definición del privilegio de la Virgen”. La respuesta del conde fue no obstante negativa: por un lado, y en su opinión, no todo el mundo moderno era interpelado por el reconocimiento de la herida inflingida al hombre por el pecado original; por otro, un texto de esa naturaleza habría producido efecto solamente en algunos católicos que propendían a una aceptación de la modernidad –a los que habría singularizado más adelante en Gioberti y Rosmini y en los seguidores de sus teorías²⁶–, sin incidir, sin embargo, sobre aquellos incrédulos que se colocaban fuera de la iglesia²⁷.

²³ Sobre los orígenes de la revista, MARTINA, Giacomo, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814- 1893)*, Brescia, Morcelliana, 2003, pp. 89-113.

²⁴ La recensión de Calvetti en *La civiltà cattolica* 3, 1 (1852), pp. 72-82.

²⁵ La carta de Taparelli en VALENTINO, Vittoria, *Un laico tra i teologi*, op. cit., pp. 221-223.

²⁶ Después de haber leído el artículo de Calvetti del que hablaremos en breve, Avogadro remitía a Taparelli el texto que le había sido solicitado, reiterando empero que no habría hecho volver a la iglesia a los incrédulos y, a propósito de los católicos, observando que podía salvar de las insidias de la modernidad a “las almas simples”, pero no a aquellos “protestantes disfrazados de católicos”

Poco después Avogadro, aún manteniéndose escéptico sobre su eficacia, habría de todos modos enviado a Taparelli el trabajo requerido. Pero, mientras tanto, Pío IX había tomado la decisión de preparar un documento en que debían fusionarse condena de la modernidad y definición de la Inmaculada Concepción²⁸. De cara a mostrar los motivos que se hallaban en la base de esta elección se ocupaba un artículo que el padre Calvetti publicaba en la *Civiltà cattolica* con un título significativo: “Concordancias sociales de una definición dogmática sobre la concepción inmaculada de la B. V. María”²⁹. Al comienzo, el jesuita recordaba que, de cara a las demandas del pontífice, había sido unánime el consenso expresado por los obispos sobre la verdad del dogma, y el deseo de las poblaciones de verlo proclamado; entre ellos se había esbozado alguna duda, si bien mínima en el plano cuantitativo, sobre la oportunidad de una pareja intervención del magisterio en aquel particular momento histórico. Era pues para refutar tales incertidumbres por lo que se proponía desarrollar sus consideraciones.

A tal fin, el artículo reconocía abiertamente su deuda con respecto a las ideas publicadas poco antes por Avogadro. A decir verdad el quincenario de la Compañía había defendido intensamente hasta aquel momento la proclamación del dogma, recordando también, como hacía Matteo Liberatore, que éste constituía “un testimonio cierto de la divina misericordia”³⁰, mas no había identificado de manera explícita una razón para introducirlo en su condición de antítesis respecto del mundo moderno³¹. Sin duda -como había hecho el padre Piccirillo en la recensión de uno de los muchos volúmenes que el franciscano Agostino Pacifico Barone había dedicado a la cuestión-, el periódico había suscrito la tesis de la utilidad social del dogma en tanto que estimaba que podría favorecer la producción artística y la promoción de los estudios históricos y teológicos³². Se trataba después de todo, de una tesis que circulaba en Roma desde hacía tiempo: por ejemplo, la había expuesto ampliamente don Vincenzo Anivitti en un discurso pronunciado en diciembre de 1847 en la Academia de la Inmacula-

-como Gioberti o Rosmini- que, pensando que el hombre sea la más perfecta criatura de Dios, consideran que pueda llegar, incluso, a construir una sociedad perfecta. El documento en VALENTINO, Vittoria, *Un laico tra i teologi*, op cit., pp. 226-305.

²⁷ La carta del conde en VALENTINO, Vittoria, *Un laico tra i teologi*, op. cit., pp. 224-229.

²⁸ MARTINA, Giacomo, “Osservazioni sulle varie redazioni del “Sillabo”, En AUBERT, Roger, GHISALBERTI, Alberto Maria, y PASSERIN d’ENTRAVES, Ettore (eds.), *Chiesa e stato nell’Ottocento. Miscellanea in onore di P. Pirri*, II, Padova, Antenore, p. 428.

²⁹ CALVETTI, Giuseppe, “Congruenze sociali di una definizione dogmatica sull’immacolato concepimento della B.V. Maria”, en *La civiltà cattolica* 3, 1(1852), pp. 377-396.

³⁰ LIBERATORE, Matteo, “Definizione dogmatica sopra l’immacolato concepimento di Maria santissima”, en *La civiltà cattolica* 5, 4 (1854), pp. 353-373.

³¹ Véase, por ejemplo, la recensión del libro por FONDORA, C., “Cenni sull’Immacolata concezione di Maria Vergine”, en *La civiltà cattolica* 1, 2 (1850), pp. 200-205.

³² La recensión a BARONE, Agostino Pacifico, *La chiesa cattolica circa l’Immacolata concezione en La civiltà cattolica* 4, 1(1853), pp. 322-329.

da Concepción³³. Pero Calvetti desarrollaba el tema de un modo muy distinto. De hecho afirmaba, en la línea del noble piemontés, que una “razón con mucho más inescrutable” impulsaba en el momento presente a una acción de ese tipo, dado que el rasgo característico del hombre moderno, la divinización de la razón, se basaba en el rechazo de “su natural corrupción”, el dogma, al implicar el reconocimiento de la decadencia de la naturaleza humana por un pecado original que, con la única excepción de María, a todos afectaba, mostraba la falta de base de la pretensión de los modernos. Por ello señalaba también el remedio a su exigencia: la necesidad de recurrir a la regeneración traída por Cristo y bajo la mediación de la Iglesia.

El jesuita introducía de todos modos un énfasis algo distinto en el esquema derivado del de Avogadro. En primer término, subrayaba la dimensión política de la reivindicación de autonomía de la razón. Echando mano de la genealogía de los errores modernos elaborada por la cultura católica intransigente –de la rebelión de Lutero que había llevado la autonomía del hombre al terreno religioso había nacido la ilustración, que la había extendido al plano filosófico, y de éste, el liberalismo, que la había por último proyectado al nivel social– ponía de manifiesto que el hombre contemporáneo (inclusive algunos católicos) había llegado a defender la autodeterminación de las instituciones de la vida colectiva. Tanto los racionalistas –que aspiraban a la consecución de “la mujer libre, el aniquilamiento de la propiedad, la destrucción de la autoridad– como los católicos “modernizados” (que hallaban la regla de la verdad política y social en la “opinión universal”), atribuían el poder de fijarle al pueblo las normas de la sociedad civil, convirtiendo “siempre en juez soberano e inapelable al pueblo mismo, en cuya sola voluntad reconocen la única ley legítima en el mundo”. El tema de la sustracción a la iglesia de la capacidad de dictar las normas de la colectividad constituía el punto central de la afirmación de que solo María había nacido sin pecado. Calvetti podía, pues, concluir: “*si el hombre prevaricó, no fue por ello independiente; tiene una ley superior a la que está obligado a obedecer; y sin embargo, las máximas de la libertad absoluta, de la independencia del pensamiento, del régimen de la opinión, de la soberanía humana, son falsas y erróneas*”.

El religioso agregaba además una potente llamada sobre la importancia de incentivar la piedad que estimaba derivase de la nueva advocación conferida a la Virgen. En su opinión se imponía por eso no hablar solamente a la mente, sino también al corazón de los fieles. La proclamación de la Inmaculada Concepción habría comportado ahora un incremento en la devoción a María. Erigiéndose en “un objeto de culto carísimo para ellos [los católicos], cuyo dogma se relaciona estrechamente con la condena” del mundo moderno. De ese modo,

³³ ANIVITTI, Vincenzo, *De' vantaggi che il culto dell'immacolato concepimento ha recato alla scienza, alla letteratura, all'arte e alla civiltà precipuamente nel medio evo*, Roma, Puccinelli, 1848.

dicha práctica piadosa se convertía en “el vínculo común, en la consigna, en la profesión somera, en la protesta siempre viva” contra los errores de la modernidad. Su repulsa habría sido entonces perpetua, “por qué, estimulada intensamente por este objeto de culto en el que los dogmas contrarios a aquellos [los errores modernos] se concentran, en cierta forma se encarnan y personifican”. El jesuita dibujaba en definitiva el proyecto de apoyarse en el culto a María Inmaculada, para combatir los principios de aquella modernidad política que, introduciendo libertades civiles y soberanía popular, le quitaba a la Iglesia la dirección de la sociedad. De acuerdo con esta perspectiva la promulgación del Sílabo de los errores modernos no debía quedarse en un acto doctrinal: habría hallado una puntual respuesta en la concreta vida religiosa de los creyentes cuya piedad mariana se transformaba en un canal a través del cual garantizar un reforzamiento de su oposición al mundo moderno y conseguir una vuelta a la iglesia de cuantos deploraban sus males, incluso tratándose en el caso de no creyentes.

No se verificó en cambio la reunión del nuevo dogma mariano con la condena de los errores modernos en un único documento magistral que Pío IX había proyectado, tomándola de la sugerencia de Avogadro della Motta reelaborada por los jesuitas de la *Civiltà cattolica*.

El fracaso del proyecto de Pío IX

Antes de crear la comisión Fornari, a finales de febrero de 1852, Pío IX le había confiado al benedictino dom Prosper Guéranger, auxiliado por el teólogo romano Passaglia -ambos, autores de opúsculos favorables a la declaración dogmática-, la redacción de un nuevo borrador de constitución que debía reemplazar a aquella inicialmente encargada, como se ha mencionado, a Perrone y que había sido rechazada por cuanto el Papa se había convencido de la necesidad de establecer un nexo entre Inmaculada y condena de la modernidad. Este nuevo texto se atenía de alguna forma a la línea asumida por el pontífice: una vez fijada las razones del privilegio mariano, y marcada la oportunidad de la definición dogmática, se describía la errónea pretensión del hombre moderno de construir con sus solas fuerzas naturales, sin la ayuda de la religión, una justa y feliz sociedad civil, se recordaban los errores que derivaban de ella y se les condenaba de manera solemne³⁴. Todavía en forma bastante vaga, por no decir, inexistente, se consignaba en el documento la especificación de los lazos que ligaban la censura de tales “errorum monstra” con la definición de la Inmaculada.

Pío IX no podía estar satisfecho. En el siguiente mes de mayo encargó, pues, la redacción del documento a una más nutrida comisión, presidida por el cardenal Fornari, el prefecto de la Congregación de los estudios y que se conta-

³⁴ El borrador en SARDI, Vincenzo, *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima*, Roma, Tipografia Vaticana, 1905, ii, pp. 60-76. Sobre lo sucedido, MARTINA, Giacomo, *Pio ix 1851-1866*, ROMA, Pontificia Università Gregoriana, 1985.

ba entre los más fervientes defensores del nuevo dogma. Tal y como hemos visto, el pontífice reclamaba explícitamente la preparación de un “símbolo” de censura de los errores modernos, cuidando de “determinar la manera de conectar parejo símbolo con la definición de la inmaculada concepción”³⁵. Ya desde la primera sesión, empero, la comisión adoptó una orientación distinta, pues decidió separar los dos temas, estimando que la cuestión del dogma mariano, ya madura desde un punto de vista teológico, podía ser abordada en un documento formal del magisterio pontificio, en tanto que la lista de los errores modernos, necesitada de una profundización mayor, debía ser devuelta³⁶.

Como es sabido, después de un atormentado proceso redaccional, el célebre Sílabo vio la luz bastante más tarde si bien, y como testigo de la voluntad de mantener algún vínculo con el anterior mandato relativo a María, la encíclica *Quanta cura* que lo promulgaba en 1864 –además de un pasaje de las conclusiones sobre el que volveremos pronto–, llevaba significativamente la fecha “Roma, en San Pedro, 8 de diciembre de 1864, año décimo de la definición de la Inmaculada concepción de María”³⁷. En efecto, justamente el ocho de diciembre de 1854, en la basílica de San Pedro, en el curso de una ceremonia que había durado casi cinco horas, Pío IX había leído el decreto con el que se ratificaba el dogma de la inmaculada concepción de María. La bula *Ineffabilis Deus*, en la que se argumentaban las razones de la definición, fruto ésta, también, de un complejo proceso de redacción³⁸, fue en cambio publicada algunas semanas después. Posteriormente sería traducida “a todas las lenguas y a todos los dialectos hablados por los católicos del universo” para demostrar, “en medio de tanta fragmentación liberalesca” por parte de la sociedad moderna, la capacidad de la iglesia de congregar, bajo la autoridad del pontífice, a los fieles de todas las naciones³⁹.

En la bula se declaraba oficialmente que “la doctrina que sostiene que la beatísima virgen Maria, en el primer instante de su concepción, por gracia singular y privilegio de Dios omnipotente [...] ha sido preservada inmune de toda mancha de pecado original, ha sido revelada por Dios, y por ello se debe creer firme e inviolablemente por todos los fieles”, bajo pena de ser excluido de la comunión católica. El texto no hacía referencia alguna al significado que, recogiendo la sugerencia de Avogadro della Motta, la *Civiltà cattolica* había intentado atribuir a la definición. El pontífice presentaba algún pasaje bíblico que podía respaldar la proclamación; repasaba la tradición de la iglesia en este asun-

³⁵ SARDI, Vincenzo, *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima*, op. cit., I, p. 781.

³⁶ *Ibidem*, I, p. 791.

³⁷ Sobre el proceso de redacción del Sílabo, SANDONI, Luca, (ed.), *Il Sillabo di Pio ix*, Bologna, Clueb, 2012.

³⁸ MARTINA, Giacomo, *Pio ix 1851-1866*, cit., pp. 269-275.

³⁹ PICCIRILLO, C., “Traduzione in tutte le lingue della bolla Ineffabilis”, en *La civiltà cattolica* 17, 4 (1866), pp. 729-737.

to; recordaba la postura favorable de algunos de sus predecesores; reconstruía los pasos dados por él para llegar a esta resolución; y subrayaba en especial, como base de su decisión, la autoridad suprema de la que él mismo se hallaba investido⁴⁰. Solo en la parte final aparecía una referencia, genérica e indirecta, a la relación con el mundo contemporáneo. Después de haber afirmado, con una evidente alusión a los sucesos del 48, que la protección de la Virgen le había salvado a él mismo de tantos peligros, formulaba la “confiada esperanza” de que el nuevo honor a él tributado, contribuyera a “superar todas las dificultades” de la iglesia, haciéndola triunfar sobre los errores con los que se estaba encontrando. Y exhortaba a los fieles a venerar e impetrar a la “madre de Dios, concebida sin pecado original”, para preservar a la iglesia de las desgracias que sobre ella estaban recayendo.

Las coetáneas intervenciones del papa no dejan dudas sin embargo, sobre el hecho de que los peligros y errores a los que hacía referencia, venían constituidos por la reivindicación de autonomía de la sociedad moderna respecto de la dirección eclesiástica. Ya en la alocución consistorial pronunciada al día siguiente de la proclamación del dogma, Pío IX confirmaba el nexo entre Inmaculada Concepción de María y reprobación de cuantos encontraban en la razón humana el camino para autodeterminar sus comportamientos individuales y colectivos⁴¹. Se trataba de una tesis que el Papa habría repetido en otras ocasiones. En particular, como se ha señalado, retornaba a la conclusión de la encíclica que en 1864 promulgó el *Silabo*. En ella, en efecto, Mastai Ferretti delegaba en la piedad de los fieles hacia la Inmaculada el medio por el cual impetrar del cielo la derrota de los errores modernos expuestos por menudo en la lista que acompañaba al texto. La piedad suscitada por el privilegio atribuido a María era así llamada a eliminar aquellos aspectos del mundo moderno y, en particular, las modernas libertades políticas y civiles, que la encíclica condenaba como disgregadoras de la convivencia civil.

El fracaso del proyecto de juntar a la proclamación del dogma la condena de los errores modernos no habría, en definitiva disuadido a Pío IX de reafirmar, aunque fuese en intervenciones que carecían del grado de solemnidad del *Silabo*, la tesis que él tenía ya madurada. Dicha tesis, por otro lado, no había sido ciertamente abandonada después de la publicación de la bula *Ineffabilis Deus*: era, en primer término el periódico quincenal de la Compañía en Italia, el que mantenía viva y desarrollaba la línea asumida por el pontífice. A finales de 1854 el padre Calveti redactaba en efecto un nuevo artículo en el que retomaba

⁴⁰ El texto en *Enchiridion delle encicliche. 2. Gregorio xvi, Pio ix*, op. cit., pp. 972-1007.

⁴¹ La alocución en *La civiltà cattolica* 6, 1 (1855), pp. 97-102. Todavía en la alocución de 25 de septiembre de 1865 en la que condenaba la masonería, el papa encontraba, en la piedad hacia la Inmaculada, el camino para triturar “ecclesiae hostes et errorum monstra”. El texto, *ibidem*, 16, 4 (1865), pp. 129-135.

y ampliaba los temas tratados con anterioridad⁴². El jesuita recordaba que el infernal error del que estaba ensombrecido el mundo moderno, consistía en proclamar la independencia del hombre respecto de la Iglesia. Una tal exigencia de autonomía se manifestaba, a su juicio, en tres planos principales: científico, moral y político. Sobre este último aspecto insistía en que la proclamación del dogma, a la que el Papa había llegado después de siglos en que pueblos, príncipes y obispos la pedían, hacía evidente un hecho: “la voz del pueblo, si bien recta, santa, veraz no puede, no debe hacer la ley, en aquellos casos en que no concuerde con la voluntad que en nombre de Dios la gobierna; en suma, la autoridad legislativa no tiene un sitio en la opinión de la multitud, sino en la razón de los que mandan”. Volvía, así, por otro conducto, la anterior contraposición entre Inmaculada Concepción y autodeterminación de los hombres en lo que hace a la organización de la sociedad. Pero esta vez el acento terminaba por ponerse sobre el supremo poder del Papa. Lo mostraba, por lo demás el otro elemento sobre el que Calvetti insistía.

Remachaba, ciertamente, las tesis ya formuladas: el recordatorio, a través de la proclamación dogmática y la consiguiente nueva forma del culto mariano, de la culpa que ha interpuesto un abismo entre Dios y el hombre significaba enraizar en la población la convicción de la necesidad de la gracia bajo la mediación de la iglesia, para poder llegar a un feliz orden civil de convivencia. Pero ahora añadía una nueva dimensión a esta perspectiva. Por esta vía la Iglesia, como había hecho en el pasado sustituyendo a la decaída civilización antigua por la medieval, volvía a ser el agente de una época grandiosa que el jesuita no vacilaba en presentar como una nueva edad de oro. Los “pueblos de Occidente”, sometiéndose de nuevo “al centro de luz y de virtud ubicado en medio de ellos desde aquel día en el que Pedro fijaba en esta Roma su sede, escogida en razón de un nuevo imperio” habrían rechazado la seducción de la autodeterminación que les llevaba en realidad a la ruina. Se les abría de ese modo el camino para conquistar, gracias a la consecución de una forma de civilización más elevada, también la primacía “sobre las restantes naciones del universo”. Régimen de cristiandad y supremacía mundial de los pueblos católicos se ofrecían aquí como el resultado de la derrota de la modernidad política que se encomendaba a la disposición mariana adoptada por Pío IX.

Como era previsible, las cortes borbónicas -y, en particular, el rey de Nápoles-, que habían insistido en la proclamación del dogma, pusieron en marcha grandes festejos para un evento que realizaba una tradicional petición suya⁴³. Pero en toda Europa se llevaron a cabo ceremonias sobre las que la *Civiltà cattolica* dio puntual noticia en la “Crónica contemporánea”, complaciéndose con

⁴² CALVETTI, Giuseppe “Il domma e la civiltà”, en *La civiltà cattolica* 5, 4 (1854), pp. 481-504.

⁴³ MARTINA, Giacomo, *Pio ix 1851-1866*, op. cit., pp. 282-283. Véase también SARDI, Vincenzo, *La solenne definizione del Dogma dell’Immacolato Concepimento di Maria Santissima*, op. cit., ii, pp. 482-503.

la grandiosa magnificencia que las caracterizaba. En relación con las del reino de los Saboya no dejó de poner en contraste la fastuosa e intensa participación popular en las celebraciones religiosas con la pobreza de la paralela fiesta del estatuto. Una diferencia que, según el autor de la noticia, la ausencia de subvenciones públicas para la realización de las fiestas marianas volvía aún más flagrante. De esta manera el artículo podía concluir con la observación de que los festejos a la Inmaculada constituían una “nobilísima protesta del pueblo piemontés contra aquellos que pretenden representarlo”⁴⁴. En ciertos casos los gobiernos monárquicos se habían adherido a la solemnización del evento contribuyendo también a la difusión por el territorio, sobre todo en los espacios urbanos, de artefactos y monumentos destinados a conmemorar la proclamación del dogma. Por lo demás, el oficio de esta fiesta litúrgica, publicado por el Papa en septiembre de 1863, contenía una específica invocación a la Inmaculada con la finalidad de que, aquellos soberanos que la habían escogido como protectora del reino, obtuvieran la fidelidad y obediencia de sus pueblos así como la sumisión de las naciones que rechazaban la fe cristiana⁴⁵.

Al día siguiente de la proclamación del dogma no estaba ausente una lectura política que la enlazaba con una renovada alianza entre trono y altar. El enfoque propuesto por el padre Calvetti era, sin embargo, diferente, poniendo bajo el signo de la Inmaculada el advenimiento de una nueva edad de oro para una cristiandad occidental que reconociera la guía del Papa. Algunos sectores de la cultura católica se esforzaron en desarrollar y profundizar justamente en esta línea: ya fuera con enunciados y distingos respecto de la concepción del jesuita, al paso dado por Pío IX se le atribuyó un valor político que se remitía, no a la vuelta de las relaciones políticas propias del Antiguo Régimen, como a la formación, como antítesis de la sociedad moderna, de una organización humana dirigida por el pontífice.

Un culto para la lucha contra la modernidad política

Un primer testimonio procede de las formas mediante las cuales Pío IX dirigió el tradicional mecenazgo pontificio hacia las artes para promover representaciones de la Inmaculada. Como es conocido, Mastai Ferretti hizo erigir en la Plaza de España una columna, que inauguró festivamente en 1857⁴⁶. La columna, recuperada de una excavación de las antigüedades romanas, venía coronada por la estatua de la Virgen no solo para subrayar -según una consolidada tradición

⁴⁴ “Cronaca contemporanea” en *La civiltà cattolica* 6, 2(1855), pp. 579-580.

⁴⁵ *Officium proprium Immaculatae Conceptione Beatae Mariae Virginis*, Marietti, Torino 1864.

⁴⁶ CAPITELLI, Giovanna, *Mecenatismo pontificio e borbonico alla vigilia dell'Unità*, Roma, Viviani, 2011, pp. 59-67. Véase también CALIÓ, Tommaso, “Corpi santi e santuari a Roma nella seconda Restaurazione”, en VOLPATO, Antonio (ed.), *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, Roma, Viella, 2008, pp. 305-307.

interpretativa-, la victoria de la Iglesia sobre el paganismo, sino también para mostrar su triunfo sobre el nuevo paganismo de la modernidad anticristiana.

Un testimonio interesante de ello consiste en una serie de alocuciones celebrativas pronunciadas en Roma por Vincenzo Anivitti -profesor de elocuencia en la Universidad urbaniana y aplaudido orador en las academias romanas- el cual, como se recordará, ya en el curso de los años 1840 había singularizado en el estímulo a la producción artística la utilidad social de los debates sobre la Inmaculada⁴⁷. Ahora presentaba la erección de la columna como la primera realización ejemplar del proceso que conducía a la derrota del “siglo incrédulo” nacido de aquellas revoluciones que repetían el acto de rebelión contra Dios realizado por la serpiente en el paraíso terrenal. La intervención papal había, ciertamente, dado impulso a una nueva piedad mariana que, dirigiéndose al corazón de los católicos, les restituía la capacidad de desempeñar el papel intrínsecamente ligado a la presencia del cristianismo en la historia: infundir la civilización dentro de la comunidad humana. El nuevo dispositivo artístico era un acto a un tiempo “religioso y civil”, desde el momento en que immortalizaba en el espacio urbano de la ciudad eterna el comienzo de una “perfecta restauración” marcada por el triunfo de la Iglesia y su jefe, el romano pontífice, sobre una sociedad que se había separado de la religión.

También en otra imponente empresa artística encargada por el pontífice -la decoración al fresco de la estancia de la Inmaculada Concepción en los palacios vaticanos, que fue ejecutada por el pintor anconetano Francesco Podesti después de una reestructuración de la Torre Borgia que aumentaba la superficie de las paredes a decorar⁴⁸- no faltaba una transcripción visual de esta perspectiva. Frente a la pared sobre la cual se hallaba la grandiosa representación del momento en el que Pío IX, iluminado por un rayo de sol, proclamaba el dogma, eran representados los cuatro continentes que rendían homenaje a la Iglesia entronizada. Se trataba de un enfoque sobre el cual el periódico de la Compañía en Italia, incluso después de la prematura desaparición de Calvetti, seguía insistiendo. Por ejemplo, el padre Luigi Parodi, desarrollando en 1855 cierta reflexión posterior sobre la definición dogmática, aseveraba que la recuperación de la devoción mariana -atestiguada por la multiplicación de fiestas en honor a la Inmaculada-, no constituía únicamente la prueba de la vitalidad de una iglesia a la que los enemigos consideraban en vías de extinción⁴⁹. Proporcionaba también una enseñanza que “un político prudente” habría debido extraer. La definición

⁴⁷ Las intervenciones, repartidas entre 1854 y 1858 están recogidas en ANIVITTI, Vincenzo, *Opuscoli vari sull'Immacolato concepimento di Maria Vergine*, Roma, Tipografia della Pace, 1874. Sobre el personaje, la necrológica de BARTOLINI, Agostino, *Elogio di monsignor Vincenzo Anivitti, vescovo di Caristo*, Roma, Tipografia della Pace, 1882.

⁴⁸ DEL RE, N., “Gli affreschi di Francesco Podesti nella sala dell'Immacolata in Vaticano”, en *Pio ix* 17(1988), pp. 79-92.

⁴⁹ PARODI, Luigi., “L'assemblea cattolica e le assemblee eterodosse. Ultimi cenni intorno alla definizione dogmatica dell'immacolata concezione”, en *La civiltà cattolica* 6, 1(1855), pp. 278-293.

papal había sido acogida con plena y gozosa obediencia por los pueblos católicos de la tierra “en el tiempo mismo en que ella [la tierra] se rebela contra toda autoridad y se estremece por todas partes con tantas conjuras y sediciones”. Se ponía de manifiesto así “donde esté la verdadera fuente de las leyes, el verdadero principio de la unidad y felicidad sociales”: en el reconocimiento de una suprema autoridad religiosa sobre la sociedad humana.

Parodi habría dado poco tiempo después a la imprenta, a través de los tipos de la *Civiltà cattolica*, dos pequeños volúmenes –el primero de los cuales la revista se apresuraba a recomendar a sus lectores y del que se hizo, incluso, una traducción al francés- encaminados a alimentar posteriormente aquella piedad que, como destacaba la introducción, la definición dogmática había reavivado en los fieles⁵⁰. Resulta difícil, por cuanto no viene explícitamente declarado en el opúsculo, evitar el advertir un nexo entre la perspectiva política trazada en su artículo precedente y las publicaciones dirigidas a incrementar la devoción de los creyentes. Pero, con vistas a remachar en términos aún más precisos esta orientación, entraba en juego un artículo de Taparelli que inauguraba una serie de contribuciones dedicadas a comentar la firma del concordato entre la Santa Sede y el imperio austriaco, con un ensayo titulado significativamente “El concordato y la Inmaculada”⁵¹.

El emperador Francisco José había demostrado ya su devoción a la Inmaculada, contribuyendo a la inscripción en el tejido urbano de Roma de una muestra monumental en su honor con un ofrecimiento al Papa –que supera a todas las demás por la dignidad del donante y la grandeza de sus dones-, observaba la *Civiltà cattolica*- para la erección de la columna conmemorativa en la plaza de España⁵². El artículo de Taparelli no se limitaba a advertir una relación entre la piedad del soberano y el abandono de las tradicionales políticas josefinas con anterioridad en boga en el imperio. Defendía también que la firma del acuerdo “en la época en que vivimos, no solo tenía algo “de admirable, de portentoso”, sino que constituía un verdadero y propio milagro que había que atribuir “al poder de aquella Virgen que el papado acababa de declarar solemnemente inmaculada”⁵³.

⁵⁰ PARODI, Luigi., *La fede e la devozione a Maria sempre immacolata*, Roma, Tipi della Civiltà cattolica, 1856. La recensión en *La civiltà cattolica* 7, 2 (1856), pp. 538-543. Id., *Novena in preparazione alla festa dell'immacolata concezione della madre di Dio*, Roma, Tipi della Civiltà cattolica, 1857.

⁵¹ TAPARELLI, Luigi, “Il concordato e l'immacolata”, en *La civiltà cattolica* 6, 4 (1855), pp. 538-552.

⁵² “Cronaca contemporanea”, en *La civiltà cattolica* 6, 4 (1855), pp. 695-696.^[1]^[2]

⁵³ La expresión, que reafirma el concepto expresado con anterioridad, se halla en el artículo siguiente: TAPARELLI, Luigi, “Il concordato”, en *La civiltà cattolica* 6, 4 (1855), pp. 630-638, redactado polemizando con los periódicos que se habían mofado de la interpretación milagrosa proporcionada por el jesuita.

El honor tributado a María por la decisión pontificia había producido, a su juicio, una intervención divina que marcaba una inversión en las tendencias en curso en la historia contemporánea. De hecho, mientras los tiempos modernos se habían orientado a reivindicar “la independencia del orden político respecto del religioso”, dicho pacto no solo rechazaba la separación del Estado de la iglesia, sino que reconocía a la religión católica “derechos y prerrogativas por mandato divino interpretado por la Iglesia”. El concordato afirmaba, en resúmenes cuentas, la suprema autoridad del papado sobre el régimen político del estado, hasta el punto de que el jesuita podía responder “¡Sí señores!” a todos aquellos que se hubieran apresurado a observar, escandalizados, que había “el emperador caído bajo el yugo de la teocracia”.

La interpretación del jesuita no estaba desprovista de fundamento. El primer artículo del concordato, admitiendo que la religión católica habría sido conservada en el imperio “intacta [...] con aquellos derechos y prerrogativas de los que debe disfrutar por mandato de Dios y por las sanciones canónicas”, parecía de hecho asegurar una primacía del derecho canónico y, por tanto, de la autoridad eclesiástica sobre el ordenamiento estatal⁵⁴. Por supuesto, la esperanza de que el concordato fuera la señal de una mutación en el proceso de secularización que estaba en curso en la sociedad contemporánea se habría revelado como infundada: el desenvolvimiento de la historia en los años sucesivos no habría surtido de elementos en apoyo de la tesis de que, merced a la definición del dogma mariano se ponía en marcha una reconstrucción general de la sociedad cristiana de la que el acuerdo alcanzado con Austria era la primera manifestación. De todas formas, la línea encaminada a vincular piedad a la Inmaculada e inversión de tendencia en los procesos en curso en el mundo contemporáneo, no desaparecía⁵⁵.

Una contribución a su mantenimiento habría procedido de una nueva y célebre mariofanía: entre febrero y julio de 1858, en la gruta de Massabielles, cerca de Lourdes, una chiquilla de 14 años, Bernadette Soubirous, declaró haber asistido a dieciocho apariciones de la Señora. Entre las pocas palabras que, según la vidente, María pronunció estaba la frase: “Yo soy la Inmaculada Concepción”. La cultura católica interpretó dichas apariciones como la confirmación sobrenatural de la declaración dogmática de cuatro años antes. Por lo demás, Bernadette, en una carta suya a Pío IX atribuía justamente dicho significado a sus visiones⁵⁶. De lo ocurrido en Lourdes, también por la encendida confrontación que bien pronto se materializó en lo que respecta a la verdad del milagro, surgió en el mundo católico un incremento suplementario de la piedad hacia la Inmaculada. En este contexto reapareció su derivación política. Un

⁵⁴ *Enchiridion dei concordati*, Bologna EDB, 2003, p. 231.

⁵⁵ ZANELLI D., “I trionfi della dogmatica definizione dell’Immacolato Concepimento di Maria Vergine”, en *La Vergine* 1(1864), pp. 164-166, 171-173, 180-182.

⁵⁶ BOUFLET, Joachim; BOUTRY, Philippe, *Un segno nel cielo*, op. cit., pp. 171-179. 

ejemplo de ello se puede colegir en la posición asumida por Pío IX con ocasión de la inminencia de la Segunda Guerra de la Independencia.

Para la ocasión, Pío IX promulgó en efecto la encíclica *Cum sancta mater* en la que exhortaba al clero y fieles de todo el mundo a rezar para que no se quebrantara la paz entre los pueblos católicos⁵⁷. Los actos de piedad, que solici-taba organizar a los obispos con un particular celo, debían estar dirigidos a “la inmaculada y santísima Madre de Dios”. Para favorecer su práctica, Mastai Ferretti no escatimaba el reparto de abundantes indulgencias. No existían datos concretos acerca de los resultados que el Papa se prometía de esta promoción de la devoción a la Inmaculada, pero se trataba de una evidente reactivación del enfoque que la *Civiltà cattolica* había perfilado en el editorial con el que inauguraba el año 1855⁵⁸. Haciendo una reseña de la intranquila situación internacional, el artículo ligaba culto a la Inmaculada, paz y restauración del régimen de cristiandad: del honor tributado a María se esperaba una intervención divina sobre el proceso histórico que, provocando la subordinación de los Estados a la dirección pontificia, habría derrotado definitivamente las exigencias subversivas de autodeterminación de los pueblos que la Santa Alianza de 1815 no habría conseguido, justamente porque careció de la guía papal, abatir.

El resultado de los acontecimientos bélicos que conducían a la proclamación del reino de Italia parecía hacer desvanecerse la convicción de que, gracias al dogma, se habría abierto la feliz época de la restauración de una sociedad cristiana bajo la dirección eclesiástica. Como el propio pontífice habría amargamente comprobado en su alocución *Iamdudum cernimus* de marzo de 1861, los partidarios “de la moderna, como la denominan, civilización”, no solo habían sustraído a la Iglesia su independencia territorial, privándole al pontífice de la libertad indispensable para el ejercicio de su ministerio, sino que difundían principios -la libertad religiosa, la igualdad jurídica de los ciudadanos, la libertad de expresión del pensamiento, la soberanía popular- que aspiraban a erradicar de la sociedad civil “todo principio de autoridad, todo freno proveniente de la religión, toda regla de derecho y de justicia”⁵⁹. En este nuevo texto, el periódico quincenal de la Compañía, abandonaba la esperanza de un cambio histórico esperado milagrosamente de la Inmaculada”. Se dirigía más bien a mostrar la vanidad de la ciencia moderna, considerada incapaz de explicar los sucesos maravillosos que ocurrían repetidamente en la gruta de Massabielle⁶⁰. Pero no por ello la publicación renunciaba a fomentar en la opinión pública, por medio de la prensa y la predicación, la tesis inicial según la cual la nueva forma del

⁵⁷ *Enchiridion delle encicliche*. 2. Gregorio xvi, Pío ix, op. cit., pp. 418-423.

⁵⁸ “Il MDCCCLV”, en *La civiltà cattolica* 6, 1(1855), pp. 5-17.

⁵⁹ Pío ix, “Allocuzione nel concistoro segreto del 18 marzo 1861”, en *La civiltà cattolica* 12, 2 (1861), pp. 5-17.

⁶⁰ MOLZA, U., “Il miracolo di Nostra Signora”, en *La civiltà cattolica* 23, 3 (1872), pp. 641-657. Sobre la cuestión véase: DI MARCO, Alessandro, *Lourdes. Storie di miracoli*, Firenze, Firenze University Press, 2017.

culto mariano se contraponía a la sociedad moderna y favorecía la vuelta a la sociedad cristiana.

Un ejemplo proviene de la colección de sermones que Gaetano Alimonda –un sacerdote genovés que gozaba en aquel tiempo de considerable fama como orador sagrado y que con posterioridad habría llegado a obispo, primero de Albenga y, por ello, de Turín– publicó con el título de *Il dogma dell’Immacolata. Ragionamenti*⁶¹. Ya con motivo de su primera edición, en 1856, Carlo Curci había reseñado el libro en términos bastante favorables en la *Civiltà cattolica*. Después de haber recordado el contenido del artículo del padre Calvetti, observaba que “ninguno respondió hasta aquí tan directa y plenamente a aquel concepto de las *Concordancias sociales* como lo hacen los *Ragionamenti*”. El volumen habría encontrado un cierto éxito de público, alcanzando, en 1886 la cuarta edición. Cualquiera de sus razonamientos singulares merecería de un análisis específico, pero en este caso es suficiente con detenerse en la introducción, que aporta el criterio que preside el desarrollo completo.

Alimonda se proponía desarrollar sus tesis, presentando el dogma “como un principio de restauración pública”⁶². En efecto, todos los sectores de la vida colectiva contemporánea: la filosofía, la moral, la economía, la administración de justicia, la política (donde “no se reconoce como viniendo de lo alto, sino de lo terrenal la fuente eterna del poder y el principio de la autoridad”), se hallaban atravesados por una diabólica voluntad de autonomía respecto de la ley cristiana. Los desastres a los que esta corriente había llevado estaban ante los ojos de todos. El remedio consistía en el poner de nuevo como fundamento de las instituciones sociales el pilar que se había apartado, o lo que es lo mismo, la persuasión de que los hombres “no son íntegros y buenos por sí mismos, sino corrompidos por la culpa y miserables y enfermos por la naturaleza contaminada”. Para esto servía de forma admirable la proclamación del dogma que, justo en el momento en el que una revolución satánica agredía al papado, convertía “en materia de fe el que los demás hombres, todos, con la excepción de la virgen, fueron concebidos en la pérdida del favor divino y en la infelicidad de la tierra”. Una vez interiorizada esta verdad, el hombre se habría convencido de que no estaba en disposición, con sus solas fuerzas naturales, de restaurar la sociedad, y habría recurrido a la guía de la iglesia y de la autoridad eclesiástica para recuperar “la paz en el mundo [...] y la felicidad”.

La reseña de Curci hacía notar que el lenguaje de Alimonda era bastante elevado por lo que, como las predicaciones concretamente pronunciadas se adaptaron probablemente al nivel cultural del auditorio, no todos los oyentes habrían podido comprender del todo sus argumentaciones. Del volumen brotaba sin embargo una inequívoca identificación de la serpiente a la que la Inmacula-

⁶¹ CURCI, Carlo, “Rivista della stampa italiana”, en *La civiltà cattolica* 8, 2(1857), pp. 185-192.

⁶² ALIMONDA, Gaetano, *Il dogma dell’Immacolata. Ragionamenti*, Torino, Tipografia Salesiana, 1886, pp. 10-13.

da aplastaba la cabeza, con la “revolución” que veía en la expulsión del papa de Roma el primer paso para llegar a una descristianización de la sociedad⁶³. Algunos estudios han mostrado que esta referencia está difundida en las orientaciones propuestas por el clero al mundo católico⁶⁴. Obviamente serían necesarios estudios analíticos sobre fuentes de no fácil localización, para captar la recepción efectiva de este enfoque, aunque sí que se puede poner de manifiesto un dato.

La tratadística eclesiástica en torno a la correcta iconografía de la Inmaculada -que halló su consagración en un volumen publicado por el obispo de Brujas, Jean Baptiste Malou, en 1856- prescribía que cualquier representación visual incluyera siempre una serpiente, de formas repugnantes, sobre cuya cabeza María ponía su pie victorioso⁶⁵. No se necesitaba, pues, una particular acción pedagógica en apoyo de una politización de la devoción. Una predicación que, más allá de sofisticados racionamientos, insistía en la ecuación entre serpiente y “revolución” permitía a todos, caso de verse sustentada en representaciones adecuadas, una interpretación política inmediata de la Inmaculada. Frente a las imágenes que a partir de mediados de los años 1850 fueron ampliamente difundidas entre los fieles, y poblaron los espacios sagrados y civiles de la península, incluso los católicos más simples y rústicos no debían experimentar dificultades para asumir la convicción de la antítesis entre la Inmaculada y la sociedad moderna.

Esta línea encontró un desarrollo ulterior en el momento en el que se hizo evidente a la autoridad eclesiástica que, para combatir a la sociedad moderna, no bastaba con atribuir a los cultos un significado político, sino que se precisaba movilizar al laicado católico. Un ejemplo lo tenemos en los discursos pronunciados en Roma en la iglesia del Gesù durante el triduo de preparación de la Sociedad principal romana para la tutela de los intereses católicos en la fiesta de la Inmaculada, bajo cuyo patrocinio se había colocado, desde el ocho de diciembre de 1873. Todos los oradores, y en particular, el jesuita Ludovico Ferrara, que inició el ciclo, defendieron la necesidad y urgencia del compromiso social del laicado, en tanto que “miembro primordial, sometido al mando del jefe que es el romano pontífice”, del cuerpo místico de la Iglesia⁶⁶. En la base de

⁶³ Ibídem, pp. 387-340.

⁶⁴ STELLA, Pietro, “L’organizzazione del sacro in Italia: l’Auxilium christianorum di Spoleto tra religiosità e politica (1862-1881)”, en CAVALCANTI, Elena (ed.), *Studi sull’episcopato Pecci a Perugia (1846-1878)*, Napoli 1986, pp. 337-362; CAMAIANI, Pier Giorgio, “Il diavolo, Roma e la rivoluzione”, en *Rivista di storia e letteratura religiosa* 8 (1972), pp. 485-516.

⁶⁵ MALOU, Jean Baptiste, *Iconographie de l’Immaculée conception de la très-sainte Vierge Marie*, Bruxelles, Goemaere, 1856, pp. 78-87.

⁶⁶ *Discorsi recitati nella ven. chiesa del Gesù in Roma, nel 5,6,7 dicembre 1872 pel triduo in preparazione alla festa della ss. Vergine immacolata principale protettrice della società primaria romana per gl’interessi cattolici*, Roma, Befani, 1873. Los discursos habían sido anteriormente publicados en el periódico *La voce della verità*.

este enfoque estaba la convicción de que la situación del mundo contemporáneo había llegado a un punto en el que el fiel no podía ya contentarse con pensar solamente en su salvación personal. Él vivía en la civilización moderna que, habiendo cedido a los asaltos del infierno, “soberbia por sus luces, sus progresos, sus conquistas, confiada en sus solas fuerzas, que cree llegadas a la independencia de la madurez, se divorció de Dios, de Cristo, de la Iglesia, del sacerdocio”. La colectividad, por tanto, había separado “el báculo y la espada que anteriormente se estrechaban en un lazo amistoso y procedían en armonía al bien de la cosa pública”.

En esta situación, para reconstruir una sociedad cristiana, no bastaban los esfuerzos de los sacerdotes, disminuidos en número y sobrecargados por las atenciones de su ministerio”, en un “mundo que todo lo desea laico” la Iglesia debe lanzar “en medio de las filas enemigas, a las falanges seculares las cuales, sin desertar de las asambleas terrenales”, sino penetrando en cada pliegue de la vida colectiva existente y, en particular, llegando al control de la opinión pública que “hoy gobierna a la sociedad”, habrían sabido llevar de nuevo a sus contemporáneos a la obediencia a la Iglesia. El alimento espiritual más fuerte para el despliegue de esta actividad era reconducido justamente desde la devoción a la Inmaculada. El reconocimiento de que todo esfuerzo satánico era aplastado por su pie convertía a “la magnánima Mujer” en una referencia indispensable para el compromiso de los laicos en el triunfo de la Iglesia porque, “casi como una guerrera armada en el campo, recorre las regiones católicas de Europa y enciende en los corazones de los creyentes la fe y la piedad, reaviva el valor en las luchas, suscita el entusiasmo hacia la cátedra de Pedro”. Bajo esta óptica la devoción a la Inmaculada se volverá un alimento fundamental, aunque no exclusivo, de aquella espiritualidad intransigente que anima al movimiento católico dirigido en los últimos decenios del Ochocientos a reconducir a la sociedad a la subordinación a la autoridad eclesiástica.

En 1903, con motivo del quincuagésimo aniversario de la proclamación del dogma, Pío X, con la encíclica *Ad diem illum*, habría hecho el balance de la iniciativa propulsada por Mastai Ferretti⁶⁷. Sarto recordaba nítidamente el vínculo que se había entonces percibido entre Inmaculada Concepción y sociedad moderna: la sanción doctrinal de que todos los hombres, con la excepción de María, nacían con el pecado original, dejaba sin base las pretensiones de autodeterminación del hombre moderno y establecía el reconocimiento en beneficio de la Iglesia, por lo tocante a la religión como a la estructura de la sociedad, de “un poder al cual no debe plegarse solamente la voluntad, sino también el espíritu”. Observando con todo que según “muchos”, las esperanzas suscita-

⁶⁷ *Enchiridion delle encicliche. 4. Pio x, Benedetto xv. 1903-1922*, Bologna, EDB, 1998, pp. 40-69. El tema de la contraposición entre la Inmaculada y mundo moderno era retomado en el comentario a la encíclica de MARII, G., “Pel giubileo dell’Immacolata”, en *La civiltà cattolica* 55, 4 (1904), pp. 527-544.

das medio siglo antes se habían disipado, afirmaba que no se podían ciertamente olvidar “los tesoros de gracia que durante todo este tiempo Dios ha vertido en su Iglesia [...] para combatir la actual incredulidad humana”. En realidad, el balance que el Papa trazaba no parecía particularmente rico: recordaba de hecho la declaración de la infalibilidad pontificia en el concilio Vaticano I, el ensanchamiento de la devoción hacia el Papa, las apariciones en Lourdes. Con respecto al núcleo central de la relación entre Iglesia y modernidad, Pío X se limitaba a afirmar que, según una ley de la Providencia, “los males extremos no están nunca alejados de la próxima liberación”. Era en el fondo el reconocimiento de que, a pesar de la identificación, hecha por Mastai Ferretti, del remedio para la desviación de la modernidad, en el culto a la Inmaculada, el hombre moderno no había abandonado -sino que, en todo caso, había profundizado en ella-, la reivindicación de autonomía en cuanto a organizar las instituciones de la vida colectiva.

“Oración, acción, sacrificio”.
En los orígenes de la espiritualidad
de la *Società della Gioventù cattolica italiana*

Maria Paiano (Università degli Studi di Firenze)

Entre 1867 y 1868 nació en Bolonia la Sociedad de la Juventud católica que solo después de la caída del poder temporal del Papa, en los años 1870 y 1871, tomó de forma duradera el nombre de Sociedad de la Juventud católica italiana¹. Su fundación tenía lugar en un momento muy delicado en las relaciones entre el joven Reino de Italia y los católicos residentes en su territorio. Como se sabe, la formación del primero, incorporando las legaciones pontificias de la Romaña, de las Marcas y de la Umbria y quedando reducidos solamente al Lazio los territorios del Papa, había abierto, desde el comienzo, un contencioso con este último: tanto más cuanto que el nuevo Estado, a pesar del acuerdo con Francia de septiembre de 1864 y el traslado de la capital a Florencia al año siguiente, no renunció a conquistar Roma, haciéndose con ella en 1870.

Estos sucesos, junto con la política eclesiástica de impronta laicista y jurisdiccionalista del Estado italiano y el rechazo de Pío IX en cuanto a reconocer a este último determinaron la movilización en su contra de los católicos más alineados con el pontífice. De acuerdo con la cultura católica contrarrevolucionaria que la historiografía ha definido como “intransigente”, dichos católicos estaban convencidos de

¹ Hasta dichas fechas, en la documentación relativa al nacimiento y primeros años de la asociación aparece normalmente el nombre de “Società della Gioventù cattolica”: véase Archivio generale dell’arcidiocesi di Bologna, Archivi Acquaderni (en lo sucesivo, AGAB, ArchAcqu) legajo 40, docs. 1-424. También su boletín, que inicia su publicación a partir de 1869, llevó como título primero el de *L’Eco della Gioventù cattolica*, cambiando al de *L’Eco della Gioventù cattolica italiana* desde enero de 1871 en la versión en formato grande, y enero de 1873 para la de formato reducido. Pero incluso en esta última los documentos de la asociación vienen referidos a la Sociedad de la Juventud católica italiana: cfr. “Actas de la Sociedad católica italiana”, en *L’Eco della Gioventù cattolica*, 1-2 (enero-febrero 1871), cc. [columnas] 10-13. Se ha detectado, por otra parte como, de marzo a noviembre de 1869 *L’Eco* llevó como subtítulo el de *Periodico pei giovani italiani* en tanto que desde diciembre de dicho año dejan de figurar subtítulos. Tales oscilaciones parecen atestiguar que los primeros dirigentes se plantearon el problema de explicitar la caracterización en sentido nacional de la asociación, decidiendo asumirla sin duda solo después de la caída definitiva del poder temporal del papa.

que la libertad de la Iglesia requería el mantenimiento del poder temporal del Papa y que la sociedad y el Estado tuvieran forzosamente que basarse sobre la verdadera religión, la católica, atribuyéndola un estatuto privilegiado².

Raras veces la movilización católica contra el Estado italiano se tradujo en una modalidad armada, circunscrita, por lo demás hasta 1870, al enganche voluntario en el ejército pontificio y entre los zuavos en defensa del territorio que le quedaba al Papa³. La historiografía ha subrayado como bajo el pontificado de Pío IX dicha movilización se desplegó preferentemente en una multiplicidad de direcciones en los planos simbólico y del culto: la confirmación de fenómenos extraordinarios (tales como apariciones y milagros), en contraste con la “incredulidad” y asociados a mensajes de condena del Estado italiano, de predicciones de su caída y de garantías sobre la protección divina al mismo⁴; la revalorización de ceremonias religiosas con gran asistencia de fieles, como demostración de la consistencia y presencia católica en el país y de la dimensión pública de su fe⁵; la intensa promoción de la devoción al Papa por medio del óbolo de San Pedro y la construcción de su imagen como “mártir”⁶; el relanzamiento, en un plano más general, del culto a los mártires cristianos, brindados como modelos de plena disponibilidad al sacrificio de la vida por la fe, cuya imitación más fidedigna en el tiempo presente vino plasmada en los caídos en la batalla de Castelfidardo de 18 de septiembre de 1860 y, más tarde, también en los de Mentana, de 3 de noviembre de 1867⁷.

La devoción al Papa y la referencia a los “mártires” de Castelfidardo cobraron una particular importancia en la espiritualidad de la Sociedad de la Juventud católica, el perfil de cuyos socios se calcó sobre el del *Miles Christi*: una especie de cru-

² Sobre los orígenes y articulaciones adoptadas por esta cultura entre el Ochocientos y el Novecientos se remite a los trabajos clásicos de MICCOLI, Giovanni, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Genova, Marietti, 1985, y MENOZZI, Daniele, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993.

³ GUENEL, Jean, *La première guerre du Pape. Les zouaves pontificaux aux secours du Saint-Siège (1860-1870)*, Rennes, PUR, 1998.

⁴ STELLA, Pietro, “L’organizzazione del sacro in Italia: l’«Auxilium christianorum» di Spoleto tra religiosità e politica (1862-1881)” en CAVALCANTI, Elena, (ed.), *Studi sull’episcopato Pecci a Perugia (1846-1878)*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1986, pp. 337-359.

⁵ PAIANO, Maria, “Religione e politica nel Risorgimento. Le devozioni al tempo di Pio IX”, en *Contemporanea*, 19 (2016), pp. 510-535, ivi 524-530.

⁶ ZAMBARBIERI, Annibale, “La devozione al papa”, in GUERRIERO, Enzo, ZAMBARBIERI, Annibale (eds.), *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, vol. XXII de la *Storia della Chiesa*, Paoline 1990, pp. 9-81; RUSCONI, Roberto, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma, Viella, 2010, pp. 317-364.

⁷ CALIÒ, Tommaso, “Santità antiunitaria nella Roma di Pio IX”, en CALIÒ, Tommaso, MENOZZI, Daniele (eds.), *L’Italia e i Santi. Agiografie, riti e devozioni nella costruzione dell’identità nazionale*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Treccani, 2017, pp. 305-373, ivi 305-331; Id., “Corpi santi e santuari nella Roma della seconda Restaurazione”, en VOLPATO, Antonio (ed.), *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, Roma, Viella 2008, pp. 305-373, ivi 305-331

zado moderno, presto a dar su vida por la causa del pontífice y de la Iglesia⁸. Su actividad se desarrolló, no obstante, en el plano de la legalidad, tal y como estaba previsto en su programa que especificaba como instrumentos del compromiso de los asociados al servicio del pontífice y la Iglesia “todas las armas concedidas por la fe y por la ley”⁹. El programa mismo giraba en torno a tres consignas: “oración, acción, sacrificio”. De entre ellas, la primera revestía una importancia capital en la definición del horizonte global de la labor de la Sociedad

La redacción de este documento ha permanecido hasta ahora en los aledaños de la atención de los estudiosos del movimiento católico al igual que, más en general, la gestación de la asociación. Tampoco el momento efectivo de la puesta en marcha del primero y del nacimiento de la segunda se encuentra bien definidos. Con frecuencia se ha citado el 29 de junio de 1867 como la fecha en la cual los socios fundadores suscribieron el programa¹⁰, y la del 18 de septiembre de 1867 como la del nacimiento oficial de la Sociedad¹¹. Las dos coinciden con conmemoraciones de alto valor simbólico. La primera, el decimoctavo centenario de la festividad del martirio de los santos Pedro y Pablo, fue celebrada en Roma con una particular solemnidad para destacar, en referencia sobre todo a la primera de ellas, la devoción al pontífice de los católicos de todo el mundo¹². La segunda, el séptimo aniversario de la batalla de Castelfidardo, se ubica en el contexto de la reanudación de los ataques de los garibaldinos al estado pontificio: como veremos, los jóvenes católicos se sintieron por ello requeridos a un reforzamiento de la asociación del culto a sus caídos con el del pontífice y, por consiguiente, de la movilización en defensa de este último hasta llegar incluso al sacrificio de la vida¹³.

El cruce entre las primeras publicaciones y algunos documentos relativos a la fase constitutiva de la asociación pone de manifiesto como la atribución de aquellas fechas a su nacimiento y/o a la puesta en ejecución de su programa no solamente no es unívoca en las fuentes sino que no se corresponde en ambos casos con la cronología documentable de estos primeros momentos. El uso de dichas fechas simbólicas parece más bien retrotraerse al intento de los fundado-

⁸ PIVA, Francesco, *Uccidere senza odio. Pedagogia di guerra nella storia della Gioventù cattolica italiana (1968-1943)*, Milano, Franco Angeli Editore, 2015, pp. 17-22.

⁹ I PROMOTORI, “Società della Gioventù cattolica. Preghiera, azione, sacrificio”, en *Il Giardinetto di Maria*, 6 (1868), cc. 23-26, ivi 25.

¹⁰ Por ejemplo FABRINI, Natale, *Il conte Giovanni Acquaderni*, Roma, Stella Mattutina, 1945, p. 55; cfr. ZAMBARBIERI, Annibale, “Radici e sviluppi iniziali del movimento cattolico”, en Alberto MELLONI (ed.), *Cristiani d’Italia*, cit., pp. 1081-1093, ivi 1084. En torno a los orígenes y primeros años de vida de la Sociedad de la Juventud católica, prestando atención también a los aspectos de su espiritualidad, cfr. AGNES, Mario, “I motivi che caratterizzarono la società della Gioventù Cattolica dal 1867 al 1874”, en *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, vol. 1, Padova, Antenore, 1969, pp. 215-248; PIVA, Francesco, *Uccidere senza odio*, pp. 17-24.

¹¹ Por ejemplo, FONZI, Fausto, “Giovanni Acquaderni”, en *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Treccani, 1960, pp. 160-162, ivi 161.

¹² CALIÒ, T., “Santità antiunitaria ...”, p. 245; RUSCONI, Roberto, *Santo Padre ...*, p. 349.

¹³ V. *infra*.

res de construirse una memoria sobre su propio origen que no hiciera evidente de un modo inmediato su perfil identitario. Pero su duplicidad parece también poner de relieve la presencia, entre los fundadores mismos, de dos orientaciones distintas en relación no a los objetivos (la defensa del Papa y de la Iglesia), sino al orden de prioridades en cuanto a los medios (identificados desde el comienzo en la plegaria, la acción y el sacrificio).

El presente trabajo se propone demostrar, por medio de la reconstrucción de algunos episodios de la gestación de la sociedad y de la redacción de su programa, cómo el perfil de la Sociedad dibujado en el texto definitivo del último fue el resultado de opciones no adoptadas que parecieron imponerse solamente con la entrada en el grupo de los fundadores de Giovanni Acquaderni¹⁴.

Acción y sacrificio en el borrador de programa del verano de 1867

En los primeros meses de 1868 el conde Alfonso Malvezzi Campeggi, uno de los primeros fundadores de la Sociedad de la Juventud católica y futuro vicepresidente de la misma¹⁵, redactaba un informe titulado *Notizie sulle Origini della "Società della Gioventù Cattolica"*. Referencias contenidas en el propio documento llevan a pensar que no se trató de una iniciativa espontánea, sino de una "misión" que le fue confiada por los otros miembros del recién nacido Consejo superior de la asociación con cuya instauración, el 17 de enero de aquel año, concluía el escrito¹⁶. La finalidad de esta reconstrucción se concretaba en la intención de transmitir a los nuevos socios una memoria sobre los orígenes de la asociación con unos claros propósitos apologeticos y pedagógicos. Con ella se habría pretendido volver a los jóvenes conscientes "de cómo Dios haya querido que nazca esta obra para gloria suya y mayor provecho nuestro" y, por tanto, de su predestinación de cara a asumir un papel importante en la promoción de la "causa católica" a la que se pensaba que debería sentirse obligado "todo joven que ame sinceramente la gloria de Dios, de la iglesia y de la patria"¹⁷.

Con todo, dentro de esta lectura apologetica del proceso de conjunto que había abocado al nacimiento de la Sociedad, el conde afirmaba querer limitarse

¹⁴ Sobre él cfr. FABRINI, Natale, *Il conte Giovanni Acquaderni ...* y Fausto FONZI, *Giovanni Acquaderni ...*

¹⁵ MAZZONIS, Filippo, "Alfonso Malvezzi Campeggi", en TRANIELLO, Francesco, CAMPANINI, Giorgio, (eds.), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, volume III/2, *Le figure rappresentative*, Casale Monferrato, Marietti 1984, pp. 495-496; FIORENTINO, Carlo M., "Alfonso Malvezzi Campeggi", en *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 68, Istituto dell'Enciclopedia italiana Treccani, Roma 2007, pp. 345-347.

¹⁶ AGAB, ArchAcqu, Legajo 40, carpeta *Società della Gioventù cattolica italiana. Circolo San Petronio*, Bologna, 1869, documento 68, MALVEZZI, Alfonso, *Notizie sulle Origini della "Società della Gioventù Cattolica"*, 12 páginas manuscritas, pp. 1 e 12. Una versión del informe se ha publicado en *Gioventù italiana*, 32 (1943), pp. 1-4.

¹⁷ *Ibid.*, p. 1.

a una “sencillísima exposición de los hechos”¹⁸. Atribuía el “primer impulso” del “proyecto de la Sociedad de la Juventud católica” a un grupo de “jóvenes entusiastas” de Viterbo –pequeña ciudad que pertenecía todavía al Estado pontificio– que contaba entre sus exponentes más prestigiosos al conde Mario Fani¹⁹. En el relato del aristócrata boloñés éste, en mayo de 1867, se desplazó a la ciudad felsinea²⁰ para proponerle a él y a Alfonso Rubbiani²¹ la constitución de una asociación de jóvenes que, “además de mostrarse francamente católicos en todos sus actos”, se sintieran orgullosos “de llevar en alto el impoluto estandarte de su religión, sosteniendo los sagrados derechos de la Iglesia y del papado”²². Aceptada la propuesta por los boloñeses y vuelto Fani a Viterbo, de ahí se siguió, cuenta Malvezzi, “una correspondencia animada y frecuentísima”, para “establecer las bases” sobre las cuales sustentar la sociedad proyectada²³.

Del relato de Malvezzi se infiere que los jóvenes no tenían las ideas claras sobre como materializar concretamente el objetivo general que se habían fijado. Las primeras iniciativas estuvieron inspiradas en algunas tradicionales celebraciones religiosas ciudadanas, para las que trataron de solicitar la participación de los católicos boloñeses y conferirles una particular solemnidad: la bajada anual a la ciudad, a finales de mayo, de la imagen de la Madonna de San Lucas desde el santuario de la cercana colina de la Guardia, hasta la catedral, puesta bajo la advocación de San Pedro; o la fiesta de este último, a finales de junio, siendo aquel año especialmente importante porque se festejaba el centenario del martirio del santo. En la descripción del conde, la movilización de los jóvenes católicos se presentaba como dirigida principalmente a dar visibilidad a la fe católica, demostrando públicamente la vitalidad y firmeza de sus creyentes, y contraponiéndose a la cultura laica que defendía que aquella debía consistir únicamente en un hecho privado.

Haciendo referencia a la procesión de la Madonna de San Lucas, Malvezzi afirmaba que mientras “en el pasado era festejada con la máxima pompa, venía

¹⁸ *Ibid.*, p. 2

¹⁹ TRAMONTIN, Silvio, “Mario Fani”, en TRANIELLO, Francesco, CAMPANINI, Giorgio, (eds.), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, vol. II, *I protagonisti*, Casale Monferrato, Marietti, 1982, pp. 193-196; MAGGI, Gianfranco, “Mario Fani”, en *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 44, Roma, Istituto dell’Enciclopedia italiana Treccani, 1994, pp. 587-589.

²⁰ Proviene de Felsina, la palabra latina usada para designar a Bolonia (nota del traductor).

²¹ La figura de Alfonso Rubbiani, conocido principalmente como restaurador del patrimonio arquitectónico, ha sido poco estudiada con relación a su participación en el movimiento católico. Para un perfil biográfico suyo de carácter general cfr. MONARI, Paola, *Alfonso Rubbiani. Appunti d’archivio*, en *Giornate di studio su Alfonso Rubbiani, 22 ottobre e 28 novembre 2013*, Bologna, Bononia University Press, 2015, pp. 179-197. En referencia a su participación en el movimiento católico (pero no en la Sociedad de la Juventud católica) véase asimismo ALBERTAZZI, Alessandro, “Alfonso Rubbiani”, en TRANIELLO, Francesco, CAMPANINI, Giorgio (eds.), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, volume III/2, *Le figure rappresentative*, Casale Monferrato, Marietti 1984, pp. 751-752.

²² MALVEZZI, Alfonso, *Notizie sulle Origini della “Società della Gioventù Cattolica”...*, pp. 2-3.

²³ *Ibid.*, p. 3.

paulatinamente decayendo de su decoro original, por culpa de los tristísimos tiempos”. Por ello decía haberse comprometido, en unión a sus camaradas, “a que gran parte de los católicos acudiera a la procesión del *Miércoles*, esto es, cuando la imagen de la Gran Virgen es transportada desde la catedral metropolitana a la Plaza Mayor donde imparte su bendición a la rebosante multitud de personas de toda condición”.

Por lo que atañe a la fiesta de San Pedro que, haciendo en este caso referencia a sus celebraciones romanas, describía como “una de las solemnidades más imponentes que haya visto el Cristianismo”, Malvezzi contaba que aquellos a los que calificaba ya como “los jóvenes de la Asociación”, no pudiendo “participar en estas fiestas que alegraban al centro de nuestra Religión católica” pero, por otro lado, “deseando tomar parte en aquel júbilo que cada cual experimentaba en honrar al Príncipe de los Apóstoles, S. Pedro”, pensaron en unirse espiritualmente a las celebraciones romanas, buscando conferir “una solemnidad del todo nueva y extraordinaria” a la “Fiesta que cada año tiene lugar en nuestra iglesia Metropolitana, justamente a él dedicada”²⁴. En el comentario sobre el éxito de esta iniciativa se capta el disputado significado que se le atribuía. Después de haber descrito la suntuosidad de la función dedicada al santo en el día de su fiesta y el espectáculo del “pueblo apiñado en las vastas naves” de la catedral, y tras haber subrayado el éxito de la suscripción abierta para financiar los festejos, afirmaba que “de ese modo los Católicos se complacieron en mostrar que Bolonia se vanagloria de su fe y no teme las burlas de los malvados”²⁵. Con todo, Malvezzi no mencionaba otras iniciativas que, en referencia a esa misma solemnidad, algunos futuros socios estaban promoviendo en Bolonia. En efecto, ya en el mes de enero de 1867 el semanario “Il Giardinetto di Maria”, dirigido por Acquaderni, había dado publicidad a la propuesta del conde modenés Claudio Boschetti, promovida desde el diario intransigente “L’Unità Cattolica”, de abrir una colecta extraordinaria entre los “católicos italianos”, del óbolo de San Pedro con vistas al centenario del martirio de los santos Pedro y Pablo²⁶. Malvezzi sin embargo no hacía ninguna referencia a ella al tiempo que destacaba como, junto a sus camaradas se sintió animado por el éxito de las iniciativas realizadas en su compañía de avanzar en el proyecto de asociación esbozando en agosto un programa y un reglamento²⁷. Estos textos le fueron enviados a Mario Fani por Alfonso Rubbiani quien, aparte de alegrarse por la actividad desarrollada ya en Viterbo²⁸ recordaba la proximidad del aniversario de la batalla de Castelfidardo a la que definía como “un hecho glorioso” en el cual el núcleo boloñés se proponía situar las razones más profundas de la creación de la nueva Sociedad. Definía a

²⁴ *Ibid.*, pp. 5-6.

²⁵ *Ibid.*, p. 7.

²⁶ *Bella proposta dell’Unità cattolica pel XVIII Centenario dei SS. Pietro e Paolo*, en «Il Giardinetto di Maria», V, (1867/5), cc. 122-124.

²⁷ Alfonso MALVEZZI, *Notizie sulle Origini ...*, p. 7.

²⁸ En Viterbo Fani estableció un “Circolo di Santa Rosa”, con su hermano Fabio, Roberto Gradari, Scipione Lucchesi y Alessandro Medichini: Silvio TRAMONTIN, “Mario Fani”, p. 193.

cuantos habían combatido en ella del lado del pontífice como “bravos hermanos nuestros” y caracterizaba a los caídos como “mártires”, ofreciéndoles como ejemplo a los futuros miembros de la asociación. De forma significativa, Rubbiani concluía afirmando que justamente desde el siguiente 18 de septiembre los socios boloñeses habrían comenzado a contar “los días de existencia de la Sociedad”²⁹.

El *Programma della Società cattolica*, escrito a mano en las páginas siguientes del borrador retrotraía la idea de la constitución de la asociación a la exigencia de reunir a las fuerzas católicas “para sacudir a los pueblos del fatal letargo del indiferentismo en el que yacen desde hace tanto tiempo [...] y para defender los derechos espirituales y temporales del Sumo pontífice”. El principal enemigo del catolicismo venía identificado en la “hidra infernal de la *Framassoneria*”³⁰, definida como “peste y vilipendio de nuestro siglo”. Se la atribuía el objetivo de “quitarle a los pueblos hasta la idea del Dios vivo para arrojarles al abismo de la incredulidad y de la corrupción”, desatando contra el papa “la más violenta furia” de sus ataques.

El desglose del programa continuaba haciendo un largo uso de metáforas militares, sin contemplar una concreta movilización bélica, pero tampoco sin excluirla. Se solicitaba a los jóvenes católicos el cerrar filas “conjuntamente” para que “empuñadas aquellas armas que concede la religión, fuertes con las promesas de Dios, libremos la guerra del Señor” y “consagremos nuestra vida a la defensa de Su Vicario”. Y después de haber recordado el deber para un católico, de “defender a esta buena madre, la Iglesia, de sus enemigos”³¹, les apelaba a “venir a engrosar las filas de esta milicia”, definiéndoles como “esperanza de la Religión, de la Familia y de la Patria”³². Se reclamaba de los socios “acción y sacrificio”, haciendo remontar ambos a una actitud de disponibilidad total por la causa del papa y de la iglesia sobre el modelo “de los Santos, de los Mártires y de los Cruzados”³³.

Se expresaba también la confianza en que la exigüidad numérica de sus miembros vendría compensada por la ayuda divina desde el momento en que “en las batallas del Señor el número no cuenta”: aunque fuera en los márgenes

²⁹ AGAB, ArchAcqu, Legajo 40, *Fascicolo Programma. Preliminari*, doc. 1, p. 1, borrador de carta de Alfonso Rubbiani, de Bologna, a Mario Fani, Viterbo, 1 septiembre de 1867.

³⁰ *Sic*.

³¹ “El fundamento de la Iglesia Católica, la Cátedra de S. Pedro, se halla hoy particularmente en el punto de mira, sobre el Papa se descarga ahora la más violenta furia de los embates de la Masonería. Esta inmensa secta reúne hoy, con su última tentativa a sus innumerables fuerzas esparcidas ya por todo el mundo y excita al asalto a las fanáticas hordas de los nuevos sectarios gritando: *Aplaudamos al infame*: AGAB, ArchAcqu, Legajo 40, *Fascicolo Programma. Preliminari*, doc. 1, *Programma della Società cattolica*, ivi, pp. 3-4, en particular p. 2.

³² *Ibid.*, pp. 2-3.

³³ “Se os demanda acción, esto es, que dirijáis vuestros pensamientos, vuestras palabras y vuestra plegaria en honor y a la defensa del Papa; sacrificio, o sea se requiere de vosotros que estéis listos para sacrificar cuánto tengáis de más querido y deseado, hasta la vida por la causa de nuestra madre la Iglesia Católica. Sed generosos: a vosotros se encomienda esta nobilísima causa, no seréis así indignos hermanos de los Santos, de los Mártires y de los Cruzados”: *Ibid.*, p. 3.

del discurso, las expectativas de éxito de la acción propia quedaban pues justificadas por la convicción de tener a Dios de su parte.

El nombre de la asociación, “Società cattolica”, era justificado en la doble intención de abrirse también a los adultos y de mantener un perfil “universal” para así facilitar su nacimiento en otros contextos nacionales. Este imperativo de extensión geográfica de las adhesiones, más allá de los confines nacionales, parecía poseer también unas motivaciones más concretas. De hecho se puntualizaba que “la Società Cattolica permitiría así el poder concentrar más fácilmente la fuerza de los católicos allí donde más lo requiere el Señor y el peligro es mayor”. La confianza reposaba en el hecho de que, siendo Italia el país en el cual “principalmente [...] se agita la extrema y decisiva lucha entre la Masonería y el Catolicismo”, la propagación de la sociedad en el mundo entero permitiría que, en caso de necesidad “justamente aquí se concentraran las ayudas y socorros de nuestros hermanos de allende los montes y los mares”³⁴.

Estos términos del discurso podían incluso llevar a pensar en una movilización armada de los jóvenes católicos de todo el mundo, en defensa del pontífice en el territorio italiano, sobre el modelo de los zuavos pontificios. Sin duda poco después y depositado en la “unidad de acción” el “principio constitutivo y esencial” de la nueva asociación, se limitaba solamente a indicar las “armas” de la prensa, del óbolo de San Pedro, de la “educación eminentemente religiosa del pueblo” y de las “fiestas públicas religiosas” (que la Sociedad se comprometía a “conservar contra los esfuerzos de los malignos que desearían verlas extinguidas y abolidas”). El texto concluía, no obstante, con el reconocimiento genérico de que “se podrían enumerar muchísimos más, si bien no todos demasiado fácilmente realizables” sin establecer, como en el texto definitivo del programa, el límite de la legalidad³⁵.

La idea de la nueva asociación y la redacción del primer borrador de su proyecto, por otro lado, tenían lugar en meses de particular tensión entre los católicos y el Estado italiano, justamente a propósito de la cuestión de Roma capital. “La Civiltà cattolica” señalaba alarmada la discusión en el país y en el parlamento sobre este asunto³⁶ y daba una amplia información sobre los intentos de ocupación de los territorios pontificios llevados a cabo, ya en el mes de junio, por los garibaldinos³⁷. Durante el verano, elogiaba a los zuavos como “modelo de disciplina [...] de abnegación y de coraje”³⁸.

A pesar de este ambiente y de que el borrador de programa de la nueva asociación no dejara abierta esa posibilidad, los promotores boloñeses de la

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ivi*, p. 4.

³⁶ “Cronaca contemporanea”, en *La Civiltà Cattolica*, 18, serie VI, vol. 10, (1867), pp. 365-370 (crónica del 27 de abril); “Cronaca contemporanea”, en *La Civiltà Cattolica*, 18, serie VI, vol. 11, (1867), pp. 369-374 (crónica del 27 de julio) e 483-497 (crónica del 10 agosto).

³⁷ “Cronaca contemporanea”, *ibid.*, pp. 118-120 (crónica del 28 de junio) e 752-753 (crónica del 14 de septiembre).

³⁸ “Cronaca contemporanea”, *ibid.*, pp. 612-613 (crónica del 31 de agosto).

Sociedad de la Juventud católica no parecían haber tomado parte en la defensa armada del Estado pontificio frente a las nuevas tentativas de ocupación por parte de los garibaldinos iniciadas en la última década de setiembre y terminadas con su derrota en Mentana el 3 de noviembre³⁹. Malvezzi hace referencia a una discusión tenida en su seno, poco después de haberse constituido en Círculo de San Petronio acerca de las opciones a tomar en relación con los sucesos bélicos que estaban en curso. Vale la pena recordar su explicación que, en más de un pasaje se presta a varias hipótesis de lectura.

Era a mediados de octubre del pasado año de 1867 y la furiosa tempestad desatada por la Framassoneria [sic] contra el Trono del Vicario de Jesucristo parecía ya engullir y trastornar a aquel último baluarte de la Religión y de la Justicia. En medio de las angustias de los buenos Católicos y de los feroces gritos de los sectarios, habida cuenta de la ayuda sacrílega que recibían a manos llenas los pícaros invasores del Territorio pontificio, qué debían de hacer los socios de la *Gioventù Cattolica*, impedidos de acudir a la defensa del Papa y conscientes de que la hora de la sangre no le era menos necesaria en las angustiosas circunstancias en las que se hallaba, pensaron en abrir una suscripción pública para el Dinero de S. Pedro a título principalmente de *Socorro al Ejército Pontificio*. Se llamó a la puerta no menos del rico que del pobre con tal de que fuera católico y en breves días se recogían cerca de 2.000 liras, una suma mayor de la recaudada por aquellos días en Bolonia para Garibaldi⁴⁰.

El relato de Malvezzi parecía atestiguar que, al menos en el plano de los principios, ninguno de los asistentes a la discusión excluía la necesidad y la oportunidad de un socorro armado al pontífice. Dejaba sin embargo sin precisar las razones de que les fuera imposible realizarlo y no aclaraba ni de quién procedía la propuesta de reemplazarlo con una suscripción extraordinaria del óbolo de san Pedro, ni si había sido acogida por unanimidad. El conde destacaba en cambio el alto valor simbólico de la iniciativa que contraponía a una análoga iniciativa de parte de los filogaribaldinos.

Merece la pena observar cómo, en la época de esta discusión, formaba ya parte del recién nacido círculo Acquaderni, al que Malvezzi atribuía un papel inminente de orientación y traducción concreta de “cuanto se había solamente concebido”⁴¹. No se sabe si él había tomado parte directamente en el debate, pero es cierto que la recaudación del óbolo de san Pedro -prevista ya de todos

³⁹ Los biógrafos de Fani, súbdito del Estado pontificio, hacen referencia a su intención de enrolarse en los zuavos, de la que le habría disuadido su padre, que temía por su estado de salud: cfr. Gianfranco MAGGI, “Mario Fani”, p. 587; “Il conte Mario Fani”, en *L'Eco della Gioventù cattolica*, serie II, 1, (1869), 31 de octubre, cc. 309-313, ivi 311-312. Tramontin menciona también a camaradas de Fani de Viterbo que se inscribieron realmente en los encuentros con los garibaldinos de octubre-noviembre de 1867: Silvio TRAMONTIN, “Mario Fani”, p. 193.

⁴⁰ Alfonso MALVEZZI, *Notizie sulle Origini ...*, pp. 9-10.

⁴¹ *Ibid.*, p. 9.

modos como una forma de compromiso en el programa esbozado en septiembre- había constituido en los años y meses precedentes una de sus formas principales de implicación en la defensa del pontífice⁴². A través de sus periódicos, el mismo Acquaderni se había también empeñado en la promoción de una devoción al pontífice estrechamente enlazada a la devoción mariana y vehículo de significados contrarrevolucionarios e intransigentes⁴³. Los primeros documentos oficiales de la nueva asociación son extremadamente coherentes ya sea con los resultados de la discusión de octubre como con la sensibilidad de Acquaderni que fue también su primer presidente.

El “arma” de la oración en la primera Sociedad de la Juventud católica

En una carta de 1918 al padre Tacchi Venturi, Acquaderni afirmaba que la redacción del programa de la Sociedad había que asignársela al jesuita Luigi Pincelli, preceptor en la casa de Malvezzi, a quien atribuía también la definición del lema de la asociación: “oración, acción, sacrificio”⁴⁴. La exposición de Malvezzi no hace ninguna referencia al respecto⁴⁵, limitándose a relatar que, después de la victoria de los pontificios en Mentana, que había obligado a la “Framassoneria” a “retirarse” y dado a los católicos motivo para regocijarse por los “triumfos de Roma católica y jóvenes mártires para recordar” se volvió a trabajar sobre el proyecto de la sociedad, revisándose y corrigiéndose su programa. De este último revelaba que uno de los primeros lugares de publicación, fue “Il Giardinetto di Maria” en cuyas páginas apareció no antes de enero de 1868⁴⁶.

El texto se iniciaba, una vez más, con una fuerte polémica contra la “Framassoneria”, definida como una “asamblea de hombres sin fe y sin Dios” que buscaba “con artes solapadas y falsas apariencias de libertad y progreso, corromper la mente y el corazón, principalmente de la juventud y poco a poco dañar e, incluso, si estuviera a su alcance, erradicar de los pueblos cuanto existe de sobrenatural y divino”⁴⁷. Hablaba luego de una movilización en marcha por parte de estos enemigos de la Iglesia encaminada a ocupar todos los espacios y a utilizar todos los instrumentos para realizar su “diabólico plan”. Y entre dichos

⁴² MARIA PAIANO, *Religione e politica nel Risorgimento ...*, pp. 327-328.

⁴³ *Ibid.*, pp. 522-530.

⁴⁴ NATALE FABRINI, *Il conte Giovanni Acquaderni*, pp. 46-47.

⁴⁵ Algunos años después, en un artículo en el diario *L'Opinione conservatrice* del 17 de febrero de 1893, el propio Malvezzi atribuía también el programa a Pincelli: *Ibid.*, p. 47.

⁴⁶ I PROMOTORI, “Società della Gioventù Cattolica. Programma. Preghiera, Azione, Sacrificio”, en *Il Giardinetto di Maria*, serie II, 3 (1868), 4 de enero, cc. 23-26. El programa apareció publicado también en *L'Angelo Custode. Periodico mensile per i giovani italiani*, 2 (31 de enero de 1868), cc. 225-228. También este periódico había sido fundado por Acquaderni y desde 1869 se convirtió en el boletín de la Sociedad de la Juventud católica con el título inicial de *L'Eco della Gioventù cattolica. Già L'Angelo Custode*. Para los sucesivos títulos del periódico véase supra, nota 1.

⁴⁷ SOCIETÀ DELLA GIOVENTÙ CATTOLICA, “Programma. Preghiera, azione, sacrificio”, en *Il Giardinetto di Maria*, Serie II, 3 (1868), cc. 23-26, ivi 23.

instrumentos, al lado de la “prensa, universidad, liceos, teatros, magistraturas, legislación”, señalaba los “ataques contra el Jefe visible de la Iglesia católica, el Pontífice Romano, para quitarle, mediante un robo sacrílego aquella corona de principado terrenal que el amor de los pueblos y la magnanimidad de los Monarcas, por singular disposición de la Providencia, le han otorgado desde hacía siglos para salvaguardia de su autoridad espiritual”.

Se afirmaba que en esta lucha “tan vil e infernal”, los jóvenes católicos se habían visto constreñidos a embarcarse “con ánimo valeroso para defensa nuestra, de las familias, de la patria, de la fe”⁴⁸. Precisamente esta “insoslayable necesidad de acción” les había llevado a algunos de ellos a constituirse en asociación con la finalidad de “llevar alto e incontaminado el glorioso estandarte de la Religión dentro de la cual han nacido y crecido”⁴⁹. Su entrega a la causa del catolicismo y del pontífice era total. Se sostenía, de hecho, que “valiéndose de todas las armas concedidas por la fe y la ley, y confiados en la infalible promesa de Dios que estaría siempre con los suyos”, habían consagrado “sus pensamientos, afectos, estudios, fatigas y el trabajo más perseverante en defensa del dogma, de la moral católica y del trono temporal del Vicario de Jesucristo”. Los medios para la realización de este programa se concretaban en la plegaria, la acción y el sacrificio: la primera era considerada indispensable para “todo bien, toda defensa, todo acontecimiento próspero”. La segunda debía corregir la aquiescencia de los católicos respecto de los males causados a su fe por “protestantes y cismáticos, libertinos e incrédulos de toda laya” y el tercero venía caracterizado como aquella “abnegación constante” y aquella “incansable diligencia”, necesarias ambas para tener éxito en dicha empresa⁵⁰.

Por último, la Asociación era puesta bajo el patrocinio de la Inmaculada y de San Pedro⁵¹, para encomendarse a los cuales se redactó, algunos meses después, una específica *Orazione da recitarsi dai membri della società della Gioventù cattolica*. Mediante ella se pedía a la Madonna, invocada como “Auxiliadora de los Cristianos”, que suscitara entre los jóvenes católicos el celo en honor de la religión y la defensa de la sede romana de sus enemigos para de ese modo requerirles a un compromiso sin fisuras a favor del triunfo de la iglesia⁵². A Pedro, en cambio, se le pedía protección para una “Asociación que se consagra entera en defensa de los sacrosantos derechos de vuestros legítimos sucesores, entre los que Vos continuáis

⁴⁸ *Ibid.*, c. 24.

⁴⁹ *Ibid.*, cc. 24-25.

⁵⁰ *Ibid.*, c. 25.

⁵¹ *Ibid.*, c. 26.

⁵² “Suscitad en nuestro pecho y en el de todos los jóvenes católicos una llama inextinguible de celo en honor de la Religión y en defensa de la Santa Sede Apostólica Romana, para que unidos y firmes en el nombre del Señor, a quien solo deseamos servir, nos haga dignos de combatir a los enemigos de nuestra Fe y de cooperar al triunfo, que Jesucristo infalible ha prometido a su divina Esposa la Iglesia. Que os sea grata la oferta que os hacemos, oh Madre Santa de todos nosotros”: *Ibid.*, c. 286.

viviendo” pero también para salvar a Italia de los peligros que la amenazaban⁵³. El solapamiento entre devoción, devoción mariana y devociones al papa representaba, pues, el eje de la espiritualidad de la nueva asociación para la que Malvezzi apuntaba como fecha de nacimiento oficial la del 17 de enero de 1868, día del establecimiento de su Consejo superior en Bolonia⁵⁴.

Prescindiendo de la atribución a Pincelli de la redacción de este texto, el mismo se situaba en una línea de fuerte continuidad con la anterior actividad publicística de Acquaderni quien justamente había hecho del culto el principal medio de contraposición al Estado “laico” y “usurpador”, señalando al propio tiempo al catolicismo como un elemento constitutivo de la “verdadera” identidad nacional italiana. Dos periódicos en particular habían sido vehículos de estas tesis: el semanario “Il Giardinetto di Maria” y el diario “Il patriota cattolico”.

El primero había iniciado su andadura el 2 de mayo de 1863⁵⁵ con el objetivo, según explicaba su director, de promover la devoción mariana como instrumento de preservación y reforzamiento de la fe de los católicos “en la lucha entablada entre el bien y el mal, entre la fe y la incredulidad”⁵⁶. En conformidad con estos propósitos “Il Giardinetto” dedicó una atención sistemática a los santuarios marianos en Italia, repasando su historia, narrando sus milagros y subrayando el nexo entre devoción mariana (y, por tanto, religión católica) e identidad italiana⁵⁷. Dio en particular una amplia resonancia a los milagros y apariciones marianas referenciadas en los años en torno al desplazamiento de la capital de Turín a Florencia y poco antes de la caída del poder temporal: apariciones de las que divulgó la lectura hecha de ellas por parte intransigente, como un signo de protección de María respecto del pontífice y la Iglesia y, por tanto, de una segura victoria suya⁵⁸.

⁵³ “Varietà. Regolamento interno pei Circoli della Società della Gioventù Cattolica”, en *Il Giardinetto di Maria*, serie II, 3 (1868), 29 de agosto 1868, cc. 279-288, ivi 279-284.

⁵⁴ “Transcurrido algún tiempo, y cuando las circunstancias lo permitieron, de acuerdo con los hermanos fundadores de Viterbo se eligió (en la *tornata* [sesión] *straordinaria*, a saber, el 17 de enero), al *Consiglio Superiore*. Así, el Círculo de S. Petronio dejaba de ser el Centro provisional de la Sociedad: la Sociedad de la Juventud católica ya existía”: Alfonso MALVEZZI, “Notizie sulle Origini ...”, p. 7.

⁵⁵ Para una más amplia descripción de los significados políticos del culto mariano y de la devoción en *Il Giardinetto di Maria* y en otro periódico fundado por Acquaderni en los años Sesenta, *Il patriota cattolico*, cfr. MARIA PAIANO, *Religione e politica nel Risorgimento ...*, pp. 522-535.

⁵⁶ ACQUADERNI, Giovanni, “Programma”, en *Il Giardinetto di Maria*, 2 de mayo de 1863, cc. 1-3.

⁵⁷ ‘L’Italia Unita nella devozione a Maria. Articoli estratti dal giornale «L’Unità cattolica»’, en *Il Giardinetto di Maria*, 2 (1864), 28 de mayo, cc. 218-222. cfr. “Il culto di Maria in Italia”, en *Il Giardinetto di Maria*, 1 (1863), 9 de mayo, pp. 17-18 y “Appello alla pietà dei bolognesi”, en *Il Giardinetto di Maria*, 1 (1863), 23 de mayo, pp. 49-50.

⁵⁸ ARNALDI, Giovanni Battista, “Il trionfo della Chiesa per Maria”, en *Il Giardinetto di Maria*, 1 (1863), 2 de mayo, pp. 3-6; “Un’immagine di Maria che muove gli occhi”, ivi, 8 de agosto, pp. 41-42; N. A. d. C. d. G., “Un nuovo faro di salute fra l’oscurità della burrasca”, en *Il Giardinetto di Maria*, 1 (1863), 22 de agosto, pp. 49-52, ivi 50.

La revista atribuía también a los prodigios marianos un doble significado apologetico: demostraban a los creyentes la existencia de un Dios trascendente al tiempo que, por la afluencia multitudinaria que conseguían atraer, atestiguan el fuerte arraigo en el pueblo italiano de la fe católica, poniendo en tela de juicio la legitimidad e, incluso, la eficacia de la política secularizadora del Estado unitario⁵⁹. Puso también un énfasis particular en la singularización de la plegaria como el “arma más poderosa” del cristiano⁶⁰, no solo contra los enemigos espirituales, sino también de cara a batallas políticas concretas. Un artículo del 30 de julio de 1864 que buscaba canalizar las intenciones de la novena a la Asunción en la dirección del enfrentamiento a los proyectos de ley sobre el reclutamiento militar de los clérigos, sobre la incautación de los bienes eclesiásticos y sobre la supresión de las órdenes religiosas, después de haber sostenido que, caso de ser aprobados tales proyectos habrían asestado un “golpe mortal” al clero italiano, afirmaba:

“En medio de tales acuciantes necesidades del clero italiano y con el temor de un porvenir más doloroso, ¿Qué debemos hacer nosotros? Orar, orar, no cejar nunca en la oración: ésta ha sido siempre nuestra arma más poderosa, con la que los fieles han combatido: con ella sola se han obtenido las victorias más espléndidas, comenzando por la liberación del apóstol Pedro de las manos de Herodes hasta el regreso a Roma del inmortal Pío IX el 12 de abril de 1850. Y ya que hoy precisamente el mundo católico da comienzo a la novena preparatoria de la fiesta de la gloriosa Asunción de María al cielo, ofrezcamos nuestra novena a la Reina de los apóstoles con el fin de estimular su piedad al combatido clero italiano”⁶¹.

En el otoño de 1867 la revista reactivaba la confianza en la eficacia de la plegaria en referencia al conflicto en curso entre pontificios y garibaldinos, no sin relación quizás con las posiciones defendidas por Acquaderni en la discusión que se había desarrollado en el seno del círculo de san Petronio a mediados de octubre. Publicaba de hecho la carta de un zuavo pontificio que relataba los combates habidos con los voluntarios de Garibaldi en San Lorenzino y Bagno-reggio, favorables a los zuavos. El remitente atribuía el valor demostrado por estos últimos a la comunión, definida como “pan de los fuertes”, y la victoria a

⁵⁹ “Los portentos que obra la Virgen sirven más tarde para producir óptimos frutos. En primer término, confunden a los incrédulos que niegan los milagros, enseñándoles milagros nuevos y obligándoles a creer o a confesarse a sí mismos la peor y más enorme mala fe. En segundo lugar, confortan a los débiles que tienden a desesperar o que ya sienten nacer en su tibio corazón la duda. Desmienten por último a los revolucionarios y hacen ver a la Europa que el pueblo italiano cree, ama y espera”: “Pío IX e le prodigiose manifestazioni della Vergine Immacolata”, p. 99.

⁶⁰ “Appendice. Il mese di maggio nel 1864. Preghiere a Maria Immacolata per la Chiesa e per Pío IX con riflessioni”, en *Il Giardinetto di Maria*, 2 (1864), 28 de mayo, c. 225.

⁶¹ M., “La novena dell’assunta pel clero e per gli ordini religiosi”, en *Il Giardinetto di Maria*, 2 (1864), 30 de julio, cc. 205-213.

la intervención de la Madonna⁶². A María, cuya medalla, que le había sido regalada por el pontífice, portaba en el pecho, le atribuía también su integridad personal, habiendo corrido el riesgo de resultar herido por una bala perdida del fusil⁶³. Esta carta venía antecedida de una breve presentación de la revista que afirmaba que “las victorias casi a diario reseñadas de aquel pequeño ejército de héroes sobre las intrusas hordas revolucionarias, aumentadas siempre con nuevos refuerzos y tan superiores en número, parece que deben atribuirse a la protección de la *vencedora de Lepanto*, de la que los soldados pontificios se muestran especialmente devotos”⁶⁴.

Pero sin poner en tela de juicio la importancia y la necesidad de la defensa armada del pontífice, se destacaba asimismo el decisivo papel jugado por la intervención divina en la decisión de las victorias pontificias. Tal lectura del resultado de los combates del otoño de 1867 fue propuesta nuevamente en las últimas semanas de noviembre⁶⁵ y luego, otra vez, en un largo artículo publicado el 2 de mayo de 1868. Titulado *Il mese di maggio nell'anno 1868*, establecía un vínculo entre la intervención de María a favor de las tropas pontificias del otoño de 1867 y la confianza depositada en ella por el pontífice y los fieles, de la que, en última instancia, se hacía depender la victoria de los soldados del papa: una confianza que se exhortaba a renovar impetrando de la Virgen el mantenimiento de la protección sobre la Iglesia y el papado en la lucha contra sus enemigos⁶⁶.

El 2 de mayo era también el quinto aniversario de la fundación de “Il giardinetto”, así como la fecha de la publicación del breve *Dum Filii Belial* con el que Pío IX reconocía oficialmente a la Sociedad de la Juventud católica⁶⁷.

El texto se iniciaba con una fuerte diatriba antimasonica -que parecía hacerse eco del programa de la asociación en sus dos versiones, provisional y definitiva- atacando a los “hijos de Belial” que “hacen todos los esfuerzos para propagar, especialmente entre la juventud, sus tenebrosos conciliábulos en perjuicio de la religiosa y civil sociedad”. Alababa luego a la Sociedad que se había dado como meta la de “luchar con ahínco por la causa de la Iglesia y por la salvación de las almas” y que a pesar de la amplia panoplia de sus actividades, dedicaba una atención particular al culto público, a la educación y a la instruc-

⁶² “Maria proteggi i Soldati del S. Padre”, en *Il Giardinetto di Maria*, 26 de octubre de 1867, cc. 531-532, ivi 531.

⁶³ *Ibid.*, c. 532.

⁶⁴ *Ibid.*, c. 531.

⁶⁵ “La mano di Maria sopra di Roma nel 1867”, en *Il Giardinetto di Maria*, serie II, 1 (1867), 23 de noviembre, cc. 655-658; “L’Angelo tutelare di Roma e il recente attentato della rivoluzione”, en *Il Giardinetto di Maria*, serie II, 1 (1867), 30 de noviembre, cc. 664-667.

⁶⁶ M., “Il mese di maggio nell’anno 1868”, en *Il Giardinetto di Maria*, serie II, 2 (1868), 2 de mayo, cc. 545-549.

⁶⁷ Pio IX, “Dum Filii Belial”, 2 mayo de 1868, en *L’Eco della Gioventù cattolica. Già l’Angelo custode*, serie II, 1, (1869), 31 de enero, cc. 16-17.

ción católica⁶⁸. Decía luego complacerse “en grado sumo” con el hecho de que sus promotores no hubieran cesado de “implorar con humildes e incesantes plegarias, fuerza y eficacia” para su obra, “persuadidos con ello que ningún valor posee quien planta y riega, sino tan solo Dios que es quien permite el crecimiento”. Y en la conclusión les alentaba a seguir adelante en su empresa, “confortados con esta suprema ayuda”⁶⁹.

Entre el artículo de “Il Giardinetto” y el breve pontificio había una sintonía completa en cuanto a destacar la importancia de la plegaria como principal garantía del éxito de los proyectos de los hombres. Un tal énfasis, remachado por el pontífice en sucesivos mensajes a la Juventud católica⁷⁰ sustentaba uno de los principios de la espiritualidad intransigente promovida por Pío IX: la insuficiencia de las fuerzas del hombre para lograr un resultado cualquiera, ya fuera en el plano individual como en el colectivo –aunque se tratara de una batalla realizada a favor de la Iglesia y del Papa– sin la ayuda divina⁷¹. Dejada como algo marginal en el primer borrador del programa de agosto de 1867, había asumido una posición central en el definitivo e incluso en los cometidos asignados por el pontífice a la Sociedad. Se antoja significativo que al final de los años Setenta, en los *Ricordi* escritos para los amigos, aún sin hacer referencia a la oración, Acquaderni invocara en sus primeras páginas el espíritu subyacente a su valoración en el programa de la Sociedad.

“El primer pensamiento que se nos viene a la mente es éste, que no somos capaces de pensar nada por nosotros mismos si Dios no nos ayuda: como dice S. Pablo,

⁶⁸ “Por tanto nos congratulamos con vosotros de que, al emprender esta lucha, pese a haber hecho un firme propósito de no pasar por alto cualquier sabia advertencia o recurso, os sintáis sin embargo particularmente obligados a preceder a los demás en la libre y franca práctica de la religión, en los menesteres todos de la caridad cristiana, en el afán de promover todo cuanto pueda ayudar al lustre y decoro del sagrado culto público, a la educación moral del pueblo, a la difusión de la enseñanza católica, al obsequio debido a esta S. Sede; no existiendo nada como el ejemplo que valga más para excitar los ánimos a la virtud”: *Ibid.*, c. 16.

⁶⁹ *Ibid.*, c. 17.

⁷⁰ Por ejemplo, en la carta a Acquaderni y a los demás miembros del Consejo superior del 7 de julio de 1869, en la que Pío IX, después de haber requerido a la Sociedad a “defender la religión ancestral con ardor cada vez más ferviente, a perseverar en librar las batallas del Señor”, se limitaba a indicar, como modos de cumplir estos empeños, el “redoblar las plegarias y nunca desfallecer”: “Il Santo Padre alla Gioventù cattolica italiana”, en *L'Eco della Gioventù cattolica*, Serie II, 1, (1869), 31 de agosto, cc. 241-243, ivi 242. El Consejo superior de la sociedad, en señal de recepción de la petición pontificia, lanzaba, el 15 de agosto siguiente, una llamada a los socios a “orar e invitar a otros a la plegaria”, haciendo una referencia específica al concilio ecuménico, y se asociaba a la nueva colecta del óbolo de san Pedro impulsada por “L'Unità cattolica”: SOCIETÀ DELLA GIOVENTÙ CATTOLICA IN ITALIA (CONSIGLIO SUPERIORE), “Appello alla Gioventù italiana in occasione del prossimo concilio ecumenico”, ivi, cc. 243-245, en particular 244.

⁷¹ Era este el significado atribuido por Pío IX al culto a la Inmaculada concepción, en referencia en particular a la autodeterminación de los hombres en el plano colectivo: cfr. MENOZZI, Daniele, “Contro la modernità politica. L'Immacolata concezione di Maria”, en *Politica e religione. Annuario di teologia politica*, 5 (2014), pp. 149-176.

sufficienza nostra ex Deo; y como no habríamos tomado parte en esta Sociedad si él no se dignara atraernos a ella con su benignidad; así, en corresponder como podemos a un beneficio de esa naturaleza, no hemos cumplido más que nuestro deber; conscientes siempre de que, aún cuando tuviéramos certeza de haberlo llevado a cabo del todo y con recto fin, cuando se hubieran multiplicado los frutos, todo el mérito le correspondería a Dios mientras que nuestro sería todo el provecho por el hecho de que no es Dios el que tiene necesidad de nosotros, sino nosotros los que estamos necesitados de él”⁷².

La importancia asignada a este tema de antigua tradición cristiana en el perfil de la asociación por parte, ya sea de sus dirigentes como del pontífice radicaba en la apuesta por una espiritualidad que, recalcando el límite del obrar humano, reforzaba la relación de sus miembros con el pontífice y la jerarquía eclesiástica, en tanto mediadores del vínculo con lo divino del que todo procedía. La oración, además de representar un “arma” polémica contra la modernidad y servir para defensa de la iglesia de sus enemigos, era asimismo un instrumento de entrenamiento de los socios en esta actitud que fijaba un límite a la maduración de tentaciones de autonomía por parte de los socios.

En sus primeros años de vida, la “movilización espiritual” se mantuvo como una de las formas de compromiso más usuales de la Sociedad de cara a la consecución de sus objetivos esenciales (desde nuevas colectas del óbolo de san Pedro⁷³ a la organización de peregrinaciones⁷⁴). No obstante, en los meses que precedieron a la caída del poder temporal del Papa, en las páginas de su boletín aflora la exigencia de una implicación más concreta para evitarla. Dicha exigencia se expresó en dos formas distintas y contradictorias, de las que tan solo una se impuso después del 20 de septiembre de 1870.

El número del 28 de febrero del “Eco della Gioventù cattolica” se abría con un artículo anónimo que caracterizaba ya desde su mismo título a los caídos de Castelfidardo y Mentana como cruzados y mártires, proponiéndoles como un modelo a los socios. A pesar de que evitaba ser demasiado explícito sobre el particular, en algunos pasajes el autor parecía convocar a los jóvenes católicos a que acudieran a defender al Papa incluso con la ofrenda de su sangre:

⁷² ACQUADERNI, Giovanni, *Ricordi di Giovanni Acquaderni ai suoi amici*, Bologna, Dalla Tipografia Felsinea 1879, pp. 4-5.

⁷³ “Danaro di S. Pietro”, en *Il Giardinetto di Maria*, 16 de enero de 1869, cc. 95-96; “Varietà. La festa dell’11 aprile”, en *Il Giardinetto di Maria*, 23 de enero de 1869, cc. 122-124; DRAGHI, Giorgio, “Preghiera - Azione - Sacrificio”, en *L’Eco della Gioventù cattolica*, serie III, 1, (1870), 31 de julio, cc. 201-210, ivi 206.

⁷⁴ Las peregrinaciones fueron promovidas en su mayor parte después de la caída del poder temporal del papa: cfr. PAIANO, Maria, “Devozioni e politica. Dai santuari alle Madonne pellegrine”, en CALIÒ, Tommaso, MENOZZI, Daniele, (eds.), *L’Italia e i Santi. Agiografie, riti e devozioni nella costruzione dell’identità nazionale*, Istituto dell’Enciclopedia Treccani, Roma 2017, pp. 295-321, ivi 298-299.

“Ah, si: nosotros los jóvenes podemos bendecir con todo el entusiasmo de nuestras almas al Dios misericordioso, que se complace con el holocausto de nuestra edad, que nos llama a defender a su Vicario en la tierra, ¡el centro de nuestra Iglesia! Que la juventud católica se recree en el Señor; puesto que la salud de la sociedad es suya, enteramente suya; puesto que a él le fue confiado el glorioso estandarte de Lepanto; puesto que le fue concedido el altísimo honor, honor envidiable hasta por los mismo ángeles, de custodiar las puertas del Vaticano mientras los Pastores del mundo católico, los Sucesores de los Apóstoles, los Obispos de Jesucristo toman asiento en el Concilio Ecuménico”⁷⁵.

La mención a la “sangre generosamente derramada en estos tiempos” si, tomado el discurso en su conjunto podía hacer pensar en los caídos de 1860 y 1867, no cerraba la puerta a que el problema de una defensa armada del Papa volviera a plantearse, con ocasión, por ejemplo, del concilio ecuménico. Todo el artículo, realmente, apelaba a una movilización espiritual que parecía constantemente trascender a una movilización bélica que, caso de ser atendida por los jóvenes lectores, les habría conducido a combatir contra el ejército del país a que pertenecían.

Como se recordará, el culto a los “mártires” de Castelfidardo había alimentado las motivaciones de los primeros fundadores de la Sociedad de la Juventud católica⁷⁶. A los caídos pontificios de aquella batalla Pío IX les había consagrado un monumento, ya en 1862, inaugurando otro a los fallecidos en Mentana el 14 de junio de 1870, en el cementerio del Verano, próximo a la basílica de San Lorenzo extramuros⁷⁷. La Sociedad de la Juventud católica podía pues sentirse alentada por el pontífice mismo a asumir el modelo del *Miles Christi* ambiguamente ofrecido de nuevo en el artículo. Lo hizo pero, como había ocurrido en 1867, renunciando en un plano formal a defender con las armas al pontífice del Estado italiano.

La línea que se impuso fue, de hecho, la dibujada en el artículo del veneciano Giorgio Draghi, publicado en “*L'Eco*” del 31 de julio de 1870, que titulado “*Preghiera, azione, sacrificio*” y fechado “En la festividad de san Pedro de 1870”, parecía proponerse como representativa de las orientaciones de la asociación. En él se solicitaba a los socios el “hacer sentir a la sociedad la acción de los Católicos” y a “vivir con esta sociedad, difundiendo en torno a nosotros las doctrinas y los ejemplos del Catolicismo”, aprovechando “todos los medios lícitos que las nuevas circunstancias nos ofrecen: la iniciativa, la asociación, la

⁷⁵ “Crociati e martiri”, en *L'Eco della Gioventù cattolica*, serie III, 1, (1870), 28 de febrero, cc. 41-50, ivi 47.

⁷⁶ Véase más arriba, p. 244.

⁷⁷ “Cronaca contemporanea”, en *La Civiltà Cattolica*, 21, serie VII, vol. 11, 1870, pp. 105-106. En torno a los monumentos a los caídos de Castelfidardo e Mentana de Pío IX cfr. CAPITELLI, Giovanna, *Arte di controrisorgimento. Pio IX e la «monumentomania» vaticana*, en la página de Internet: <https://www.academia.edu/6963625/Arte_di_Controrisorgimento_Pio_IX_e_la_monumentomania_vaticana> consultada el 26 settembre 2017.

publicidad”⁷⁸. En lo inmediato, en apoyo del pontífice, el autor se limitaba a proponer de nuevo la plegaria y la recaudación del óbolo⁷⁹.

Entre líneas del discurso de Draghi se podía captar una aceptación formal e instrumental del Estado italiano, en el marco de una oposición a su política eclesiástica y a sus aspiraciones sobre lo que quedaba de los territorios pontificios que, no obstante, evitaba recurrir a expresiones e imágenes marciales. Fue la orientación que se impuso en la asociación después incluso de la anexión de Roma al Reino de Italia, remarcada diez años más tarde por Acquaderni en los *Ricordi* escritos para sus amigos:

“Nosotros somos ciudadanos italianos y puesto que cumplimos con los deberes que una tal condición nos impone, así debemos seguir ejercitando nuestros derechos en todo aquello que nos viene permitido por la conciencia ilustrada y segura (...) el derecho a constituirnos en asociaciones, el derecho a aprovecharnos de la prensa, el derecho a contar con autorización para la enseñanza, de concurrir a las elecciones, de hacer peticiones y protestas si no podemos ir más allá (...) Pero puesto que tales derechos, de buena o mala gana, nos son concedidos y consentidos, es nuestro deber ejercitarlos en la medida que, además de ser miembros de la sociedad civil somos miembros de la Iglesia católica y los deberes que van unidos a tal condición nos vienen impuestos bajo una severa sanción (...) Ejercitemos, pues, nuestros derechos para cumplir con todo nuestro deber”⁸⁰.

En el mismo texto Acquaderni hacía también una apelación, si bien breve, a los deberes con respecto al Estado y entre ellos, el de las armas, dando por descontado su cumplimiento por parte de los católicos⁸¹. Entre febrero y agosto de 1870 estas ideas no debieron ser compartidas por todos en la bisoña Sociedad. De hecho, aunque fuera a título personal, entre 1869 y 1870 algunos socios italianos se inscribieron en el ejército pontificio para oponerse a la ocupación de Roma por parte del ejército del Estado al que aún así pertenecían: y no era tal vez casual que se tratara, entre los redactores del primer borrador del programa, de Malvezzi y Rubbiani⁸².

Se antoja significativo el que, poco después de la caída del poder temporal del papa, en “L’Eco della Gioventù cattolica” del 31 de octubre de 1870, precisamente Rubbiani firmara un artículo titulado “*Il papa prigionero*” en el que proponía, para la defensa del catolicismo y la reivindicación de sus conculcados derechos en Italia, como en otras partes, la creación de círculos que estudiaran “las más importantes cuestiones religiosas y sociales que agitan a la generación actual” e intervinieran en el debate intelectual para “rebatir las calumnias de los enemigos” y “medirse con la

⁷⁸ Giorgio DRAGHI, *Preghiera - Azione - Sacrificio*, c. 205.

⁷⁹ *Ibid.*, c. 206-207.

⁸⁰ Giovanni ACQUADERNI, *Ricordi ...*, pp. 59-62.

⁸¹ *Ibid.*, p. 59.

⁸² Cfr. Paola MONARI, “Alfonso Rubbiani ...”, pp. 180-181 y Gianfranco FIORENTINO, “Alfonso Malvezzi Campeggi”, p. 345.

apología”⁸³. Rubbiani les definía como “pacíficas tribunas” y encomiaba la importancia de que fueran dirigidos por personas doctas y prestigiosas capaces de guiar a los jóvenes en la interpretación de los resultados de los estudios por ellos realizados⁸⁴. Preveía también que pudieran surgir divergencias internas que corrían el riesgo de ser irreversibles y lacerantes y señalaba como antídoto a tales resultados destructivos la fe, la caridad y la plegaria como acto de confianza “al inicio de cada sesión [...] dirigida solo a Dios, para su gloria y el honor de su iglesia y cuánto haya de decirse o hacerse en el seno de la misma”⁸⁵.

Fecha “Corticella, 15 de octubre de 1870”, este artículo del socio fundador que se había contado entre los primeros que había identificado en Castelfidardo el “hecho glorioso” en el que la asociación en trance de constituirse habría debido inspirarse y que, coherentemente con tales convicciones había acudido pocos meses antes a defender al Papa con las armas, se ofrece como un reconocimiento público de la renuncia al uso de estas últimas hasta por parte de aquellos que habían creído en ellas hasta el último momento, para llevar a término la lucha a favor del Papa y de la Iglesia. Esta postura parecía contar con el aval del propio pontífice. En el discurso a los miembros del consejo superior de la Juventud católica que en enero de 1873 habían hecho entrega de los frutos de la última colecta para el óbolo de san Pedro, el Papa afirmaba:

Debemos hacer ver que incluso en Italia está presente el espíritu de Dios y con la mente, con el corazón, con la mano, se defienden siempre los derechos de Dios. Con la mente, escribiendo y hablando en defensa de la religión de Jesucristo; con el corazón, llenando los templos para esparcir desde nuestros pechos la plegaria que implore para nosotros el pronto socorro de Dios... eh! No diré otra cosa sino que he visto en este momento como vuestra mano se corresponde con vuestro corazón puesto que habéis depositado a los pies del indigno Vicario de Jesús la oferta de vuestra mano⁸⁶.

La elección de la legalidad en el interior del Estado no implicó, por parte de la Juventud católica italiana una renuncia a la violencia *tout court*. La figura del *Miles Christi* siguió alimentando la espiritualidad de los jóvenes católicos y si por lo general se tradujo en la exhortación al “combate espiritual” para la conquista de la virtud, en las coyunturas de movilización bélica por parte del Estado italiano fue propuesta como modelo del soldado cristiano, del que se destacaba la superioridad de su perfil moral y el valor militar. Ciertamente, pese a su anclaje en la cultura intransigente y al persistente vínculo con el pontífice en aquellas ocasiones (ya se tratara de guerras coloniales o del primer conflicto mundial) la Juven-

⁸³ RUBBIANI, Alfonso, “Il papa prigioniero!”, en *L'Eco della gioventù cattolica*, pp. 295-305, ivi 303.

⁸⁴ *Ibid.*, 303-304.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 305.

⁸⁶ “La vera Italia ai piedi di Pio IX”, en *L'Eco della Gioventù cattolica*, serie III, 3, (1873), 15 de enero, cc. 1-5, ivi 4.

tud católica no opuso resistencias a su participación en la movilización bélica del Estado italiano: en nombre de un patriotismo católico que consideraba como inseparable la identidad nacional del catolicismo, apoyó la implicación en la guerra del propio país en el convencimiento de que la afirmación de este último favorecería la expansión del cristianismo y de la civilización de la que, no obstante el anticlericalismo de su clase dirigente, era portador⁸⁷. La plegaria siguió alimentando esta nueva “acción” y el sacrificio demandado por ella que esta vez, sin embargo, no era para el pontífice sino para la patria. Desde luego, y sobre todo durante la Gran Guerra, el fomento de la relación entre religión y patria madurado en los decenios anteriores empujó a sectores de la Sociedad de la Juventud católica hasta el límite de una sacralización autónoma de la patria que el nuevo pontífice, Benedicto XV, trató, con dificultades, de contener⁸⁸.

⁸⁷ Francesco PIVA, *Uccidere senza odio ...*, pp. 22-31.

⁸⁸ PAIANO, Maria, *La preghiera e la Grande Guerra. Benedetto XV e la nazionalizzazione del culto*, Firenze, Pacini, 2017.

La secularización de la asistencia social en la España decimonónica

ELENA MAZA ZORRILLA
(Universidad de Valladolid)

Durante siglos, la atención a los necesitados en España es un asunto que compete a los particulares y a las instituciones de la Iglesia, ajeno a los todavía inalcanzados derechos y libertades de la época contemporánea e inscrito dentro de la esfera de la caridad religiosa. El poder bicéfalo característico de la Modernidad (alianza Altar/Trono), reparte segmentos y cometidos asistenciales entre la Iglesia y el Estado en aras a la estabilidad y perpetuación del sistema. Ricos y pobres sellan un pacto no escrito, que se mantiene en vigor a lo largo del Antiguo Régimen, donde los unos ejercen -y de paso, ganan el cielo- la virtud cristiana de la caridad para con los menesterosos, generalmente a través de la limosna, y los otros aceptan en silencio el desequilibrado reparto de tareas y recursos de la sociedad estamental.

Pero la oferta y la demanda nunca caminan al unísono. La desbordada demanda asistencial del mundo de la pobreza y la marginación, víctima de los vaivenes económicos e intermitentes crisis de subsistencias y demográficas, choca con una limitada oferta, lastrada por la insuficiencia crónica de recursos, la atomización institucional, la ineficacia funcional y su escasa viabilidad. Viudas, niños, ancianos y enfermos, los sectores más representativos de la clientela asistencial, desbordan a lo largo del territorio peninsular los estrechos márgenes de atención de este obsoleto sistema de caridad religiosa. Las cosas van a cambiar en la centuria decimonónica, incluso ya desde finales del XVIII merced al impulso racionalizador ilustrado, pero habrá que esperar hasta entrado el siglo XX para poder hablar de la puesta en marcha de una protección social pública al servicio de los sectores sociales improductivos y productivos (el mundo del trabajo, los llamados “nuevos pobres contemporáneos”).

Inicios gaditanos

Las palabras de Meléndez Valdés, cualificado espectador de la crisis del Antiguo Régimen, apuestan porque el nuevo orden liberal acometa estas obligaciones con secularizador empeño: “si son la pobreza y la miseria elementos indispensables del Estado social, al Gobierno, depositario de su felicidad y de su armonía y fiel intérprete de las voluntades particulares, toca la justicia y la santa obligación de velar sobre los infelices y ser tutor y padre de sus necesidades”¹. El lenguaje utilizado por el jurista y poeta encaja perfectamente con las valoraciones éticas que encontramos en los textos legales y discursos de los albores constitucionales (“El amor de la Patria es una de las principales obligaciones de todos los españoles, y asimismo el ser justos y benéficos”; “El objeto del Gobierno es la felicidad de la Nación”)². Así, en la primera mitad del siglo XIX, veremos cómo el liberalismo centrará sus esfuerzos en recabar para el Estado la administración y cuidado de los establecimientos benéficos, que pierden definitivamente -tras dos fallidos intentos- su autonomía e independencia administrativas. El ataque a la autosuficiencia económica, materializado por primera vez con el ensayo de laboratorio que supuso la desamortización de Godoy de 1798, quedará de momento en suspenso hasta la ejecución de la normativa general de Madoz, mediada la centuria, de consecuencias irreversibles.

A la reestructuración política proyectada por las Cortes de Cádiz, en unos tiempos de desconcierto nacional y dialéctica de tensión entre los viejos postulados que se resisten a desaparecer y los nuevos valores emergentes, se asocia un plan asistencial y sanitario acorde con la división de poderes y el reparto de responsabilidades del pensamiento liberal. La Constitución de 1812 reclama de manera expresa para el Estado y los organismos públicos la asunción y el control de la asistencia social. Con un criterio municipalizador, establece que serán los Ayuntamientos los encargados de cuidar y supervisar los Hospitales, Hospicios, Casas de Expósitos y demás establecimientos benéficos costeados por el común, “bajo las reglas que se prescriban”³. Los centros asistenciales de patronato particular habrán de regirse por sus propios Estatutos, si bien sujetos a la inspección de los Jefes políticos provinciales a fin de evitar abusos e irregularidades. A las Diputaciones provinciales confía la vigilancia y responsabilidad de que “los establecimientos piadosos y de beneficencia llenen su respectivo objeto, proponiendo al Gobierno las reglas que estimen conducentes para la reforma de los abusos que observaren”⁴.

¹ MELÉNDEZ VALDÉS, Juan, *Discursos forenses*, Madrid, 1821, p. 307. Cfr. ASTORGANO, Antonio, *D. Juan Meléndez Valdés, el ilustrado*, Badajoz, Diputación, 2007.

² Artículos 6 y 13, respectivamente, de la *Constitución política de la Monarquía española, promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812*.

³ *Ibíd.*, artículo 321, sexto.

⁴ *Ibíd.*, artículo 335, octavo. Cfr. BLANCO, José M., *Salud y enfermedad en los tiempos de las Cortes de Cádiz: crónica sanitaria de un bicentenario*, Cádiz, Universidad, 2013.

He aquí el primer paso firme –de raíces dieciochescas– hacia la secularización de la asistencia social en España; arranque de un camino que se va a mostrar plagado de obstáculos. En estos turbulentos años de la vida política española, los centros asistenciales atraviesan por graves dificultades económicas motivadas tanto por la inestabilidad bélica como por las negativas secuelas de las pioneras medidas desamortizadoras consumadas en el reinado de Carlos IV. A las repercusiones de la grave crisis de subsistencias y epidémica de principios de siglo (1803-1805), hay que sumar los desastres de la guerra y un permanente caos hacendístico. Todo ello se traducirá en el absoluto incumplimiento por parte del Estado de las prometidas compensaciones económicas (3%) a las instituciones benéficas afectadas por las redenciones de censos y ventas prescritas en el primer envite desamortizador⁵. El retorno a España de Fernando VII en 1814, y con él del absolutismo, deroga este secularizador proyecto asistencial, al igual que todo el entramado constitucional gaditano⁶.

La labor interrumpida del Trienio Liberal, 1820-23

Un segundo y también fallido intento tiene cabida en el Trienio liberal, cuando los poderes públicos afrontan de nuevo la espinosa cuestión asistencial. Sin minusvalorar el pretendido alcance de la reforma, cabe resaltar que en su gestación, además de convicciones ideológicas, laten muchos de los temores de antaño:

“La numerosa clase de los pobres tumultuaria y falta de educación, si por desgracia llega a perder la paciencia, se prestará gustosa a cualquier proyecto sedicioso,

⁵ Sirva de muestra lo ocurrido en el Hospital de Santa María de Esgueva de Valladolid donde, a propósito de un balance patrimonial de 1814, se indica lo siguiente: “rentas a que han quedado reducidas después de tantas calamidades, así durante los seis años de la estancia de nuestros enemigos, que además de no pagar nadie se vendieron tres casas para ayuda a mantener el Hospital, sino a que anteriormente se vendieron, por orden del Príncipe de la Paz, todas las casas y tierras mejores que se poseían, con la precisión de poner el capital en un fondo llamado Caxa de amortización, de que no se ha cobrado el tres por ciento que ofrecieron nunca... Me ha causado el más vivo dolor su situación tan deplorable... y deseando evitar por ahora la total extinción de tan piadoso y útil establecimiento de la curación de los Pobres desvalidos”, Actas capitulares del 9 de julio y 24 de agosto de 1814, Hospital de Esgueva, Archivo Municipal de Valladolid (AMV). Para mayor información, véanse MAZA ZORRILLA, Elena, *Valladolid: sus pobres y la respuesta institucional, 1750-1900*, Valladolid, Junta de Castilla-León/Universidad, 1985, pp. 177 y ss.; *Pobreza y asistencia social en España, siglos XVI al XX. Aproximación histórica*, Valladolid, Universidad, 1987.

⁶ Resalta la colaboración de la Iglesia, entre 1814-1820, en funciones caritativas de orden social (por ejemplo, el restablecimiento del fondo pío benefical formado con la décima parte de los frutos anuales de las prebendas de nombramiento real). Los centros caritativos de Madrid son objeto de especial atención, a la vez que se organiza la hospitalidad domiciliaria en los barrios más pobres de la capital con los fondos del indulto cuadragesimal. De esta forma, una parte de las rentas eclesíásticas venía a revertir, por un conducto u otro, en alivio de los necesitados. Cfr. REVUELTA, Manuel, “Cooperación de la Iglesia en el restablecimiento de la unión de los ánimos, la moralidad y la beneficencia” en “La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen (1808-1833)”, *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Editorial Católica, 1979, pp. 76-79.

se precipitará con ímpetu sobre todo lo que la rodea, trastornando el orden social sin que los jefes que la dirigen, por muy prudentes que sean, puedan contenerla. En estas circunstancias, las propiedades pasan rápidamente de mano en mano; los empleados públicos varían sin cesar; los consumidores, temerosos de un porvenir incierto, reducen sus gastos; y alterada la industria en general, o se disminuye, o se pierde enteramente... Entonces una de las primeras actuaciones del Gobierno debe ser la reorganización de la beneficencia, planteándola con discreción y sabiduría para que, sin graduar el mal, satisfaga la necesidad del momento⁷.

Orden público, calma social, respeto a la propiedad privada, productividad, son términos todos ellos ajustados al más puro lenguaje del liberalismo burgués; un catálogo digno de preservar a cambio de una epidérmica atención asistencial.

Mientras los hombres de Cádiz se limitaron a proyectar y legislar, los liberales del Trienio van a gobernar y aplicar las leyes, aunque por muy poco tiempo. Entre 1820-1823 se llevan a la práctica las reformas gaditanas dentro de unos apretados márgenes y lejos de radicalismos revolucionarios. Se intenta pasar de la monarquía absoluta a una forma de gobierno monárquico-parlamentaria, sin participación popular y salvaguardando los intereses económicos de las clases propietarias; una apuesta por el régimen constitucional dentro del reformismo político –moderantismo– y la conciliación con las clases dominantes. Ciñéndonos a los aspectos asistenciales, la beneficencia aparece íntimamente ligada a la economía política y a la estabilidad social. Se pretende arrinconar el trasnochado sistema de caridad religiosa para sustituirlo por una asistencia más racional y moderna, medicalizada, en la que los facultativos y la lucha contra la muerte ocupen un lugar primordial⁸.

Entre las disposiciones legales que afectan al sector benéfico descuella la de 23 de enero-6 de febrero de 1822, una ley general que, por vez primera, traza un completo plan organizativo de la beneficencia pública fundamentado en la autonomía de las provincias y los municipios. Sobre un soporte constitucional, articula las Juntas Municipales de Beneficencia con la tarea de auxiliar a los Ayuntamientos en la dirección y vigilancia de los centros benéficos locales. Asimismo, regula la organización, régimen y facultades de las nuevas corporaciones, junto con la administración de los fondos de beneficencia, además de facilitar un sumario de reglas que atañen a las Casas de Maternidad, las de Socorro, Hospitales y la Hos-

⁷ SOLA, S., «Algunas ideas sobre la beneficencia en general y en particular sobre los hospitales», *Periódico de la Sociedad Médico-Quirúrgica de Cádiz*, 1821, vol. II, p. 309.

⁸ Sobre el proyecto de «Código sanitario para la monarquía española» de 1822, con la reglamentación de las Juntas Provinciales y Municipales de Sanidad, véase LÓPEZ PIÑERO, José María, *M. Seoane. la introducción en España del sistema sanitario liberal (1791-1870)*, Madrid, Ministerio de Sanidad, 1984, pp. 49-67. Para una valoración general, CARDONA, Álvaro, *La salud pública en España durante el Trienio Liberal (1820-1823)*, Madrid, CSIC, 2005.

pitalidad domiciliaria⁹. En definitiva, estamos ante un replanteamiento global con un nítido propósito de sistematización administrativa.

Las Juntas Municipales de Beneficencia, presididas por los alcaldes, deberán supervisar las funciones internas y administración económica de los establecimientos asistenciales, “procurando atraer a objetos de caridad las demás hermandades que hubiere en su distrito con distintos fines”¹⁰. Para lograr una mayor coordinación y eficacia se instituyen, asimismo, Juntas parroquiales de Beneficencia compuestas por ocho vecinos “celosos y caritativos”, encargados de las colectas y limosnas, suscripciones, socorros a domicilio, recogida de expósitos, vacunación de niños pobres y de la conducción a los correspondientes recintos de los desamparados. Se insiste en el papel clave de estas Juntas en las grandes poblaciones en cuanto eje vertebrador del nuevo sistema y “resorte principal de la beneficencia”. El resto del articulado (artículos 40 al 126) se dedica a los principales objetivos que deben vigilar y dirigir las Juntas Municipales: los Hospitales, las Casas de Maternidad, las de Socorro y la Hospitalidad domiciliaria.

Todas las capitales de provincia y pueblos importantes deberán contar con Hospitales públicos en proporción al censo de población y nunca en número superior a cuatro, además de los destinados a enajenados y convalecientes. El número de internos por hospital no superará los 300 enfermos, debidamente separados por sexos y tipos de dolencias. Además de los residentes gratuitos, se posibilita la utilización de piezas independientes para enfermos de pago. Cada centro dispondrá de equipo sanitario y de cuantos sacerdotes precise para la atención espiritual de los internos.

Las Casas de Maternidad cubren las necesidades tradicionales en estos centros, “refugio para mujeres embarazadas y paridas sin recursos”¹¹, además de ocuparse de la crianza de los niños en los primeros años (funciones que antes recaían en las Casas de Expósitos). Por Casas de Socorro designan a las que co-

⁹ Se insinúa la conveniencia de unir, por complementariedad de funciones, las Casas de Maternidad, Expósitos, Huérfanos y Misericordia bajo la genérica titulación de “Casas de Socorro”, con el objeto de subvenir las necesidades humanas en todo el ciclo vital, desde la cuna hasta la muerte. La operatividad de las “Casas de Maternidad” está muy clara para los hombres del XIX: “las parturientas solteras que no serían bien recibidas en casas de vecinos honrados, necesitan ocultar su vergüenza en las de maternidad”, HERNÁNDEZ IGLESIAS, Fermín, *La Beneficencia en España*, Madrid, Establecimientos Tipográficos de M. Minuesa, Tomo I, 1876, p. 221.

¹⁰ “Para que los Ayuntamientos puedan desempeñar más fácil y expeditamente lo prevenido en el par. 6º del art. 321 de la Constitución, habrá una Junta municipal de Beneficencia en cada pueblo, que deberá entender en todos los asuntos de este ramo, como auxiliar de su respectivo Ayuntamiento”, *Ley 23 de enero-6 de febrero de 1822*, artículo 1º. Entre las múltiples funciones asignadas a las Juntas, se incluye una incentivación asociativa respetuosa con las reglas del juego: promover “las asociaciones piadosas que tengan por objeto el alivio de los presos en las cárceles públicas; debiendo estas asociaciones excitar, en casos extraordinarios, el celo de las Juntas para el posible socorro de los presos, sin perjuicio de los demás establecimientos de Beneficencia”, *Ibíd.*, artículo 97.

¹¹ “Siendo el objeto del departamento de refugio evitar los infanticidios y salvar el honor de las madres, serán admitidas en él todas las mujeres que, habiendo concebido ilegítimamente, se hallen en la precisión de reclamar este socorro”, *Ibíd.*, artículo 42.

nocemos tradicionalmente como Casas de Misericordia, dedicadas a los huérfanos mayores de seis años y a los pobres adultos de ambos sexos carentes de recursos para proporcionarse el sustento. Ambas instituciones, pese a los retoques nominativos, facilitan idénticos servicios sociales a los dispensados hasta entonces.

Lo que sí resulta más novedoso es la regulación específica de los socorros y asistencia a domicilio a través de las Juntas parroquiales. Conscientes de la escasez real de las ayudas y las diversas motivaciones que alejan a muchas personas de los centros asistenciales (vergüenza, rechazo al internamiento, desconfianza curativa, temor al contagio), se ordena su reparto a domicilio -supervisado por un “Comisario de pobres”- para aquellos indigentes “de buenas costumbres y con ocupación conocida”. Así, se limitan los candidatos potenciales a las Casas de Socorro, se amplía el abanico de la población asistida y se estrecha el cerco represor de la mendicidad. Junto a los socorros materiales, se contempla la asistencia médica a domicilio desempeñada por un cuerpo de enfermeros y facultativos que proporcione en la vivienda medicinas y cuidados. Ahora bien, la propia norma parece darse cuenta del carácter utópico de su contenido al regular la implantación de la hospitalidad domiciliaria en todos los pueblos del reino «según sus circunstancias lo permitan». Precisamente, serán las circunstancias las que por el momento lo impidan.

Uno de los aspectos más polémicos de esta normativa es su tratamiento de la beneficencia particular, interpretado como un sacrificio innecesario por algunos y como una búsqueda de eficacia y racionalidad por otros. Según sus postulados, los fondos de beneficencia procedentes de fundaciones, memorias y obras pías, ya sean de patronato público, real o eclesiástico, quedan reducidos a una única clase y sistema común, destinándose al socorro de los necesitados en los términos que contempla la propia ley. Todos los establecimientos benéficos particulares, sus recursos y actividades quedan sujetos a la inspección y orden de policía prescritos para el conjunto institucional¹².

Conscientes sus promotores de las dificultades y obstáculos del nuevo sistema, acuerdan su gradual aplicación, a medida que se obtengan los recursos necesarios¹³. Pocos días después, las Cortes extraordinarias señalan una extensa lista de arbitrios dispuestos para la realización de este plan¹⁴. Voluntad de ir hacia adelante no falta, pero el prematuro corte del período constitucional en 1823 anula estas disposiciones hasta la muerte de Fernando VII y el nuevo amanecer liberal.

¹² *Ibid.*, artículos 25 a 39.

¹³ *Ibid.*, artículo 133.

¹⁴ Detallada información sobre estos arbitrios, en HERNÁNDEZ IGLESIAS, Fermín, *La Beneficencia...*, Op. cit., T. I, pp. 75-77.

El retorno absolutista, 1823-33

La década comprendida entre 1823-1833 supone una segunda restauración absolutista en España, cuestionada tanto por los realistas apostólicos, máxime tras el adiós al trono para D. Carlos y el estallido revolucionario francés de 1830, como por los liberales, partidarios del régimen constitucional y de una monarquía parlamentaria. Las intentonas constitucionales precedentes parecen convencer a Fernando VII de la conveniencia de adoptar ciertos tintes reformistas de cara a su propia supervivencia. Durante estos años, los privilegiados comienzan a darse cuenta de la imposibilidad de sostener sin retoques el viejo sistema y de que, a fin de cuentas, el liberalismo propugna un programa defensor del orden y la propiedad. Semejantes razonamientos fundamentan su complicidad con la burguesía y su disposición a aprovechar las oportunidades pronto brindadas por el nuevo sistema (desamortizaciones de Mendizábal y Madoz). Así se explica el paulatino y escasamente traumático tránsito en la península del Antiguo Régimen al nuevo orden burgués, protector de los intereses de los viejos y nuevos propietarios. La rancia aristocracia señorial, anclada en el pasado, dará paso a una nueva nobleza terrateniente, propietaria de pleno derecho de unos patrimonios reconvertidos a la normativa en vigor.

El adiós a la autonomía administrativa. Ley de 1836

Apenas clausurada la etapa fernandina, afloran una serie de disposiciones tendentes a convertir la asistencia social -en su calidad de beneficencia pública- en una de las responsabilidades y atribuciones de la administración del Estado y que culminarán, a corto plazo, en el restablecimiento de la ley general de beneficencia.

Entre ellas destaca, por la fuerza del discurso, la Instrucción de 30 de noviembre de 1833, que el ministro Javier de Burgos dirige a los subdelegados de Fomento dentro de un ambicioso plan reformista de la administración civil¹⁵. Sus palabras críticas y reivindicativas resultan sumamente reveladoras de las deficiencias asistenciales:

«Si el labrador robusto, el capitalista opulento y el especulador activo necesitan del favor y de la protección constante del Gobierno para adelantar sus intereses y mejorar su condición, mucho más lo necesita el pobre jornalero a quien la enfermedad postra en el lecho del dolor, el anciano indigente a quien la edad niega el consuelo y los auxilios del trabajo, el niño recién nacido a quien las preocupaciones o la crueldad de sus padres condenan a ocupar los secos pechos de una nodriza mercenaria, el desventurado, en fin, a quien la ley confina en un encierro..., [necesidades] que reclaman cada día y a cada paso la mano benéfica de la administración».

¹⁵ *Instrucción para gobierno de los subdelegados de Fomento aprobada por S. M.*, en *Gaceta de Madrid*, 10 de diciembre de 1833, capítulo IX, artículos 42 a 45 (relativos a “Hospicios, Hospitales y otros establecimientos de beneficencia”), p. 676.

En párrafos siguientes se cuestionan varios indicadores del servicio asistencial ordinario («la cama del hospital y la cuna de la casa de expósitos suelen ser escalones para la tumba»), y se denuncian sus arcaicos y desfasados métodos («jaulas inmundas y tratamientos crueles aumentan por lo común la perturbación mental de hombres que, con un poco de esmero, podrían ser vueltos al goce de su razón y al seno de su familia»), sugiriéndose la imperiosa reorganización del sector y el afianzamiento de la asistencia domiciliaria. La propuesta se decanta, con claridad, a favor de la centralización de fondos y esfuerzos: «reunir en un fondo común todos los arbitrios destinados a un mismo objeto y hacerlos administrar del modo más sencillo y menos costoso, bajo la inspección inmediata y directa de los agentes superiores». Esto afectaba, asimismo, a los centros particulares, principales candidatos al esfuerzo racionalizador capaz de arrumbar el desfasado cometido de numerosas fundaciones (curación de leprosos, redención de cautivos, etc.)¹⁶.

Remata esta primera fase secularizadora un Decreto de la reina gobernadora, María Cristina, de 8 de septiembre de 1836, que restablece en todo su vigor el Reglamento general de 1822, “deseando que la Beneficencia pública se arregle en su ejercicio del modo más adecuado y capaz de llenar los grandes objetos que la humanidad y la justicia reclaman”. Dos años más tarde (R. Orden 30 de noviembre de 1838), se recuerda a los Jefes políticos su marcaje y supervisión de los establecimientos benéficos generales, a las Diputaciones de los provinciales y a las Juntas municipales de los de ámbito local. El futuro de las fundaciones particulares queda, de momento, indefinido, debiendo limitarse las Diputaciones a proponer a la superioridad cuantas mejoras juzguen oportunas¹⁷.

La beneficencia resulta así configurada -esta vez sin involuciones- como un servicio público y una de las principales funciones de la administración del Estado en aras a garantizar la paz social y eliminar cualquier resquicio de inadaptación. El orden burgués, fundamentado en su poder económico y político, llevaba todas las de ganar en su pugna asistencial frente a los postulados caritativos del Antiguo Régimen. El proceso secularizador consigue traspasar a manos públicas su administración, pero muchas instituciones aún conservaban

¹⁶ Esta normativa emanada de Fomento se completa, meses después (*R. Orden 26 de marzo de 1834*), al sancionarse que todas las instituciones benéficas queden bajo la visita, protección y vigilancia de los subdelegados, en su calidad de «agentes especiales del gobierno». Se les confiere, igualmente, la presidencia de las Juntas de los establecimientos provinciales, aboliéndose la antigua costumbre de elegir entre los estamentos privilegiados -la nobleza y el estado eclesiástico- a los miembros de las corporaciones directivas.

¹⁷ Una vez reestructurado el sector benéfico, las fundaciones particulares van a ser merecedoras de atención. Por *R. Orden de 24 de enero de 1842*, se resalta la facultad gubernamental, como protector nato de todos los centros benéficos, de inspeccionar y adoptar cuantas providencias considere oportunas. Poco después (*R. Orden 25 de marzo de 1846*), el gobierno moderado precisa la amplitud del derecho de intervención de los poderes públicos en la beneficencia particular, en función de su protectorado. Véase BARRADA, Alfonso, *La protección social en España hacia 1845*, Bilbao, Fundación BBV, 2001, 2 vols.

una parte sustancial de sus rentas y patrimonios. El Estado liberal sólo necesitará agobiarse presupuestariamente un poco más para incidir, de lleno, sobre estas haciendas, a la postre menos boyantes de lo que suponía.

Una duradera reorganización, mediada la centuria

Mediada la centuria y fruto del trabajo de numerosas comisiones, el moderantismo en el poder acomete una nueva reorganización de la beneficencia a fin de armonizar este servicio con la Constitución de 1845 y con las leyes orgánicas de las corporaciones locales, amén de atemperar el “espíritu centralizador” precedente¹⁸. Esta reestructuración general, mucho más atenta a la realidad nacional y sus limitaciones, emana de la ley de 20 de junio de 1849 y del Reglamento general para su aplicación aprobado en 1852, pilares de un sistema jerárquico, centralizador y de control. Dicha ley es un texto puramente organizativo, sin compromiso expreso por parte del Estado, y el Reglamento un desarrollo prolijo de las líneas marcadas. Con todo, su importancia histórica viene avalada por su larga vigencia, hasta bien rodado el siglo XX.

La ley de 20 de junio de 1849, firmada por Isabel II con el Conde de San Luis al frente de Gobernación, declara públicos todos los establecimientos de beneficencia salvo aquellos que cumplan con el objeto de su fundación, se costeen exclusivamente con fondos propios y su administración recaiga en corporaciones autorizadas o patronos designados por el fundador (artículo 1). Dividida la beneficencia en pública y particular, dedica el resto del articulado -21 en total- a regular la administración de las instituciones públicas en sus tres vertientes: generales, provinciales y municipales. El Gobierno asume la dirección del sector, confiando las tareas técnicas a una Junta General con sede en Madrid, y a Juntas Provinciales y Municipales en las capitales y pueblos del reino, delimitando con detalle su composición (artículos 6 al 8), funciones y competencias (artículos 9 al 11)¹⁹. Sin salirse del rol tradicional asignado a la mujer, valora

¹⁸ F. Méndez Álvaro y J. J. de Aróstegui, miembros de la Junta de Beneficencia de Madrid, presentan en 1845 al Ministro de la Gobernación un proyecto alternativo. Fruto de ello son las *Reales Órdenes de 3 de abril y 28 de setiembre de 1846*, con normas precisas para la clasificación de las instituciones asistenciales, su régimen económico y funcionamiento. En enero de 1849, el Gobierno envía un proyecto al Congreso donde censura el «espíritu centralizador» de la ley de 1822, advierte que no armoniza con las nuevas leyes de Ayuntamientos y Diputaciones y aboga por la inspección gubernamental de las fundaciones particulares. La Comisión del Senado apoya esta “no absoluta secularización de la beneficencia”, dictamen que recogerá la ley de 20 de junio. Una ley, por tanto, respetuosa para con la beneficencia particular, que rechaza la uniformidad anterior y reconoce la necesidad de una colaboración de esfuerzos -sector público/sector privado- en el cometido asistencial.

¹⁹ La Junta General estará integrada por doce personas: un presidente nombrado por el Gobierno, dos miembros natos -el Arzobispo de Toledo y el Comisario General de Cruzada-, cuatro consejeros, cuatro vocales de designación gubernamental y el patrono de un establecimiento general de Madrid. Las Juntas Provinciales, presididas por el Jefe Político, se componen de nueve miembros y las Municipales entre cinco y nueve individuos, bajo la presidencia de los alcaldes. Estos cargos tienen

positivamente la formación de agrupaciones de señoras que velen por los centros benéficos provinciales e insta al fomento y organización de la asistencia domiciliaria mediante juntas subalternas de socorros y parroquiales.

Sobre estas bases desarrollará la nueva ordenación benéfica el Reglamento de 14 de mayo de 1852, con Bertrán de Lis al frente de Gobernación, que en un centenar de artículos precisa la clasificación de la beneficencia pública, su gobierno y administración económica, junto con un lote de advertencias y recomendaciones²⁰. Estructurado en cuatro títulos, el primero está dedicado a los establecimientos benéficos y su clasificación, con especial detalle del tipo de centros que pertenece a cada grupo, su número, situación, derechos y obligaciones (artículos 1 al 28). El título segundo trata del gobierno de estas instituciones, deslindando su control supremo en manos gubernamentales e incluyendo una exhaustiva relación de competencias. Se fijan las atribuciones y responsabilidades de la Junta General, auxiliar en la dirección de los establecimientos generales, y las de las Juntas Provinciales y Municipales, para concluir con su estructuración interna en secciones (artículos 29 al 45). La administración económica de la beneficencia es el aspecto abordado en el título tercero, referido tanto a sus bienes y fondos como a los presupuestos y contabilidad (artículos 46 al 87). El cuarto y último título contiene una serie de disposiciones generales (artículos 88 al 94) y transitorias (artículos 95 al 100), donde se insertan recomendaciones a los servicios asistenciales, así como los trabajos urgentes que deberán abordar las Juntas para la aplicación inmediata de esta normativa. Todo ello, “celando con actividad y perseverancia porque los intereses de la beneficencia no padezcan el más leve menoscabo”. Como ocurre con la oferta y la demanda asistencial, legalidad y realidad tampoco van de la mano.

una duración de cuatro, tres o dos años, respectivamente. Cualquier variación numérica institucional o económica queda de exclusiva atribución gubernamental, insistiéndose en la negativa a admitir en establecimientos públicos a «pobres o mendigos válidos». Cfr. *Ley general de Beneficencia, de 20 de junio de 1849*.

²⁰ “Son establecimientos generales de beneficencia todos aquellos que exclusivamente se hallen destinados a satisfacer necesidades permanentes o que reclamen una atención especial. A esta clase pertenecen los establecimientos de locos, sordo-mudos, ciegos, impedidos y decrepitos”. “Son establecimientos provinciales de beneficencia todos aquellos que tienen por objeto el alivio de la humanidad doliente en enfermedades comunes, la admisión de menesterosos incapaces de un trabajo personal que sea suficiente para proveer a su subsistencia, el amparo y la educación, hasta el punto en que puedan vivir por sí propios, de los que carecen de la protección de la familia. A esta clase pertenecen los hospitales de enfermos, las casas de misericordia, las de maternidad y expósitos, las de huérfanos y desamparados...”. “Son establecimientos municipales de beneficencia los destinados a socorrer enfermedades accidentales, a conducir a los establecimientos generales o provinciales a los pobres de sus respectivas pertenencias, y a proporcionar a los menesterosos en el hogar doméstico los alivios que reclamen sus dolencias o una pobreza inculpable. A esta clase pertenecen las casas de refugio y hospitalidad pasajera y la beneficencia domiciliaria”, *Reglamento general para la ejecución de la ley de beneficencia de 20 de junio de 1849, Madrid 14 de mayo de 1852*, artículos 1 al 4.

El adiós a la autosuficiencia económica

Sobre el sector de la beneficencia estructurado como acabamos de ver incidirán las medidas desamortizadoras, que arrancan de la ley general de 1 de mayo de 1855. Un paso más y decisivo de la injerencia pública en estas instituciones denominadas sin rodeos de “asistencia, previsión y represión”. La nacionalización de sus bienes y posterior venta al mejor postor van a significar para muchas de ellas, que aún se mantenían con las rentas patrimoniales, la pérdida con carácter definitivo de su autosuficiencia económica.

Como señala Simón Segura, con esta ley de 1855 nace la desamortización más importante de las decretadas hasta el momento, tanto por su duración como por sus resultados cuantitativos²¹. Dicha ley, que consta de cinco títulos y treinta artículos, declara en venta “todos los predios rústicos y urbanos, censos y foros pertenecientes al Estado, al clero, a las Ordenes miliares; a cofradías, obras pías y santuarios; al secuestro del ex infante Don Carlos; a los propios y comunes de los pueblos; a la beneficencia, a la instrucción pública y cualesquiera otros pertenecientes a manos muertas, ya estén o no mandados vender por leyes anteriores”²². Se trata, por consiguiente, de una ley general de desamortización tanto civil como eclesiástica.

En ella se estipula un sistema regulador de las enajenaciones mediante subastas públicas (tres en el caso de que la finca supere los 10.000 reales de tasación, a celebrar en la cabeza del partido judicial, en la capital de provincia y en la del reino), debiendo pagar los compradores la suma total en metálico en quince plazos. En cuanto a las redenciones, se concede a los censatarios un periodo de seis meses a partir de la publicación de la ley para llevarlas a efecto y, pasado ese tiempo, se procederá a su venta en pública subasta.

Desde la óptica de la beneficencia, cabe preguntarse qué se ofrece a cambio y a dónde irá a parar lo obtenido. El gobierno se compromete a asegurar a cada establecimiento benéfico las rentas líquidas disfrutadas en mayo de 1855, compensando posibles pérdidas, en caso de déficit presupuestario, con los fondos del Tesoro público. El producto íntegro de la venta de bienes de beneficencia (artículos 20 y 21) habrá de destinarse a la compra de títulos de la deuda consolidada al 3 %, para su posterior conversión en inscripciones intransferibles a favor de los establecimientos afectados. Una vez concluidas las ventas y redenciones se efectuará una liquidación, cuyo saldo positivo, reintegradas al Tesoro las cantidades anticipadas, deberá invertirse igualmente en la adquisición de los mencionados títulos.

²¹ SIMÓN SEGURA, Francisco, *La desamortización española en el siglo XIX*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1973.

²² *Ley de desamortización de Pascual Madoz de 1 de mayo de 1855*, artículo 1. Comentada, entre otros estudiosos pioneros, por MARTÍN, Teodoro: *La desamortización. Textos político-jurídicos*, Madrid, Narcea, 1973, pp. 210-218.

Con esta ley, las manos muertas –manos en las que «moría» la propiedad con relación al tráfico jurídico ordinario– pierden todo derecho a poseer predios rústicos y urbanos, censos y cualquier legado, que deberá ser puesto inmediatamente en venta o redención. Una desamortización, por tanto, que implica transformación y transferencia de la propiedad. Cambio de su régimen jurídico: de propiedad amortizada, propiedad colectiva de corporaciones y personas morales, a propiedad libre y plena; y cambio también de titular: de las manos muertas a los compradores individuales. En definitiva, se trata de una nacionalización y sucesiva venta al mejor postor²³.

En pocos meses se construye el andamiaje necesario para su aplicación efectiva. Es erigida la Dirección General de Ventas de Bienes Nacionales, dentro de la cual se inscribe la Junta Superior para proceder a la enajenación de fincas, debiéndose publicar en el “Boletín Oficial de Ventas de Bienes Nacionales” los pormenores sobre las incautaciones y subastas. Dedicada especialmente a los centros benéficos se promulga una R. Orden de 25 de febrero de 1856 en la cual, “para que no carezcan un solo día de los auxilios que les proporcionaban los censos y fincas de su pertenencia que se vayan redimiendo o enajenando”, se les reconoce el derecho a reclamar en las Contadurías de Hacienda Pública, a medida que se efectúen las ventas, sus respectivas rentas líquidas. A diferencia de lo que luego ocurrirá, todos los cabos parecían atados²⁴.

En definitiva, a lo largo de la centuria se ha ido consolidando el proceso secularizador de la asistencia social en España en su doble vertiente administrativa y económica. La dependencia del Estado resulta ahora completa al tener que ser financiadas y sostenidas estas instituciones con fondos públicos. En un principio dependerán solo indirectamente del Estado, en su papel de garante y responsable del pago de intereses por las inscripciones de deuda pública en que han visto reconvertidas sus añejas propiedades. Pero, precisamente el incumplimiento de estas obligaciones contraídas por las arcas públicas, las dejará por completo al arbitrio de la suerte dictada para ellas en los presupuestos gubernamentales. De una u otra manera, en última instancia la llave de su futuro la tiene el Estado.

Reajustes del Sexenio y la Restauración

Durante el Sexenio democrático, con Sagasta al frente del Ministerio de Gobernación, por Decretos del Gobierno provisional de 4 de noviembre y 17 de diciembre de 1868, desaparecen las Juntas de Beneficencia en todas sus modali-

²³ TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, “El proceso desamortizador de la tierra en España”, en *Agricultura y Sociedad*, n° 7 (1978), p. 13. Véase del mismo autor, *El marco político de la desamortización en España*, Barcelona, Ariel, 1989, y RUEDA, Germán, *La desamortización en España: un balance*, Madrid, Arco Libros, 1997.

²⁴ Las disposiciones desamortizadoras quedarán en suspenso en el otoño de 1856 (*R. Decreto 13 de septiembre* y *R. Orden 14 de octubre*), hasta 1858 (*R. Decreto 2 de octubre*) en que serán de nuevo restablecidas para las manos muertas de carácter civil.

dades, a la vez que una serie de artículos (35 al 37) del Reglamento en vigor. De esta forma y desde una orientación política descentralizadora, todas sus funciones directivas y de administración pasan a ser competencia de la Dirección General, las Diputaciones y los Ayuntamientos, conforme a las leyes orgánicas de régimen local. El personal adscrito a ellas es declarado cesante y serán sus nuevos responsables quienes se encarguen de nombrar la plantilla adecuada y de recibir los fondos y documentos de las clausuradas Juntas²⁵.

Entre la fronda legislativa que verá la luz en estos agitados años decimonónicos merecen atención, por sus retoques al sistema benéfico vigente, dos decretos del gobierno republicano fechados en 1873 relativos a los centros públicos generales y a la beneficencia particular.

El Decreto de 22 de abril de 1873, firmado por Pi y Margall, responsable de Gobernación, avala una Instrucción remodeladora de los centros benéficos nacionales ante “la necesidad de imprimir orden y regularidad en los servicios”. Seccionada en dos partes diferenciadas, la primera de ellas (86 artículos) acota el número, destino, derechos, deberes e inspección de estos centros, mientras que la segunda intenta resolver problemas específicos de algunos establecimientos²⁶. Interesa destacar el pragmatismo de que hace gala el gobierno republicano, que no duda en encomendar dichas instituciones al amparo de fondos y administración particulares, conformándose para sí con las tareas de inspección. Si escarbamos en las razones de tan generosa cesión topamos con las crónicas penurias que sufre la beneficencia pública bajo patente monárquica o republicana: “El presupuesto de la beneficencia general no es crecido y los recursos de la particular son abundantes... y nada por esto más conforme a razón que la Beneficencia particular venga en auxilio de la general, aun cuando sólo sea para salvar, dentro de la nueva organización política del país y con arreglo a ella, intereses respetables nacidos y desarrollados al amparo de la anterior legalidad”. La administración republicana, agobiada por los desequilibrios presupuestarios, pretende transferir a otras manos una gravosa carga si bien no dispondrá del tiempo necesario para su consumación.

El otro Decreto mencionado, de 30 de setiembre con Maisonnave en Gobernación, reajusta el protectorado del gobierno sobre la beneficencia particular alterando algunas normas, convencido de la oportunidad de una descentralización “para hacer más simpático el protectorado que se ejerce”. Las autoridades republicanas en este caso parecen persuadidas de las ventajas que desprendería la formación de Juntas en la esfera de la beneficencia particular, tanto de cara a la ciudadanía (“despertar la caridad”), como en lo relativo a la oferta (“conectar con los deseos de las institucio-

²⁵ Cfr. BLANCO HERRERO, Miguel, *De la Beneficencia pública en España, su actual organización y reformas que reclama*, Madrid, 1869.

²⁶ En concreto, los siguientes: Manicomio de Santa Isabel de Leganés; Hospital de Princesa en Madrid; Hospital del Rey de Toledo; Hospitales de Jesús Nazareno y Nuestra Señora del Carmen de Madrid; y los Colegios de la Unión de Aranjuez y de Santa Catalina.

nes”) y demanda asistencial (“preocuparse por los pobres y enfermos”), elevándose la dignidad del servicio al dotar “de prestigio y de garantías de moralidad unos capitales tan sagrados”. Desde tales supuestos, se ordena al poco suprimir la figura un tanto coactiva del inspector provincial y sustituirla por Juntas colaboradoras con los responsables públicos en el ejercicio del protectorado. La meteórica experiencia de la I República española impide averiguar la eficacia real de este pretendido trasvase redistributivo.

En el transcurso de la Restauración borbónica, tanto el sector benéfico público como el particular van a ser objeto de atención por parte de los gobernantes, completándose con epidérmicos retoques la normativa vigente.

El R. Decreto de 27 de abril de 1875, a propuesta del ministro Francisco Romero Robledo, alumbró una Instrucción que organiza en sentido armonizador los servicios benéficos públicos y particulares con el nombre genérico de “Beneficencia”, bajo inspección y protectorado del gobierno. Reviste interés por su sintonía ideológica con el pasado la exposición previa, que rememora en un extenso discurso la honrosa historia del sector asistencial privado: “de la gran España religiosa, guerrera, descubridora, artística, monárquica, resultó naturalmente una gran caridad nacional, un profundo amor al bien, un alto espíritu de protección al infortunio... Al tomar bajo su amparo la Administración pública lo que de aquellas instituciones logró escapar de las grandes vicisitudes de la antigua España, y al entrar, por decirlo así, en la esfera de acción del nuevo régimen, mucho de lo que yacía en olvido, en postración o en abandono estéril, ha vuelto a ofrecerse a la conveniencia de su generoso objeto, con todo su valor moral y positivo. Hasta el punto de que, si en los últimos tiempos de bonanza para las fundaciones particulares, el protectorado las hubiera vigilado con su eficaz desinterés de hoy, aventajaríamos en la materia a la mayor parte de los pueblos cultos... Pero... la ley de 23 de enero de 1822... sacrificó toda creación particular. Por el contrario, cuando más pujante parecía por natural reacción el espíritu centralizador, obtuvo la Beneficencia particular mayores respetos en la ley de 20 de junio de 1849. Y en 1868, a las sacudidas de otra reacción opuesta, se abolieron todas las Juntas del ramo”²⁷.

Olvidando viejos desencuentros respecto al cometido y protagonismo asistenciales, esta integradora exposición culmina con una propuesta del monarca favorable a refundir todos los servicios benéficos en una legislación coherente y una específica sección ministerial, de tal forma que “la Beneficencia particular vendrá en obligado auxilio de la pública... y también la Beneficencia pública se organizará

²⁷ HERNÁNDEZ IGLESIAS, Fermín, *La Beneficencia en España...*, Op. cit., T. II, pp. 1199-1223. Cfr. NAVARRO Y GARCÍA, Ramón, *Historia de la sanidad en España*, Barcelona, Lunwerg, 2002.

más en armonía con la vigente ley y de una manera más apropiada para despertar la caridad y para interesar en su bien a las ilustraciones y aficiones especiales²⁸.

El siguiente paso legal responde a los afanes de uniformidad y centralización que condicionan el tratamiento administrativo en la Restauración. El ministro Romero Robledo recapitula el pasado jurídico de la beneficencia y considera oportuno “redactar y publicar una nueva Instrucción general que refunda y complete las disposiciones vigentes, formando así un sólo cuerpo de doctrina que satisfaga cumplidamente todas las necesidades de este importante ramo de la Administración pública”. Así surge la Instrucción aprobada por R. Decreto de 27 de enero de 1885, que dispone la organización, régimen y gobierno de los centros públicos generales en consonancia con los planteamientos comentados.

Asumida la distinción entre establecimientos públicos (los costeados por el Estado, las provincias o los municipios) y particulares (dotados con fondos propios legados por benefactores), el resto del articulado se dedica a reconsiderar el papel de los centros públicos de carácter general con la intención de ampliar su escaso número -ocho en el reino-, a medida que se disponga de recursos²⁹. De su tutela, vigilancia y dirección se encarga el Ministerio de la Gobernación y, en su nombre, el Director general de Beneficencia y Sanidad auxiliado por una Junta de Señoras.

En las postrimerías del siglo pasamos metafóricamente del noviazgo al matrimonio. Eduardo Dato, ministro de Gobernación, no regatea alabanzas hacia el ámbito benéfico particular, “orgullo de nuestra patria”, que ha logrado escapar de las vicisitudes políticas y, con el acierto del protectorado, recuperar su provechoso influjo. Así lo recoge en el preámbulo al R. Decreto -y la Instrucción- de 14 de marzo de 1899, que en una docena de artículos precisa que los servicios benéficos de la administración son impartidos por “establecimientos o asociaciones permanentes destinadas a la satisfacción gratuita de las necesidades intelectuales o físicas”, junto con “las fundaciones sin carácter de permanencia, aunque con destino semejante” (patronatos, memorias, legados, obras y causas pías). Reitera, una vez más, que el patronato de las entidades particulares corresponde al Gobierno auxiliado por las consabidas Juntas.

En cuanto a la Instrucción, explicita con todo detalle este último aspecto a lo largo de un centenar de artículos. Dividida en dos títulos, el primero versa sobre el “Protectorado”, sus funciones, autoridades que lo ejercen y facultades que corresponden tanto al ministro de la Gobernación y a la Dirección General de Administración como a los patronos y administraciones particulares. El segundo título se ocupa del “Procedimiento”, es decir, de las reglas generales,

²⁸ La idea de que una Junta de Señoras se encargue de auxiliar al gobierno en los quehaceres benéficos se hará extensiva a las restantes provincias, años después, con idénticas atribuciones (*R. Decreto de 17 de julio de 1884*).

²⁹ Tres de ellos, el Hospital del Rey de Toledo, el de Jesús Nazareno y el de Nuestra Señora del Carmen de Madrid, son centros para “incurables”, aprobándose ahora su Reglamento interno.

clasificación de los establecimientos, autorizaciones, investigación y contabilidad. En suma, dicho texto efectúa un minucioso recorrido por la beneficencia particular sin dejar cabos sueltos y configura el núcleo central de la reglamentación del sector aplicable en décadas venideras³⁰.

Como recapitulación final de este suceder legislativo decimonónico recordemos que, en las primeras décadas del siglo XX, el ordenamiento legal del tejido benéfico español se resume en lo siguiente: en cuanto a la beneficencia en su conjunto, lo dispuesto por el R. Decreto de 14-III-1899; para el sector público, la ley de 20-VI-1849 con el Reglamento de 1852 y las Instrucciones de 22-1V-1873, 27-IV-1875 y 27-I-1885; y, por último, en la vertiente particular, la Instrucción que acabamos de comentar de 14-III-1899.

Una vez definido el ordenamiento legal de la beneficencia pública y particular, se ofrece la ocasión de confrontar leyes y realidades. A instancias de una R. Orden de 24 de marzo de 1908³¹, verá la luz un interesantísimo y abultado informe sobre la situación del sector denominado “Estadística General de la Beneficencia en España”³². Juan de la Cierva, ministro de Gobernación, alaba el esfuerzo realizado por depurar los datos estadísticos disponibles y, aunque reconoce imprecisiones, celebra su inmediata inserción en la *Gaceta de Madrid*. Los balances aquí recogidos, a los que hoy además tenemos fácil acceso telemático, ofrecen una excelente ocasión para ratificar la gran distancia existente entre lo dispuesto y lo realizado.

En definitiva, esta larga trayectoria legal que concluimos en los inicios del siglo XX no reviste demasiadas dificultades interpretativas. Debajo de tantos

³⁰ Este entramado se remata con el R. Decreto de 25 de octubre de 1908, que instituye la “Junta Superior de Beneficencia” para colaborar con el gobierno en el ejercicio del protectorado.

³¹ “Terminados los trabajos decretados por Real orden de 24 de Marzo de 1908 y los que además se encaminan a regular la organización y ordenado funcionamiento de las Instituciones de Beneficencia y de

Previsión, cuyos resultados se condensan en la Memoria formulada por V. I., S. M. el REY (q. D. g.) ha tenido a bien disponer que se publiquen los expresados trabajos y se distribuyan los ejemplares del libro que los contiene, según la relación aprobada al efecto. Dios guarde a V. I. muchos años. Madrid, 30 de Septiembre de 1909”. CIERVA. Cfr. *Memoria redactada por el Director general de Administración D. Antonio Marín de la Bárcena*.

³² He aquí sus motivaciones: “desde principio del siglo anterior ha sido aspiración de todos los Gobiernos la formación de una estadística de Beneficencia para conocer el alcance de las necesidades y la importancia de los recursos públicos o privados con que se contaba para satisfacerlas. Pero los esfuerzos del poder central se malograron por las agitaciones políticas y las guerras civiles de una parte y, de otra, la falta de uniformidad en el servicio... Organismos dedicados exclusivamente a la Beneficencia son los que pueden realizar la labor de reconstruir la historia de las instituciones benéficas... y tales son las Juntas de Beneficencia, a quienes la circular de 6 de febrero de 1904 y la R. O. de 13 de agosto del mismo año encomendaron la formación de una estadística de la particular. Mas... los resultados no fueron totalmente satisfactorios, debiéndose a tales deficiencias la tardanza en formar y publicar dicha estadística”. MARÍN DE LA BÁRCENA, Antonio, *Apuntes para el estudio y organización en España de las instituciones de Beneficencia y de Previsión*. Memoria de la Dirección General de Administración, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1909.

vaivenes está claro que nos hallamos frente a un proceso histórico, que parte de una asistencia social en manos de la iniciativa particular y de la Iglesia, principales promotoras de las instituciones benéficas en el Antiguo Régimen, y prosigue su andadura decimonónica hasta la consumación de una política secularizadora, que transfiere las responsabilidades asistenciales a los poderes públicos como una faceta más de la administración del Estado.

El asentamiento del nuevo orden liberal en España también aquí dibuja un ritmo intermitente, donde pasaremos de la inicial arrogancia de los responsables públicos, impermeables a toda colaboración suplementaria, a una actitud mucho más práctica, potenciadora de la iniciativa benéfica particular y, en el último cuarto del siglo, claramente favorable a una estrecha colaboración entre el sector público y el privado. Las reivindicaciones populares y la propia dinámica de una sociedad en transformación se acaban por imponer a los trasnochados planteamientos exclusivistas; toda conjunción de esfuerzos será bienvenida de cara a subvenir la siempre desbordada demanda.

Con todo y pese a las buenas intenciones, el juego de la oferta y la demanda asistencial sigue dibujando a estas alturas una trayectoria muy desequilibrada. Las necesidades sociales, a medida que nos adentramos en la contemporaneidad, rebasan con creces las alicortas respuestas incapaces de ahuyentar desajustes estructurales. El objetivo siguiente, mucho más ambicioso, apunta a la configuración de un moderno sistema de protección social, que englobe tanto a los sectores productivos como improductivos y rebase el acotado marco de la asistencia social tradicional. Una tarea larga y difícil, que no logrará acomodo hasta muy avanzado el siglo XX.

La secularización de la instrucción pública en el Sexenio democrático (1868-1874)

MARIO BEDERA BRAVO
(Universidad de Valladolid)

Introducción

Desde la Edad Media se entiende por secular lo propio del siglo (*saeculum*), lo temporal, lo transitorio, lo mundano, en oposición a lo permanente, lo trascendente, lo religioso. A esta acepción que llega hasta nuestros días se añade una segunda en el s. XVI que entiende por secularización (*saecularisatio*) el proceso canónico por el que un clérigo retorna a la condición de seglar. Pero habrá que esperar hasta la Paz de Westfalia (1648) para que la expresión, referida al cambio de titularidad dominical de los señoríos eclesiásticos que fueron entregados a los príncipes alemanes contra la opinión católica, adquiera tintes ideológicos pues Westfalia supone el triunfo de la Europa protestante frente a la católica. Desde entonces, el nuevo orden europeo se construirá con una visión antropocéntrica e individualista del mundo que bebe en el repositorio ideológico de la Reforma, contraria a la concepción teocéntrica del catolicismo tradicional que hunde sus raíces en la Contrarreforma. A partir de esta fecha, en la cultura occidental prevalecerá la idea de Europa, construida sobre un orden racionalista que reconoce la diversidad religiosa, frente a la noción de Cristiandad, fundamentada en el espiritualismo como principio rector¹ dominante. La secularización, entendida ya como desvinculación del poder político del poder eclesiástico, cobrará plena significación ideológica y se proyectará en la moderna idea de autonomía de la sociedad civil respecto del dominio de la Iglesia².

¹ COMELLAS, José Luis, *Historia de España moderna y contemporánea (1474-1975)*, Madrid, Rialp, 1980, p. 254.

² PUELLES BENÍTEZ, Manuel de, "Secularización y enseñanza en España (1874-1917)", en GARCÍA DELGADO, José Luis (ed.), *España entre dos siglos (1875-1931). Continuidad y cambio*, Madrid, Siglo XXI, 1991, p. 192.

Iglesia, liberalismo y educación

Si por algo se ha caracterizado la historia de la Iglesia durante el siglo XIX ha sido por su resistencia a “vivir en el siglo”. Desde el primer momento, no sólo se posiciona del lado contrarrevolucionario sino que lo abandera, aporta buena parte de su argumentario y presta su ingente infraestructura humana y material al servicio de una causa que se identifica con el mantenimiento de una monarquía absoluta donde las fronteras entre lo temporal y lo espiritual no existían o, en el mejor de los casos, eran tan porosas que se interpenetraban. Esta conducta hostil hacia el liberalismo, supuso no sólo cegar la posibilidad de entendimiento con las nuevas ideas sino, lo que es más importante, negar también las bases mismas de la modernidad de las que la secularización constituía su principal elemento. La negación de la modernidad coloca a la Iglesia fuera de la realidad de los tiempos en los que el proceso de desacralización, o en términos weberianos, el proceso de “desencantamiento del mundo”³, entendido como la pérdida de la fe del hombre moderno en la búsqueda de explicaciones trascendentes o mágicas⁴, ya no tenía marcha atrás.

La constatación más evidente de estas afirmaciones fue la aparición en 1864 del *Syllabus Errorum* de Pío IX. Este documento, señala un momento de inflexión en el devenir histórico de la Iglesia católica tanto en el orden temporal como en su percepción espiritual del mundo. En el primer caso porque desde las guerras napoleónicas el territorio de los Estados pontificios se había reducido drásticamente lo que produjo un colapso de la soberanía temporal del sucesor de Pedro⁵ y de la concepción renacentista del papa-rey⁶. En el segundo, porque la intransigencia pontificia recogida en el *Syllabus* refleja también la situación de crisis respecto de a quién se atribuye el gobierno moral de Occidente. La secularización pone en tela de juicio que la divina Providencia siga rigiendo los destinos de la humanidad y sugiere una crisis en el control del concepto de salvación en el propio mundo católico⁷. Esta segunda derivada, de mucho mayor recorrido que la anterior porque afecta a la base misma de la concepción teocéntrica del mundo, es la que lleva a explicitar en el *Syllabus* la oposición frontal de la Igle-

³ Es conocida la interpretación de la idea de modernidad en Max Weber unida a las nociones de racionalización (sustitución de la creencia por la razón) y desencantamiento (exclusión de lo mágico). Vid., *El político y el científico*, (trad. de Raymond Aron), Madrid, Alianza, 1981, p. 200.

⁴ LOUZA VILLAR, Joseba, “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea”, en *Hispania Sacra*, 121 (2008) p. 334.

⁵ CÁRDENAS AYALA, Elisa, “El fin de una era: Pío IX y el *Syllabus*”, en *Historia Mexicana*, 65/2 (2015), p. 736.

⁶ Sobre esta realidad bifronte vid., la obra clásica de PRODI, P., *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982.

⁷ CÁRDENAS AYALA, Elisa, *op. cit.*, p. 734.

sia romana a las propuestas del mundo moderno y a condenar el liberalismo y la separación Iglesia-Estado⁸.

En España, desde los albores del primer liberalismo gaditano, la secularización se había manifestado como un proceso inexorable aunque sincopado por las etapas de negación oficial coincidentes con los momentos de vuelta al absolutismo que siempre estuvieron marcados por la restauración del poder de la Iglesia hasta alcanzar cotas cercanas a la teocracia⁹. Muerto Fernando VII, la Iglesia aspiraba a que España siguiera cumpliendo la función de guardiana de la ortodoxia católica que se había ganado en Trento y la mejor forma de hacerlo realidad era resistir las acometidas de la secularización que amenazaban el cuadro de valores tradicionales que asignaba a la Iglesia el papel de legitimadora del poder temporal y de organizadora de la sociedad según parámetros confesionales. Por su parte, los liberales españoles no pusieron nunca en duda la condición católica de España llegando incluso a plasmarla en el propio texto constitucional de 1812¹⁰, pero cuestión distinta fue entender que dicho catolicismo condicionara las relaciones entre Iglesia y Estado. Cuando constataron la imposibilidad de contar con la Iglesia en el proceso de modernización de la Nación e iniciaron el recorte de privilegios eclesiásticos para tomar las riendas del Estado, fueron conscientes que tendrían enfrente un formidable adversario. El enfrentamiento adquirió por vez primera tintes radicales en la década 1834-1843 y supuso que la Iglesia española reforzara sus lazos de obediencia incondicional con Roma¹¹.

De entre las muchas manifestaciones que hacen visible el enfrentamiento Iglesia-Estado en torno a la secularización, pocas como la educación resultan tan claras. Si es cierto que el proceso secularizador se entendió en principio como secularización de las personas y de las cosas sagradas (exclaustraciones y desamortización)¹², no lo es menos que dicho proceso afectó al final a todas las facetas sobre las que la Iglesia pretendía mantener su monopolio ancestral, como fue el caso de la enseñanza. Como ya se señaló, el liberalismo español nunca puso en duda la hegemonía del pensamiento religioso¹³, razón por la cual las

⁸ *Syllabus*, proposiciones LXXX y LV.

⁹ ÁLVAREZ JUNCO, José *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001, p. 350 y también p. 354 donde el autor afirma que la alianza entre trono y altar en la Ominosa década fue “más estrecha que la existente en tiempos de Felipe II”.

¹⁰ *Constitución Política de la Monarquía española, promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812*, Cádiz, Imprenta Real, MDCCCXII, (Ed. de las Cortes Generales conmemorativa del bicentenario), art. 12: “La Religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de qualquiera otra.”

¹¹ PUELLES BENÍTEZ, Manuel de, *op. cit.*, p. 195.

¹² MOLINER PRADA, Antonio “En torno a la Revolución Liberal y la Iglesia española del siglo XIX”, en *Ler História*, 69 (2016), p. 34.

¹³ PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio, “El Estado educador: La secularización de la instrucción pública en España”, en SUÁREZ CORTINA, Manuel (ed.), *Secularización y laicismo en la España con-*

constituciones anteriores a la de 1869 proclamaron abiertamente la confesionalidad del Estado¹⁴. Esta condición se deslizó al ámbito educativo de forma que la intervención del clero en los diferentes grados de la enseñanza no sólo no contradecía los planteamientos liberales, sino que obedecía a un encargo por parte del Estado para favorecer el cumplimiento de un mandato constitucional. Sin embargo, el auténtico conflicto se libraba en otro terreno: el de las relaciones de poder. Al ser la educación el más eficaz instrumento de transformación social, la pugna por su control produjo un duro enfrentamiento entre los liberales y la Iglesia; por ello, cuando los constituyentes gaditanos hicieron de la educación un bien Nacional y declararon que la enseñanza primaria sería universal,¹⁵ crearon la dirección general de estudios¹⁶, y reservaron a las Cortes cuanto concernía a la Instrucción Pública¹⁷, la Iglesia vio gravemente amenazada su influencia social y empezó a perder la batalla de la secularización¹⁸.

Hasta mediados de siglo, todos los gobiernos liberales hicieron una apuesta por la educación como fundamento del progreso que prometía el liberalismo y aun cuando hubiera diferencias notables entre radicales y moderados por el planteamiento más pre-democrático de los primeros, todos coincidieron en el importante instrumento de poder que representaba su control. Quizá la constatación más relevante se pueda encontrar en las palabras de Gil de Zárate, director general de instrucción pública y verdadero impulsor del plan de estudios del gobierno moderado (Plan Pidal de 1845), quien confirmaba de forma rotunda la necesidad de secularizar la educación:

“Porque, digámoslo de una vez, la cuestión de enseñanza es cuestión de poder: el que enseña, domina... Entregar la enseñanza al clero, es querer que se formen hombres para el clero y no para el Estado... Porque lo más a que puede aspirar la sociedad eclesiástica en sus relaciones con la sociedad civil, es a marchar paralelamente con ella, sin mezclarse en sus asuntos, sin pretender dominarla... Solo donde reside la soberanía, reside también el derecho de educar... Que perdida la soberanía, la sociedad eclesiástica no puede ni debe ser ya la enseñante... esa im-

temporánea, (III Encuentro de Historia de la Restauración), Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, p. 97.

¹⁴ De esta afirmación habría que excluir la Constitución de 1837 que reconoce el catolicismo como religión nacional pero concede una oportunidad a la tolerancia religiosa en su art. 11: “La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles.”

¹⁵ *Constitución política de la monarquía española*, op. cit., “art. 366: En todos los pueblos de la Monarquía se establecerán escuelas de primeras letras...”

¹⁶ *Ibid.*, “art. 369: Habrá una dirección general de estudios, compuesta de personas de conocida instrucción, a cuyo cargo estará, bajo la autoridad del Gobierno, la inspección de la enseñanza pública.”

¹⁷ *Ibid.*, “art. 370: Las Cortes por medio de planes y estatutos especiales arreglarán cuanto pertenezca al importante objeto de la instrucción pública.”

¹⁸ Esta pérdida de influencia se confirmó poco después con el *Informe para proponer los medios de proceder al arreglo de los diversos ramos de instrucción pública (Informe Quintana 1813)* y con el *Dictamen y proyecto de Decreto sobre el arreglo general de la enseñanza pública (1814)*.

previsión ha durado hasta hace poco en la sociedad civil... hasta que el Estado... ha tomado a su cargo la dirección de la instrucción pública¹⁹”.

El retroceso secularizador del moderantismo

El proceso secularizador se frenó en seco con la firma del Concordato de 1851. Si desde la muerte de Fernando VII y hasta el Plan Pidal la política liberal estuvo orientada a mermar de forma deliberada la influencia de la Iglesia en el espacio público, debilitando sus estructuras económicas (desamortización, supresión de diezmos y beneficios eclesiásticos), sociales (exclaustraciones) e intentando su expulsión del ámbito educativo para acomodar la enseñanza al nuevo orden político que proponía el Estado liberal, desde mediados de siglo los liberales tienden la mano a la Iglesia quien, a cambio de legitimar a Isabel II y aceptar como inevitable el *statu quo* consolidado²⁰, con la firma del Concordato se garantiza la financiación estatal del clero y el control ideológico del sistema educativo²¹. Consecuente con los fundamentos concordatarios, la posterior Ley Moyano de 1857 impondrá una enseñanza en clave confesional que introdujo a los obispos en el Consejo de Instrucción Pública y les entregó la inspección de la enseñanza²², aunque en su haber deba cifrarse el importante avance de establecer y confirmar un sistema educativo nacional.

Más duras para el proceso secularizador fueron las reformas universitarias del ministro Orovio, dirigidas a someter la enseñanza a los dictados de un Gobierno traspasado de conservadurismo y clericalismo. En sendos Decretos de octubre de 1866 y enero de 1867, se instaló un autoritarismo educativo que pretendía expulsar de la universidad a los docentes que expusieran “doctrinas erróneas”, tanto en el orden político (por democráticas) como en el religioso (por

¹⁹ GIL DE ZÁRATE, Antonio, *De la instrucción pública en España*, t. I, Madrid, imprenta del colegio de sordomudos, 1855, pp.117-118 y 139.

²⁰ Entendido, en lo político, como la aceptación de los principios liberales, bien que en su versión moderada, y en lo socio-económico, como la tolerancia de las nuevas clases propietarias que habían aparecido tras la compra de los bienes desamortizados.

²¹ Concordato de 1851, art. 2: “En su consecuencia, la instrucción en las universidades, colegios, seminarios y escuelas públicas o privadas de cualquiera clase será en todo conforme a la doctrina de la misma religión católica, y a este fin no se pondrá impedimento alguno a los obispos y demás prelados diocesanos, encargados por su ministerio de velar sobre la pureza de la doctrina, de la fe, de las costumbres, y sobre la educación religiosa de la juventud en el ejercicio de este cargo, aun en las escuelas públicas”, *Gaceta de Madrid*, lunes 12 de mayo de 1851.

²² *Ley de Instrucción pública de 9 de septiembre de 1857*: “art. 296. Cuando un Prelado diocesano advierta que en los libros de texto, o en las explicaciones de los Profesores, se emiten doctrinas perjudiciales a la buena educación religiosa de la juventud, dará cuenta al Gobierno; quien instruirá el oportuno expediente, oyendo al Real Consejo de Instrucción pública, y consultando, si lo creyere necesario, a otros Prelados y al Consejo Real”, *Gaceta de Madrid*, jueves, 10 de septiembre de 1857.

diferentes al canon ultracatólico)²³. La reforma se completó con la Ley de junio de 1868 que entregó la enseñanza primaria en manos de la Iglesia al encargársela a los párrocos en los pueblos de menos de 500 habitantes²⁴.

Con la firma del Concordato, la Iglesia y el liberalismo doctrinario español firmaban también una alianza con la que pretendían prevenir la amenaza social que en forma de Revolución se cernía en el horizonte²⁵, alianza que se transformó en apoyo cerrado de la jerarquía eclesiástica a los últimos gabinetes del gobierno semi-autoritario de Narváez²⁶ y que estuvo muy presente tanto en las proclamas de las Juntas revolucionarias como en los primeros textos del Gobierno Provisional tras el triunfo de la Septembrina.

El triunfo de la secularización (1868-1873)

Desde el Bienio se observa un desplazamiento en las posiciones programáticas de los principales partidos respecto de la cuestión religiosa: los progresistas, que apoyaban la tolerancia en 1856, habían evolucionado en el Sexenio hasta defender la libertad de cultos, del mismo modo que los demócratas impulsores iniciales de esta idea, propugnaban la separación Iglesia-Estado en 1868²⁷. Y otro tanto cabe decir en la derecha donde los unionistas proponían en el Sexenio la tolerancia que fue bandera de los progresistas en el Bienio. Esta evolución contrasta con el inmovilismo de conservadores y carlistas que junto a la Iglesia oficial seguían anclados en el discurso de la España confesional y no estaban dispuestos a admitir la libertad religiosa y mucho menos propuestas más avanzadas como la separación Iglesia-Estado.

Entre estos planteamientos se impuso el modelo templado progresista de la libertad de cultos que fue apoyado inicialmente por la Unión Liberal y por los demócratas y así se trasladó a los manifiestos y proclamas junto a la libertad de

²³ La reforma dio lugar a la primera “cuestión universitaria” y supuso la separación de sus cátedras de los krausistas Sanz del Río, Salmerón y Fernando de Castro, y la formación de expediente a Giner de los Ríos. Para los decretos, vid., respectivamente *Gaceta de Madrid*, domingo 14 de octubre de 1866 y miércoles 23 de enero de 1867.

²⁴ *Ley de Instrucción primaria de 2 de junio de 1868*: “art... El Magisterio de los niños en pueblos que no cuenten 500 habitantes estará encomendado, previo acuerdo con el Diocesano, al Párroco, Coadjutor u otro eclesiástico, mediante una remuneración que no baje de 100 escudos”, en PUELLES BENITEZ, Manuel de, *Historia de la educación en España. Textos y documentos, t. II, De la Constitución de Cádiz a la Revolución de 1868*, Madrid, Ministerio de Educación, 1979, p. 301.

²⁵ CALLAHAN, William J. *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989, p. 223.

²⁶ ALONSO, Gregorio, *La Nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, Granada, Comares, 2014, p. 295.

²⁷ FERNÁNDEZ GARCÍA, Antonio, “El conflicto Iglesia-Estado en la Revolución de 1868”, en *Estudios históricos en Homenaje a los profesores José M^a Jover Zamora y Vicente Palacio Atard*, t. II, Madrid, Universidad Complutense, 1990, p. 506.

enseñanza que desde los primeros momentos fue la otra gran reivindicación de la Revolución.

En efecto, tanto en el manifiesto de Topete²⁸ como en el de otros cabecillas militares²⁹, aparece la enseñanza como objeto de atención preferente tras su sesgada administración en la etapa anterior. Del mismo modo, hasta que el Gobierno Provisional decretó su disolución, las Juntas revolucionarias que se constituyeron por toda la geografía española como en otros momentos de crisis y vacío de poder, coinciden también en reclamar sufragio universal, libertad de cultos y libertad de enseñanza; esta última expresada en el caso de Málaga de forma tan poética como profunda: “aspiramos a la libertad de la razón; y queremos la enseñanza libre y que el pensamiento escrito circule sin traba, siendo sólo justiciable la injuria y la calumnia”³⁰.

Progresismo docente y secularización educativa

A los pocos días de constituido el Gobierno Provisional, éste hace suyas en un Manifiesto las inquietudes populares de las Juntas y así afirma que “la más importante manifestación del espíritu público... es la libertad religiosa... Es además una protesta contra el espíritu teocrático que, a la sombra del poder recientemente derrocado, se había ingerido con pertinaz insidia en la esencia de nuestras instituciones”, recordando la connivencia del clero con los últimos gabinetes de Isabel II. En parecidos términos se expresa el Manifiesto cuando señala la libertad de enseñanza como “otra de las reformas cardinales que la revolución ha reclamado... por el estado de descomposición a que había llegado la instrucción pública en España, merced a planes monstruosos, impuestos, no por las necesidades de la ciencia, sino por las estrechas miras de partido y de secta”. El programa de actuación del Gobierno Provisional se completa con la libertad de imprenta, “voz perdurable de la inteligencia... [y] natural resultado de la libertad religiosa y de la enseñanza... sin la cual aquellas conquistas no serían más que fórmulas ilusorias y vanas”³¹.

Con anterioridad al Manifiesto, el ministro Ruiz Zorrilla se había adelantado a promulgar dos importantes decretos sobre enseñanza primaria (14 octubre) y sobre secundaria y universidad (21 octubre) que, convalidados al año siguiente por el constituyente, representan la clave de bóveda de la secularización de la

²⁸ “Con otro fin, el de presentaros una (ley) que sea la absoluta negación de toda doctrina liberal, os cito la de instrucción pública”, refiriéndose a la Ley Orovio. Manifiesto de 17 de septiembre de 1868, firmado por Juan B. Topete, vid., BOZAL, Valeriano, *Juntas revolucionarias, manifiestos y proclamas de 1868*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1968, pp. 67-70.

²⁹ “Hollada la ley fundamental; convertida siempre, antes en celada que en defensa del ciudadano; ... tiranizada la enseñanza... Tal es la España de hoy”, Manifiesto de 19 de septiembre de 1868, ¡Viva España con honor!, firmado por los jefes militares, vid., BOZAL, Valeriano, *op. cit.*, pp. 73-76.

³⁰ Junta de Gobierno de la provincia de Málaga, (27 de septiembre de 1868), en BOZAL, V., *op. cit.*, p. 97.

³¹ *Gaceta de Madrid*, lunes 26 de octubre de 1868.

enseñanza en España; nunca se había llegado tan lejos y aunque sus contenidos permanecerán durante todo el Sexenio y los primeros años de la Restauración, su impronta sólo se volverá a recuperar con la II República.

El primero de ellos derogaba la Ley Orovio que para los revolucionarios representaba el cénit del entreguismo moderado en manos de la jerarquía católica, como se desprende de las afirmaciones contenidas en el preámbulo: “Entregar la instrucción primaria al clero era aprisionarla en un círculo de hierro, encerrándola dentro de un cuadro de verdades invariables e indiscutibles que se refieren a un solo fin de la vida; ...era, en una palabra, estacionarla y negar la ley del progreso humano”. A la derogación seguía la proclamación de libertad de enseñanza para la primaria (art. 3), adelanto de la más general que será seña de identidad del liberalismo democrático en materia educativa. Junto a esta medida, el decreto incluye otras claramente secularizadoras que trataban de restañar el clericalismo de la etapa moderada: Derogación de privilegios a las escuelas de las congregaciones religiosas católicas otorgados por la Ley Moyano (art. 5); libertad de creación de centros sin autorización eclesiástica previa (art.3); libertad de cátedra para que los maestros empleen los métodos que crean convenientes (art. 4); exclusión de los clérigos de las Juntas provinciales y locales de primera enseñanza (art.13) y restablecimiento de las escuelas normales (art. 9) que, según el preámbulo, “fueron consideradas como focos de corrupción y perversidad... por los defensores de la dominación caída... (y) se cerraron... dejando sumidos en la miseria a muchos profesores dignísimos”³².

En el segundo Decreto se plasman legalmente los postulados teóricos del liberalismo revolucionario en materia educativa al promulgar la completa libertad de enseñanza “en todos sus grados y cualquiera que sea su clase” (art. 5), y se explica porque, “Sirviendo la enseñanza para propagar la verdad, cultivar la inteligencia y corregir las costumbres, es absurdo encerrarla dentro de los estrechos límites de los establecimientos públicos”³³. Estas y otras afirmaciones que nutren su largo preámbulo son el resultado de varias ideas que flotan en el ambiente y que se irán concretando a lo largo del Sexenio no sólo en el campo educativo. Por una parte, la traslación al ámbito de la enseñanza del *laissez faire* aplicado en el sector económico-productivo³⁴: “Llegará un tiempo en que, como ha sucedido en la industria, la competencia entre los que enseñan se limite a los particulares, desapareciendo la enseñanza oficial”³⁵. Por otra, la libertad de enseñanza era la fórmula idónea para eliminar o al menos reducir el control ideológico de la Iglesia sobre la educación, punta de lanza de un movimiento más global que señala, en lo religioso, hacia el laicismo del período republicano

³² *Ibid.*, jueves 15 de octubre de 1868.

³³ *Ibid.*, jueves 22 de octubre de 1868.

³⁴ VIÑAO FRAGO, Antonio, “La educación en el sexenio (1868-1874). Libertades formales y libertades reales”, en *Anales de pedagogía*, 3 (1985), pp. 89-90.

³⁵ *Gaceta de Madrid*, jueves 22 de octubre de 1868.

(separación Iglesia-Estado), pasando por la libertad de cultos de la Constitución de 1869. Este *desideratum* del liberalismo radical-democrático será especialmente combatido por el integrismo español³⁶ que consideraba el desvío legislativo revolucionario una traición al texto del Concordato; y en lo político, significaba el afianzamiento de los derechos individuales (libertad de culto, de enseñanza, de imprenta, de cátedra...) y con ello la ruptura con el eclecticismo doctrinario de los gobiernos moderados que un joven Giner de los Ríos denunciaba con contundencia:

“...los doctrinarios, en la práctica, abominaban de la razón, como de un extremo peligroso, y se aferraban al, *juste-milieu* como al *non plus ultra* de la sagacidad y la prudencia humanas; ...filosofía estrecha y meticulosa, asustadiza de la razón, sin fe en ningún principio, retórica y sentimental, amiga del *statu quo* en el pensamiento y en la vida ... Tal era la filosofía cuyo espíritu alimentaba a la escuela doctrinaria, y que no ha producido en la esfera de las ciencias sociales una sola obra fundamental³⁷”.

La libertad de enseñanza, como libertad central del sistema septembrista junto a la libertad religiosa, arrastra otras libertades y principios derivados cuyo reconocimiento amplía la base secularizadora que perseguía la Revolución:

a) Libertad de cátedra. El Decreto de 21 de octubre argumentaba en su preámbulo que “la ciencia... debe ser libre en sus manifestaciones, cualquiera que sea el encargado de enseñarla y no sin razón se han considerado como una violación del derecho las persecuciones que ilustres maestros han sufrido por sus doctrinas”³⁸, en clara referencia a la separación de las cátedras de los krausistas en la “primera cuestión universitaria”. En consecuencia, los arts. 16 y 17 afirmaban la autonomía docente en la elección de textos, de métodos de enseñanza y de programa a impartir, lo que suponía romper con la unidad de pensamiento anterior y que los dogmas católicos dejaran de ser incuestionables³⁹. Como garantía de lo anterior, otro Decreto de 5 de noviembre de 1868 confirmaba la inamovilidad del profesorado porque era,

³⁶ MONTERO, Feliciano, “El peso del integrismo en la Iglesia y el catolicismo español del siglo XX”, en SUÁREZ CORTINA, Manuel (coord.), *La tolerancia religiosa en la España contemporánea, Mélanges de la Casa de Velázquez*, 44/1 (2014), p.138.

³⁷ GINER DE LOS RÍOS, Francisco, *Estudios jurídicos y políticos*, Madrid, librería de Victoriano Suárez, 1875, pp. 69 y 77-79. Aunque publicado junto a otros trabajos en 1875, la opinión de Giner sobre el moderantismo pertenece al ensayo “La política antigua y la política nueva” terminado en 1872, en pleno Sexenio.

³⁸ *Gaceta de Madrid*, jueves 22 de octubre de 1868.

³⁹ ASENSIO SÁNCHEZ, Miguel Ángel, *Proceso secularizador y libertad de enseñanza en el Derecho histórico español*, Málaga, Universidad de Málaga, 2001, p. 123.

“una garantía necesaria de la libertad a que tienen derecho. Sin ella habría una ciencia oficial que, en vez de ser absoluta, general y progresiva, cambiaría con las circunstancias y sería tan variable como ellas. Es imposible que el Profesor ejerza con dignidad y elevación el Magisterio, y se inspire en el estudio de sí mismo y de la naturaleza, si puede ser separado arbitrariamente por el Gobierno”⁴⁰.

Se enmendaba así el Decreto de Orovio que establecía la separación del profesorado mediante expediente disciplinario por “...propagar doctrinas que directa (o) indirectamente ataquen u ofendan lo que en el orden religioso y social es por forma, principio y fundamento de nuestra Constitución”⁴¹.

b) Libertad de creación de centros. El art. 6 del Decreto de Ruiz Zorrilla de 21 de octubre señalaba: “Todos los españoles quedan autorizados para fundar establecimientos de enseñanza” y el art. 12: “Las Diputaciones provinciales y los Ayuntamientos podrán fundar y sostener establecimientos de enseñanza...”, lo que suponía la creación de una triple red: centros estatales públicos, centros públicos libres a cargo de Ayuntamientos y Diputaciones, y centros privados libres⁴². Con independencia del carácter descentralizador de la norma y de los efectos que produjo, que no son objeto de este trabajo, la libre creación de centros conculcaba frontalmente lo estatuido en el artículo 2 del Concordato y suponía la posibilidad de creación de escuelas de otras confesiones y la pérdida del control de apertura de los centros por parte de la Iglesia. Por ello, ambas cuestiones formarían parte del memorial de agravios que la Iglesia católica entregó a Amadeo de Saboya al inicio de su reinado⁴³.

c) La religión como asignatura del currículo. La confluencia de libertad de cultos y libertad de enseñanza llevaba aparejada la no obligatoriedad de la enseñanza de la religión como disciplina académica, algo inaudito y aparentemente contradictorio en un país cuyas constituciones declaraban hasta entonces su confesionalidad; es más, donde salvada la autoridad estatal sobre el control de la educación pública desde 1812, se solicitaba el concurso del clero para hacer efectiva dicha confesionalidad en los centros educativos. Si a ello se añade el carácter compulsivo de las disposiciones del Concordato de 1851: “...no se pondrá impedimento alguno a los obispos y demás prelados diocesanos, encargados por su ministerio de velar... sobre la educación religiosa de la juventud” (art. 2), se comprenderá el importante alcance del Decreto de 25 de octubre que

⁴⁰ *Gaceta de Madrid*, viernes 6 de noviembre de 1868.

⁴¹ *Gaceta de Madrid*, miércoles 23 de enero de 1867. Exposición del Ministro Orovio a la reina (21 de enero 1867) que antecede al Real Decreto.

⁴² VIÑAO FRAGO, Antonio, *op. cit.*, p. 90.

⁴³ “En la última Constitución se proclamó la plena y absoluta libertad de enseñanza, en consecuencia de lo cual se han abierto en varios lugares escuelas protestantes, así como otros establecimientos de educación, independientes de la autoridad diocesana, con inmenso perjuicio de la juventud”, vid., CÁRCEL ORTÍ, Vicente, *Iglesia y Revolución en España (1868-1874)*, Pamplona, Eunsa, 1979, p. 246.

eliminaba la religión como asignatura curricular en la secundaria, aunque permaneciera en la enseñanza primaria con carácter voluntario⁴⁴.

Por último, el Decreto de 21 de octubre suprimía la facultad de Teología de la universidad y la relegaba a los seminarios, decisión considerada por Ruiz Zorrilla como “una alteración que es de mayor gravedad y trascendencia... El Estado, a quien compete únicamente cumplir fines temporales de la vida, debe permanecer extraño a la enseñanza del dogma... (pues) la ciencia universitaria y la teología tienen cada cual su criterio propio...”. La medida, explicable conforme al principio de neutralidad o imparcialidad ante lo religioso, no esconde su alcance político al reconocer en el preámbulo que:

“Su separación... servirá... también para evitar los conflictos que la enseñanza de la teología suele producir para el Gobierno. Suprimida la Teología en las Universidades, el Estado deja de responder de los errores de sus catedráticos, y cierra la puerta a reclamaciones enojosas que tiene el deber de evitar”⁴⁵.

Confirmación y atenuación del ideario secularizador

La producción normativa del Gobierno Provisional fue realmente espectacular. En los cuatro meses que transcurrieron entre el 8 de octubre en que se produjo su nombramiento y la apertura de las Cortes constituyentes el 11 de febrero de 1869, de las 102 disposiciones dictadas por el Ministerio de Fomento, 62 se referían a enseñanza; número muy elevado para un departamento que se ocupaba también de obras públicas, agricultura, industria y comercio, y que pone de manifiesto el interés del gobierno revolucionario por la educación⁴⁶. Pero además del número, destaca también la relevancia de lo regulado y su permanencia a lo largo del Sexenio a lo que sin duda contribuyó, de una parte, la confirmación en el texto constitucional de la libertad religiosa y la de enseñanza en los mismos términos que lo hicieran el Manifiesto del Gobierno Provisional y los Decretos de Ruiz Zorrilla y, de otra, la transformación en leyes de los decretos expedidos por el Gobierno Provisional⁴⁷, extremo éste al que no se ha prestado demasiada atención.

En efecto, los artículos 21 y 24 de la Carta Magna de 1869 recogían respectivamente la libertad de cultos y de enseñanza y con ello no sólo respaldaban la legis-

⁴⁴ *Gaceta de Madrid*, lunes 26 de octubre de 1868, pp. 3-7.

⁴⁵ *Gaceta de Madrid*, 22 de octubre de 1868, preámbulo y art. 19: “Se suprime la facultad de Teología en las Universidades; los diocesanos organizarán los estudios teológicos en los Seminarios, del modo y en la forma que tengan por más conveniente”.

⁴⁶ TRUJILLO, Gumersindo, “La libertad de enseñanza en la Revolución de 1868”, en *Atlántida*, 37 (1969), p. 12. La referencia a las disposiciones se toma de la *Colección legislativa de España*.

⁴⁷ Ley de 19 de junio de 1869: “Artículo único. Todos los decretos que el Gobierno provisional dictó y publicó desde su instalación hasta la de las Cortes Constituyentes como poder legislativo en el ejercicio de la soberanía de que estaba investido por la revolución de setiembre, se tendrán y obedecerán como leyes mientras las Cortes no decreten su reforma o derogación”, *Diario de sesiones de las Cortes constituyentes*, apéndice segundo al núm. 104, 19 de junio de 1869.

lación revolucionaria sino que trataban de contrarrestar, vía soberanía nacional, la flagrante vulneración del Concordato de 1851 que en sus dos primeros artículos anclaba la confesionalidad del Estado y el control de la enseñanza por la jerarquía católica. Ambas cuestiones encabezarán el listado de agravios cometidos por la Revolución a la Iglesia española que enviará la Santa Sede a Madrid y que considerará de obligada y previa reparación para reconocer al nuevo rey. En su respuesta, el Gobierno alegó que no podía entrar a tratar dicho punto “por ser consecuencia inmediata y necesaria de la prescripción constitucional”⁴⁸, explicación más edulcorada que la ofrecida en las sesiones constituyentes por la coalición liberal-monárquica al ser interpelada por el incumplimiento concordatario: “¿Qué queda?, la ejecución del Concordato en todo lo que se refiere a la dotación del culto y sus ministros, y de lo demás, nada”; las exigencias del tiempo habían impedido el cumplimiento de un texto jurídico trasnochado y poco realista⁴⁹. No obstante, llama la atención el inciso final del Gobierno en respuesta al agravio referido a la educación: “Sólo se observará que la enseñanza religiosa que se da en los establecimientos públicos y oficiales es la católica, como corresponde a la religión del Estado”, tanto porque dicha enseñanza se había eliminado de las aulas de secundaria con el Decreto de 25 de octubre de 1868, como por la declarada confesionalidad que sólo se explica en un sentido más sociológico, como religión de la mayoría del país, que oficial.

Respecto de la convalidación en leyes de los decretos, aunque el proyecto de ley que los transformaba entró en las Cortes en marzo de 1869, no se debatiría en pleno hasta después de terminada la discusión sobre el texto constitucional, donde se habló mucho de la cuestión religiosa y poco de educación, lo que supuso una segunda oportunidad para debatir sobre libertad religiosa y secularización de la enseñanza que no desaprovecharon los representantes contrarios a las mismas con argumentos que seguían incidiendo en la necesaria confesionalidad del Estado. Mantenía el tradicionalista Ortiz de Zárate que todos los países tienen su carácter y fisonomía y que si Francia era un país eminentemente militar, y en Inglaterra destacaba el espíritu mercantil, “en España ha sido siempre la idea dominante la religiosa” y que esto es imposible de borrar porque “a la idea religiosa responden todos en España; ante esa idea desaparecen los colores políticos”⁵⁰; y argumentaba a continuación que la libertad para fundar y mantener establecimientos de instrucción, protegida por la Constitución, se había conculcado con los jesuitas al cerrarse algunas de sus casas de enseñanza tras el decreto de supresión, lo que no tenía mucho sentido porque,

“a esas casas de enseñanza eran conducidos los hijos de las familias más liberales de España. Nada había allí que indicase parcialidad política: allí acudían los niños de todos los hombres públicos de diferentes bandos; allí no había nada que fuera

⁴⁸ CÁRCEL ORTÍ, Vicente, *op. cit.*, p. 246.

⁴⁹ PETSCHEN, Santiago, *Iglesia-Estado. Un cambio político. Las constituyentes de 1869*, Madrid, Taurus, 1975, p. 306.

⁵⁰ *Diario de sesiones de las Cortes Constituyentes*, núm., 96, 10 de junio de 1869, p. 2661.

parcialidad, no se enseñaba nada que no debiera enseñarse, no era mala doctrina la que aprendía allí la juventud... creo que en Carrión, provincia de Palencia se resistieron (al cierre) en este punto las órdenes de la Junta revolucionaria”⁵¹

En su contestación, el ministro Ruiz Zorrilla volvía a recordar la connivencia del clero con el régimen derrocado y su contumacia en mantener posturas retrógradas:

“¿Hemos suprimido alguno de los establecimientos religiosos en que se educa la juventud para las misiones? ¿No siguen enseñando los escolapios?... hemos creído que los frutos que estas asociaciones daban para la sociedad civil eran beneficiosos, eran convenientes... y teníamos motivos para creer que los frutos que daban las otras, no solo eran perjudiciales para la idea revolucionaria, sino para toda idea de libertad, de progreso y de civilización... si aquí tiene enemigos la religión, culpe S.S. a los que aquí confunden lo temporal con lo divino, lo que es puramente de disciplina con lo que es dogma; culpe S.S. a los que en vez de reconocer que ciertas cosas no tienen razón de ser, se empeñan en conservarlas como antes han existido”⁵².

Pero las palabras de Ortiz de Zárate no eran inocuas y trataban de buscar contradicciones en el Gobierno de conciliación al insinuar que el acuerdo para cerrar el colegio de los jesuitas de Carrión de los Condes por parte de la Junta revolucionaria de Palencia contó con la resistencia unionista porque allí se educaban “niños de personas importantes de la provincia, muchos de ellos amigos nuestros en los cuales había de producir alarma y descontento tal medida”⁵³. Pero más allá de este caso puntual oportunamente alegado en el debate parlamentario por el sector tradicionalista, lo cierto es que aunque el Gobierno Provisional tenía claros los principios abstractos del liberalismo radical que trasladó a los decretos que ahora se convalidaban en leyes⁵⁴, eso no significaba que la realidad educativa fuera un fiel reflejo de lo dispuesto en las normas. Esta diferencia entre teoría y praxis, puesta ya de relieve por Viñao respecto de la libertad de enseñanza en el Sexenio⁵⁵, puede predicarse también para otros ámbitos. En el caso concreto de la Compañía de Jesús, la radicalidad inicial del decreto de supresión, con plazos

⁵¹ *Ibid.*, p. 2662.

⁵² *Ibid.*, p. 2664.

⁵³ Palabras del unionista Delgado, vid., *Boletín Oficial de la Junta Revolucionaria de Palencia* de 12 de octubre de 1868, citado por SERRANO GARCÍA, Rafael, *La Revolución de 1868 en Castilla y León*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1992, p. 113 y nota 151. Sobre dicho colegio, ANDRÉS-GALLEGO, José, “La legislación religiosa de la Revolución española de 1868, (período constituyente)”, en *Ius canonicum*, 33 (1977), pp. 262-263, señala que acudían a él los hijos del general Topete, de Echagüe y de otros destacados liberales.

⁵⁴ Sobre el precedente que para la Historia del Derecho español representa la convalidación de estos decretos, hoy decretos-leyes, y el reconocimiento de la capacidad decisoria propia de los ministros en su ramo de negocio, vid., IGLESIA CHAMORRO, I. de la, “Revolución de 1868, gobierno por decreto y orígenes de la convalidación parlamentaria de los decretos-leyes”, en *Revista de Derecho político*, 55-56 (2002), pp. 411-424.

⁵⁵ VIÑAO FRAGO, Antonio, *op. cit.* Dicho contraste se desarrolla a lo largo de todo el trabajo.

perentorios para cerrar “en el término de tres días todos sus colegios e institutos”⁵⁶, se vio suavizada poco tiempo después como atestiguan las medidas adoptadas por vía de hecho y el funcionamiento cotidiano de los centros de enseñanza que regentaban. Tres semanas después de promulgado el Decreto, el Nuncio Franchi comentaba en un despacho ordinario al Secretario de Estado vaticano (Antonelli) que el ministro de Gracia y Justicia (Romero Ortiz) le había garantizado “no exigir la rigurosa observancia de los decretos” que serán “revocados de hecho o muy modificados” y que en prueba de ello se había comunicado a los jesuitas “que pueden volver a sus colegios de instrucción pública, evitando sólo vestir el hábito del instituto”⁵⁷. Esta laxitud en la aplicación de la norma se revela aún más nítida al constatar que será precisamente en el Sexenio cuando se impulse la fundación de colegios de jesuitas que pasarán de tres a catorce aunque en ocasiones estuvieran “camuflados con título de libre, municipal o episcopal”⁵⁸; en efecto, tras promulgarse la Constitución de 1869 se emprendió una etapa de tolerancia donde la libertad de enseñanza se impone a las iniciales medidas anticlericales pues “era un secreto a voces que aquellos hombres eran jesuitas... las autoridades civiles respondieron en general con tolerancia pues, de haberlo querido, hubieran podido cerrar todos los colegios aplicando con rigor el decreto de 12 de octubre”⁵⁹. Sin embargo, esta atenuación práctica de los contenidos anticlericales no debe entenderse como una abdicación de los principios revolucionarios o que aquellos no estuvieran suficientemente arraigados y fueran en su momento una imposición de las Juntas revolucionarias, antes al contrario, opinamos con Serrano que la política seguida por el Gobierno revolucionario “venía exigida desde el mismo rigor ideológico que guió todas sus decisiones”⁶⁰, pero una vez convalidada su actuación por las Cortes constituyentes, el Gobierno intentó cohonestar la afirmación radical de las medidas anticlericales contenidas en los decretos originales, ahora convertidos en leyes, que gozaban del aval popular trasladado por las Juntas revolucionarias (compuestas en su mayoría por progresistas y demócratas), con la exigencia que imponía gobernar un país con estructuras preliberales, profundamente católico⁶¹, con un clero reaccionario y desde una coalición gubernamental

⁵⁶ “Decreto, suprimiendo en la Península e islas adyacentes la Orden regular llamada Compañía de Jesús”, de 12 de octubre de 1868, (Gaceta del 13), *Colección legislativa de España*, tomo C, Madrid, Ministerio de Gracia y Justicia, 1868, núm. 675, p. 290.

⁵⁷ ARBELOA, Víctor Manuel, “El Nuncio Franchi ante la Revolución de septiembre de 1868”, en *Scriptorium victoriense*, 22/1 (1975), p. 29 y doc. 3 del apéndice documental, p. 53.

⁵⁸ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, *Los colegios de jesuitas y su tradición educativa (1868-1906)*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998, p. 15.

⁵⁹ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, “Libertad de enseñanza y colegios de jesuitas durante el Sexenio revolucionario (1868-1874)”, en *Studia historica et philologica in honorem de M. Batllori*, Roma, Instituto Español de Cultura, 1984, p. 405.

⁶⁰ SERRANO GARCÍA, Rafael, *op. cit.*, p. 111.

⁶¹ La dificultad de mantener incólume el principio de neutralidad religiosa en todos los ámbitos se pone de relieve al comprobar la contradictoria legislación dictada en tal sentido a pesar de la libertad de cultos proclamada en el art. 21 de la Constitución. Así, la Orden de 8 de enero de 1870 sobre

mental que tras la aprobación de la Constitución se iría desarticulando en sucesivas crisis de gobierno.

A pesar de ello y con la neutralidad religiosa convertida en precepto constitucional, se mantuvo el citado rigor ideológico y se profundizó en la secularización de la enseñanza al abrirse la posibilidad de eliminar la materia de religión católica también de la educación primaria: A petición de “un crecido número de padres... afiliados al culto evangélico reformado” de varias provincias andaluzas, se dictaba la Orden de 4 de octubre de 1870 por la que se ordenaba a todas las “Juntas de primera enseñanza de España” dispensar a los maestros de las escuelas públicas “de dar la enseñanza de religión y moral e historia sagrada a los alumnos cuyos padres o encargados así lo pretendan”⁶². Esta puerta abierta a la expulsión de la enseñanza religiosa, también en la primaria, completaba la regulada para la secundaria y la Universidad en los decretos de Ruiz Zorrilla. La ausencia de la religión en los planes de estudio traspasará los límites del Sexenio hasta que sea repuesta en 1895 para la secundaria, confirmando que “toda restauración incorpora algo de aquello frente a lo que se restaura”⁶³.

En esta etapa también se intentó la difícil tarea de adaptar el texto del Concordato al espíritu y la letra de la Constitución. El propio ministro de Gracia y Justicia reconocía en el pleno al republicano Cabello, “que ciertas reformas, consecuencia necesaria de la revolución de septiembre han puesto al Gobierno en la precisión de romper algunos artículos del Concordato”⁶⁴. El proyecto de ley que pretendía su reforma se presentó el 28 de junio de 1869 y la exposición de motivos dejaba claro el objetivo que se buscaba: “consignar en el Concordato lo que es ya un hecho legal e irrevocable: la libertad de cultos, y las de enseñanza e imprenta”. En efecto, en el art. 1.2. se pedía autorización a la Cámara para acordar con la Santa Sede lo relativo a “armonizar... los artículos 2º y 3º del Concordato con los 17 y 24 de la constitución”⁶⁵. Este proyecto, que buscaba trasladar formalmente al acuerdo entre España y la Santa Sede la realidad de un país secularizado, decayó en su tramitación parlamentaria anticipando la segura negativa de Roma a renunciar a sus privilegios en materia de enseñanza que consideraba el pago por las ventas de los bienes eclesiásticos.

la celebración de actos religiosos en el ejército que declara expresamente que “la religión oficial del Estado es la católica”, o la Orden de 28 de enero que insiste en lo mismo. Vid., RODRÍGUEZ GARCÍA, José Antonio, “El intento de plasmación de un Estado laico en el Sexenio liberal (1868-1874)”, en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, Dionisio (ed.), *Estado y religión. Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*, Madrid, Universidad Carlos III/Boletín Oficial del Estado, 2001, p. 436.

⁶² *Colección legislativa de España*, op. cit., tomo CV, núm. 675, p. 161.

⁶³ JOVER, José María, “1868. Balance de una revolución”, en *Política, diplomacia y humanismo popular. Estudios sobre la vida española en el siglo XIX*, Madrid, Turner, 1976, p. 362.

⁶⁴ *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, núm., 25, 12 de marzo de 1869.

⁶⁵ *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, apéndice al núm. 112, 28 de junio de 1869.

La frustración de un Estado laico (1873-1874)

Con la proclamación de la República la anterior correlación de fuerzas se había vencido hacia radicales y republicanos y con ello, otro tanto había ocurrido hacia posiciones más laicas de plena separación entre Iglesia y Estado. Si hasta ese momento la Revolución había consolidado, no sin dificultades, la secularización del Estado, con el impulso de los republicanos se apuntaba más lejos, a la secularización de la sociedad. Pero esto que parecía la deriva natural del proyecto republicano como heredero de una lectura materialista de la Ilustración, llegado el momento de ponerlo en práctica en 1873 se demostró que no era compartido por todos; la ida de laicidad no era unívoca y las corrientes internas del republicanismo oscilaban entre el laicismo extremo de Pi y Margall, este sí partidario de la secularización de la sociedad, hasta el laicismo tenue de Castelar que buscaba la compatibilidad entre religión, modernidad y república, pasando por el laicismo templado de los krausistas que, como Salmerón, reclamaban “una iglesia libre en un Estado libre”⁶⁶. Al final será éste último el modelo que se imponga en el art. 35 del Proyecto de Constitución Federal y en el proyecto de ley “declarando la independencia de la Iglesia” (1 de agosto de 1873), cuyo Preámbulo declara “la mutua independencia de la Iglesia y el Estado... para que cooperen libremente, como miembros armónicos del organismo social, al cumplimiento del humano destino”⁶⁷, aunque ninguno de los dos proyectos vio la luz.

Además, aunque pudieran esperarse otras realizaciones normativas en el ámbito de la educación que reflejaran los avances en la forma de entender las relaciones Iglesia-Estado, superada la anterior etapa de libertad de cultos, éstas no se produjeron y no hubo progresos reales en la secularización de la enseñanza. Las normas dictadas fueron muy escasas y continuadoras de las promulgadas en el período revolucionario, quizá porque el fracaso en la redacción de la Constitución republicana impidió el desarrollo normativo posterior y “porque tras las medidas de las primeras épocas, quedaba ya muy poco que hacer a los Gobiernos siguientes”⁶⁸.

La falta de concreciones legales en el terreno de la secularización no debe hacer olvidar el influjo que en la educación tuvieron los krausistas cuyo cristianismo racional había sufrido en la etapa anterior la intransigencia del fundamentalismo neocatólico que a la postre fue la causa de su ruptura con la Iglesia católica⁶⁹. La fijación del clero con el krausismo queda patente al analizar el informe que el en-

⁶⁶ SUÁREZ CORTINA, Manuel, *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, Santander-Cuenca, Universidad de Cantabria/Universidad de Castilla La Mancha, 2014, pp. 125-152, donde desarrolla las diferencias entre las cuatro formas de entender la laicidad en el republicanismo histórico español.

⁶⁷ *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, apéndice primero al núm. 56, 2 de agosto de 1873.

⁶⁸ SANZ DE DIEGO, Rafael María, “La legislación eclesiástica del Sexenio revolucionario (1868-1874)”, en *Revista de Estudios Políticos*, 200-201 (1975), p. 204.

⁶⁹ CAPELLÁN DE MIGUEL, Gonzalo, “El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal”, en *Ayer*, 39 (2000), pp. 220-221.

cargado de negocios de la Santa Sede (Bianchi) trasladaba a Roma sobre los nuevos ministros del Gabinete de Figueras, donde dibujaba a Pi y Margall como “buen abogado... y hombre de buenas costumbres”, mientras que Salmerón era “un profesor de filosofía de la Escuela de Krause y enseña... los principios ateos y panteístas de dicho filósofo. Es un socialista librepensador que niega toda religión positiva”⁷⁰. Pero estos hombres que tanto irritaron al clero de la época y después a Menéndez Pelayo⁷¹ serán quienes ocupen algunas de las principales magistraturas de la nueva República y quienes empapen la política educativa con sus ideales de regeneración y transformación de la sociedad a través de la enseñanza. El krausismo, que durante los primeros años de la Revolución había impulsado las reformas culturales y educativas desde la Universidad de Madrid de la mano de Sanz del Río, Giner, Fernando de Castro, Juan Uña, etc., se convirtió con la llegada de la República en la filosofía tutelar del nuevo Régimen⁷² al pasar su influencia de la academia a los despachos ministeriales. Fue así como se intentó, aunque sin éxito, la reorganización de los estudios universitarios y de segunda enseñanza siendo Eduardo Chao ministro de Fomento en el Gabinete de Figueras⁷³, aunque su autor intelectual fuera el propio Giner de los Ríos⁷⁴. Cesado Chao, los krausistas lo intentaron de nuevo trasladando las líneas básicas de los decretos a un proyecto de ley de Instrucción pública que presentará el ministro José Fernando González pero la “guerra larga” cubana, el levantamiento cantonalista, y el conflicto carlista ocupaban ya la mayoría de los esfuerzos de las Cortes y tampoco fue aprobado⁷⁵. Treinta años después, Giner ponía en valor lo hecho entonces y recordaba con pesimismo el ambiente social y político contrario a las reformas:

“La efímera República... aumentó la neutralidad y libertad espiritual de la universidad, devolviendo sus cátedras a los profesores injuramentados y su libertad exterior... decretó, aunque sin lograr verla planteada, la más importante reforma que nuestra enseñanza secundaria ha visto hasta hoy. La suspensión de estas reformas a poco de dictadas, y bajo la natural presión de un medio hostil, por no decir furioso, mostró bien claro que ni en el gobierno, ni en la opinión, había entonces -¿las ha-

⁷⁰ CÁRCCEL ORTÍ, Vicente, *op. cit.*, p. 307.

⁷¹ Vid., “El krausismo”, *Historia de los heterodoxos españoles*, (2ª ed. refundida), t. VII, Madrid, librería de Victoriano Suárez, 1932, cap. III, II, pp. 370-407.

⁷² HEREDIA SORIANO, Antonio, “La política docente del Sexenio (1868-1874) y su filosofía subyacente”, en *Educación e Ilustración. Dos siglos de reformas en la enseñanza*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1988, p. 436.

⁷³ Decretos de 2 y 3 de junio de 1873, *Gaceta de Madrid*, sábado 7 y domingo 8 de junio de 1873 respectivamente.

⁷⁴ Así lo manifestaba Cossío en la nota necrológica que publicó a los pocos días su muerte y donde señalaba que fue “el alma de todas las reformas que se llevan a la enseñanza universitaria... colaborando íntimamente con los ministros D. José Fernando González y D. Eduardo Chao, con el director D. Juan Uña y D. Augusto González de Linares”, vid., *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, t. XXXIX (1915), núm. 659-660, (febrero-marzo), p. 34.

⁷⁵ *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, apéndice noveno al núm. 69, 18 de agosto de 1873.

bría hoy, acaso?- fuerzas bastantes para apoyar reforma alguna... Además, de haberse planteado la reforma, en su mayor parte, por falta de condiciones, habría fracasado por sí misma”⁷⁶.

Desaparecida *de facto* la República tras el golpe de Pavía, el proceso de secularización de la enseñanza no sufrió retrocesos durante la presidencia de Serrano salvo la reinstauración del Consejo de Instrucción pública, eliminado con la Revolución de Septiembre, al que desde entonces pueden pertenecer quienes sean o hayan sido “Auditores de la Rota de la Nunciatura, o dignidades de las iglesias catedrales que tengan el grado de Doctor”; posibilidad que el ministro Alonso y Colmenares argumentaba en el preámbulo acudiendo a la fórmula del confesionalismo sociológico, tantas veces utilizada en el Sexenio: “...no porque sea lícito y esté autorizado por las leyes el ejercicio de otros cultos, ha dejado de ser España una Nación católica”⁷⁷. Por lo demás, las únicas reformas significativas en materia educativa tuvieron por objeto corregir de forma restrictiva el principio de libertad de enseñanza, concentrar la dirección de las escuelas públicas en manos del Gobierno y dejar clara la división entre centros libres o privados y centros oficiales o públicos⁷⁸.

La Revolución de Septiembre terminó en fracaso porque, como señala Jover, pretendía “una revolución democrática en un país de espectro social semifeudal, con muy endeble base mesocrática y burguesa”, sin embargo el “humanismo popular”⁷⁹ de los gobernantes del Sexenio llevó un aire fresco a la vida política y fueron capaces de alcanzar, en un entorno enrarecido, cotas de secularización como nunca antes se habían vivido y se tardarían en recuperar, que llevadas al terreno de la enseñanza anticiparon debates que llegan hasta nuestros días.

⁷⁶ GINER DE LOS RÍOS, Francisco, *Escritos sobre la Universidad española*, Madrid, Espasa Calpe, 1990, pp. 64-65.

⁷⁷ Decreto de 12 de junio de 1874, *Gaceta de Madrid*, sábado 13 de junio de 1874.

⁷⁸ Decretos de 29 de julio y de 29 de septiembre de 1874, *Gaceta de Madrid*, jueves 30 de julio y miércoles 30 de septiembre de 1874.

⁷⁹ JOVER, José María, *op. cit.*, pp. 359-360.

Entre Restauración y libertades modernas: la iglesia católica en el Véneto desde comienzos del XIX a mediados del siglo

GIOVANNI VIAN
(Università Ca' Foscari Venezia)

La península italiana, inmediatamente después del final del sistema de poder napoleónico, se presentaba como una realidad caracterizada por la vuelta a la fragmentación típica del antiguo régimen, salvo por lo que hace a algunas novedades, entre las cuales, las más significativas consistieron en la desaparición definitiva de la República de Génova, derribada por los franceses y los jacobinos en 1797 y abolida definitivamente por el Congreso de Viena, pero sobre todo, de la República de Venecia, caída en 1797 por el impacto de los ejércitos franceses mandados por el general Bonaparte. Después del Congreso de Viena la extensa parte italiana del territorio sometida con anterioridad al gobierno de la República veneciana (el Ducado y los llamados “Dominios de Terraferma”)¹ fue unida a la del exDucado de Milán (que, desde 1714 había pasado a formar parte del dominio de los Habsburgo), dentro del nuevo Reino Lombardo-Véneto. La corona del nuevo estado le fue asignada por ley al emperador de Austria. La duración de la nueva entidad estatal –en una primera fase, a partir de 1815, con capital en Milán, y más tarde, desde 1859, en Venecia, debido a la pérdida de Lombardía por Austria-, se extendió hasta 1866, cuando la III Guerra de la Independencia Italiana le puso fin, abriendo el camino a la unificación del Véneto con el Reino de Italia que había sido proclamado pocos años antes, en 1861.

En cambio, desde un punto de vista religioso, las poblaciones de la península resultaban amalgamadas por su prolongadísima adhesión al catolicismo con pocas, exiguas minorías, constituidas por judíos, algunas comunidades greco-ortodoxas y protestantes. Se trataba, sin embargo de un catolicismo diversificado en su interior, al menos en parte, desde la perspectiva de las orientaciones y

¹ En el momento de su caída, la República de Venecia contaba también con las posesiones del “Stato da Mar”, integrado por extensos territorios a lo largo de la costa de Istria, Dalmacia y algunas islas del Mar Jónico.

sensibilidades religiosas (especialmente, en el nivel de las devociones y formas rituales, pero también por lo que respecta a ciertos rasgos doctrinales), achacables principalmente a las respectivas tradiciones y costumbres regionales, aparte de ser una consecuencia de las políticas eclesiásticas de los distintos gobiernos de los antiguos estados regionales. Las iniciativas regalistas y reformistas que en la segunda mitad del siglo XVIII caracterizaron a gran parte de los estados de la península (y, en particular a Venecia, la Lombardía austriaca, Nápoles, Parma, la Toscana) –unos procesos análogos, en varios sentidos a los que caracterizaron las políticas eclesiásticas de España, Portugal y el imperio de los Habsburgo– tuvieron solo en algunos casos una materialización significativa, más o menos amplia según los lugares², contribuyendo así, de hecho, a una posterior diversificación de las condiciones de las instituciones eclesiásticas y, más indirectamente, del panorama religioso de la península en su conjunto.

Como prueba de la importancia revestida por el catolicismo en el contexto italiano de los inicios del Ochocientos postnapoleónico se encontraba su reconocimiento como religión oficial por parte de todos los estados en los que el territorio de la península se hallaba dividido al empezar la Restauración. Pero desde mediados del siglo XVIII la puesta en marcha, por parte de los dirigentes de distintos estados italianos de políticas de tinte regalista, más o menos acentuado, había conllevado efectos manifiestos también en el plano del culto y, más en general, en el de la religiosidad. Sobre este particular el área véneta, por medio del regalismo que había caracterizado los últimos años de la República de Venecia resultó de entre las más significadas por lo que concierne a estos procesos en el ámbito italiano, pese a que no alcanzaron los niveles de los territorios italianos sujetos al control, directo o indirecto, del Austria de María Teresa y, más tarde, de su hijo, José II³. El regalismo fue utilizado, por un lado, para favorecer, a través de la reorganización de la red eclesiástica, la reordenación administrativa y la centralización del aparato civil y, por otro, trató de buscar una modernización de las instituciones de la iglesia católica. Por lo que respecta al

² El contexto puede hallarse en ROSA, Mario, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999, pp. 129-148.

³ Acerca del regalismo en la República de Venecia cfr VENTURI, Franco, *Settecento riformatore*, vol. I: *Da Muratori a Beccaria. 1730-1764*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 272-299; *Ibid.*, vol. II: *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti. 1758-1774*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 101-162; INFELISE, Mario, *Censura e politica giurisdizionalista a Venezia nel Settecento*, en «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 16 (1982), pp. 193-248; BARZAZI, Antonella, *I consultori «in iure»*, en ARNALDI, Girolamo, y PASTORE STOCCHI, Manlio, (eds.), *Storia della cultura veneta*, 5/II: *Il Settecento*, Vicenza, Neri Pozza, 1986, pp. 179-199; GULLINO, Giuseppe, *Il giurisdizionalismo dello Stato veneziano: gli antichi problemi e la nuova cultura*, en BERTOLI, Bruno, (ed.), *La Chiesa di Venezia nel Settecento*, Venezia, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, 1993, pp. 23-38; GULLINO, Giuseppe, *La politica ecclesiastica veneziana nella seconda metà del XVIII secolo*, en GULLINO, Giuseppe y IVETIC, Egidio (eds.), *Geografie confessionali. Cattolici e ortodossi nel crepuscolo della Repubblica di Venezia (1718-1797)*, Milano, Franco Angeli, 2009, pp. 13-28.

territorio véneto, algunos de los principales resultados de dichas medidas vinieron representados por un considerable replanteamiento de las circunscripciones eclesiásticas, como veremos más adelante; por una concentración de la vida pastoral en la parroquia y en la figura del párroco, poniendo término al largo periodo de coexistencia de una pluralidad de sujetos, por medio de las supresiones de las órdenes regulares y de la reducción de efectivos del clero secular; por una creciente incitación de la administración civil, ejercida sobre el episcopado y sobre el clero, para que se involucraran en la burocratización del culto y de la vida religiosa en apoyo y para el reforzamiento del Estado.

No cabe olvidar, finalmente, que el panorama político-religioso de la península italiana contaba con la singularidad específica de la presencia del Estado pontificio (anteriormente Estado de la Iglesia), restaurado en 1814 y puesto bajo la guía del soberano pontífice: cabeza de la iglesia romana y, al propio tiempo, monarca absoluto de un estado plurirregional de dimensiones medias, en el contexto de la Italia central.

Releer/Olvidar el pasado napoleónico

El periodo napoleónico había visto al episcopado de las diócesis venecianas proclive, en su conjunto, a una cierta colaboración con el poder político, que había asumido con frecuencia la forma de la búsqueda de un *modus vivendi* frente a los problemas y dificultades suscitados a la iglesia católica veneciana por la política eclesiástica de Napoleón, durante el Reino de Italia⁴. Es probable que en la postura de los prelados pesara también la costumbre de la colaboración secular entre instituciones eclesiásticas y civiles en el interior de la República de Venecia, no obstante venir jalonada de varios momentos de tensión, de los que, el conocido asunto del interdicto lanzado por Pablo V, y la resistencia veneciana, sostenida ideológicamente por los consejos *in iure* del célebre hermano servita Paolo Sarpi había constituido solamente el episodio más clamoroso y dramático de una no pequeña serie. En los primeros años del XIX el intento de los obispos de las diócesis vénetas de conciliar la tradicional obediencia a la autoridad política (demandada en aquellos años con una particular energía por el gobierno real), con la devota subordinación al pontífice romano, sin conceder excepciones al intento de mantener, entre no pocas dificultades, la conducción de las respectivas iglesias, había de hecho dado lugar a resultados prácticos bastante distintos entre sí. Y en el conjunto, detrás de un consenso formal aparentemente amplio entre los obispos del área véneta frente a las directivas emanadas del gobierno en materia eclesiástica -en realidad se trataba quizás de ce-

⁴ Acerca de la política eclesiástica del napoleónico Reino de Italia cfr. AGOSTINI, Filiberto, *La riforma napoleonica della chiesa nella Repubblica e nel Regno d'Italia, 1802-1814*, Vicenza, Istituto per le ricerche di storia sociale e religiosa, 1990.

siones achacables solamente a las presiones ejercidas por las autoridades políticas-, se dibujaban adhesiones convencidas al reformismo napoleónico en el terreno eclesiástico, pero también prudentes reservas, incertidumbres, resistencias larvadas. Las cuáles emergieron de forma clara en las relecturas del pasado reciente y en las retractaciones enviadas a Pío VII inmediatamente después de la conclusión de la etapa napoleónica, sobre todo después del suceso que, en 1811, había visto a más de un obispo veneciano adherirse a las tesis de orientación galicana expresadas por el capítulo metropolitano de París o, incluso, participar en el concilio nacional celebrado en la capital del imperio, en el marco de la controversia que había contrapuesto a Bonaparte, con su política de carácter regalista, a Pío VII. De hecho, de las catorce diócesis venecianas, incluyendo las vacantes, habían llegado señales de adhesión, de contenido muy diverso, ciertamente, a las tesis galicanas expresadas por el cabildo metropolitano de París. Y había sido amplia la participación en el concilio parisino por parte de los obispos que dirigían las diócesis vénetas. Acudieron siete: Molin, de Adria; Carezoni, de Feltre; Marin, de Treviso; Peruzzi, de Chioggia; Dondi Dall'Orologio, de Padua; Liruti, de Verona; y el nuevo patriarca de Venecia, Stefano Bonsignore, nombrado por Napoleón y que en consecuencia no obtendría nunca la institución canónica por parte de Pío VII. Otras cuatro diócesis -Belluno, Caorle, Torcello, Vicenza-, se encontraban vacantes, en tanto que se abstuvieron de participar en el concilio tan solo el arzobispo de Udine, Rasponi, el obispo de Concordia, Bressa, y el de Ceneda, Falier. De ahí la exigencia de retractación o, cuando menos, de justificación de cuanto dicho o hecho, una vez que el retorno de Pío VII a Roma y la derrota de Napoleón habían modificado de modo radical el escenario político y eclesiástico⁵. En otras ocasiones, en cambio, dudas, reservas y desacuerdos dejaron rastro en escritos que, al menos de momento, no estaban destinados a circular, por lo que permitían a sus autores el expresarse con una mayor franqueza. Fue el caso del arcipreste de Monigo, en la diócesis de Treviso, Luigi De Gobbis, que confiaba a su diario estos versos, atribuyendo en todo caso su autoría al pueblo: “Maldito Bonaparte, él y sus zapatos; maldito él y sus escarpines y todos los jacobinos”⁶. O, incluso se puede

⁵ Remito, para una posterior profundización en la postura de los ordinarios de las diócesis vénetas respecto de la política napoleónica -y, en particular para la exigencia de juramentos de fidelidad a la monarquía y con relación al conflicto surgido en 1811 en torno a los principios galicanos a VIAN, Giovanni, *Brevi note sui vescovi del Veneto di fronte alla politica ecclesiastica francese*, en GULLINO, Giuseppe y ORTALLI, Gherardo, (eds.), *Venezia e le terre venete nel Regno italico. Cultura e riforme in età napoleonica*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2005, pp. 301-318. Sobre la posición de los obispos del Véneto respecto del gobierno napoleónico puede consultarse también AGOSTINI, Filiberto, *Istituzioni ecclesiastiche e potere politico in area veneta (1754-1866)*, Venezia, Marsilio, 2002, pp. 211-230.

⁶ Citado por TRAMONTIN, Silvio, *La Chiesa trevigiana dalla caduta della Repubblica al concilio Vaticano II*, in PESCE, Luigi, (ed.), *Diocesi di Treviso*, Padova, Gregoriana, 1994, pp. 191-303: 197.

poner como ejemplo el juicio de Antonio Armani, párroco de la veneciana San Silvestro, sobre la municipalidad democrática y el subsiguiente gobierno napoleónico (en particular sobre su política eclesiástica), un juicio profundamente negativo, que era extendido explícitamente también al patriarcado de Gamboni, si bien expresado cuando ya la situación había completamente cambiado⁷.

Por tanto, en el clima de la incipiente Restauración, con siete de las diócesis vénetas vacantes desde hacía tiempo o que habían pasado a esa situación en 1814⁸, los obispos de Padua, Verona, Adria, Ceneda y Chioggia, y algunos cabildos de las diócesis vénetas fueron intimados a retractarse de las posturas asumidas durante el periodo napoleónico⁹. Más allá de las justificaciones presentadas que giraban con tonos diferentes en torno a la denuncia de la dureza de los tiempos pasados, a la sorpresa, a la ambigüedad y violencia con la que los hechos se habían impuesto sobre la voluntad de los obispos y de los otros preladados que se habían, en mayor o menor medida, ampliamente comprometido con la política reformista de signo regalista emprendida por Napoleón, pienso que emerge principalmente la intención de cerrar definitivamente un periodo en el cual, bajo la sofocante presión de las autoridades civiles, las relaciones entre los obispos y la sede romana se habían desenvuelto de una manera problemática. En cambio, con el fin de la edad napoleónica se abría un tiempo en el cual el cierre de filas en torno a la figura del Papa estaba destinado a convertirse en uno de los elementos más característicos y determinantes en la conducta del episcopado católico, y no solo del de la zona véneta que durante algunos decenios habría debido seguir midiéndose todavía con instituciones civiles defensoras de una política regalista, aunque menos radical que la practicada precedentemente por el napoleónico Reino de Italia.

La herencia del periodo napoleónico, entre regalismo y secularización

La relación con las libertades impuestas por los ejércitos franceses y por los revolucionarios que en el último Setecientos se habían alzado al poder de la República aristocrática de Venecia había resultado de inmediato difícil para una parte de la población que, en aquella época, se encontraba ligada en su abrumadora mayoría, a la religiosidad y devociones propias del catolicismo. Una sátira había expresado de forma polémica las reacciones de, cuanto menos, una parte de los venecianos frente a las fiestas que habían acompañado a la erección del

⁷ Cfr. el extenso memorial de Armani al patriarca Milesi, «Sulle disgrazie del Clero Veneto», s.f. [1816?], en Venecia, Biblioteca del Museo Correr, ms. Cicogna 3063, fasc. 1.

⁸ Belluno, Caorle, Feltre, Torcello, Vicenza, a las que se agregaron en 1814 Udine, por el fallecimiento de Rasponi, y Venecia, debido a la marcha de Bonsignore a Faenza.

⁹ Cfr. AGOSTINI, Filiberto, *Istituzioni ecclesiastiche...*, pp. 231-233. Fueron llevadas a cabo retractaciones, entre otros, por los capítulos de Belluno, Udine, Venecia y Vicenza. Solo dejaron de hacerlo los obispos de Treviso y Concordia (aunque de estas sedes se envió una petición por parte del cabildo).

árbol de la libertad en la plaza de S. Marco, la excapital de la República serenísima y en las que había participado, incluso, algún fraile:

“Árbol sin vestimenta
Birrete sin cabeza
Libertad que no dura:
Cuatro idiotas que se divierten”.¹⁰

La postura de las jerarquías eclesiásticas no se había mostrado más comprensiva, con algunas significativas y vistosas excepciones, dentro del clero veneciano, de miembros favorables a las libertades modernas¹¹, unas posiciones abandonadas muy pronto, sobre todo después del final de la experiencia napoleónica, o, cuando menos, ya no expresadas públicamente en el nuevo clima político y cultural de la Restauración. En la península italiana el periodo jacobino y, luego, el reformismo napoleónico, habían traído consigo, aunque en una medida mucho más limitada que en Francia¹², un incipiente desarrollo de los procesos de secularización, que habían afectado en primer término al ámbito de las relaciones entre las instituciones civiles y eclesiásticas, pero que habían comprendido también los comportamientos individuales. Por lo que nos es conocido, la incidencia efectiva que la etapa revolucionaria y la napoleónica habían tenido sobre la moralidad y religiosidad de la población italiana había sido en su conjunto modesta, más allá de las lecturas casi catastróficas que contrariamente proporcionaron de ellas algunos de los protagonistas del ámbito eclesiástico, como se advertirá en seguida por lo que atañe a los del Véneto. De hecho, la relectura emprendida por el episcopado y el clero hasta los años treinta, subrayó justamente con insistencia el vínculo existente entre las corrientes culturales que habían caracterizado al periodo napoleónico y las manifestaciones de inmoralidad e incredulidad que distinguían de una manera creciente a la sociedad¹³.

¹⁰ Cit. en MARANINI, Giuseppe, *La Costituzione di Venezia*, vol. 2: *Dopo la serrata del Maggior Consiglio*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 503.

¹¹ Algunos datos en DE ROSA, Gabriele y AGOSTINI, Filiberto, *Vita religiosa e cultura in Lombardia e nel Veneto nell'età napoleonica*, Bari-Roma, Laterza, 1990; y AGOSTINI, Filiberto, *Il 1797 nel Veneto: vescovi e clero tra municipalità repubblicane e governi centrali*, en CESTARO, Antonio, (ed.), *L'età rivoluzionaria e napoleonica in Lombardia, nel Veneto e nel Mezzogiorno: un'analisi comparata*. Atti del Convegno di Maratea, 15-17 octubre de 1996, Venosa, Osanna Venosa, 1999, pp. 19-53.

¹² Para los efectos de la política revolucionaria sobre los comportamientos religiosos en Francia cfr. TACKETT, Timothy, *La Révolution, l'Église, la France*, préf. de M. Vovelle, postface de C. Langlois, Paris, Cerf, 1986; VOVELLE, Michel, *1793, la Révolution contre l'Église: de la Raison à l'Être Suprême*, Paris, Complexe, 1988. Para el contexto europeo PLONGERON, Bernard, (ed.), *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*. Actes du colloque du centenaire de la révolution, Chantilly 27-29 novembre de 1986, Turnhout, Brepols, 1988.

¹³ Cfr. BATTELLI, Giuseppe, *Clero secolare e società italiana tra decennio napoleonico e primo Novecento. Alcune ipotesi di rilettura*, en ROSA, Mario, (ed.), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 43-123: 77.

El nuevo patriarca de Venecia, Francesco Maria Milesi¹⁴, nombrado por el emperador austriaco Francisco I el 8 de diciembre de 1815, había denunciado el grave peligro antes incluso de llegar a Venecia a tomar posesión de la sede patriarcal, en su pastoral dirigida a la Iglesia veneciana del 1º de noviembre de 1816: en ella señalaba como objetivo principal de su ministerio y el del clero, el incremento de la gloria de Cristo, la erradicación de las “malas raíces crecidas bajo la influencia de las pasadas calamidades”, la reparación de los daños sufridos, la apostasía vergonzosa del mundo y del demonio. Por tanto, citando las palabras del patriarca Giovanelli, su predecesor en las extremadamente difíciles coyunturas del gobierno municipalista democrático adoptado al hundirse la República, Milesi exhortaba a no lamentarse de las pérdidas de los bienes eclesiásticos:

“llorad más bien por lo que [los enemigos] nos han dejado; llorad por los delirios filosóficos y por las disolutas y varias doctrinas, por la corrupción de las costumbres, que con los libros perniciosos y los inicuos escándalos han sembrado por doquier. Estas, añadimos Nos, son las desgracias que, mucho más que las riquezas de los tiempos, que puede con exuberancia resarcir la piedad de los fieles, debéis con lágrimas incesantes deplorar no dejando nunca, sin embargo, de esforzaros en extirpar estas pestíferas y mortales espinas del campo del Señor. A cuyo importantísimo objeto es necesario, o amadísimos hermanos, que con la guía y la ayuda de Jesucristo nos dispongamos todos, con un mismo espíritu a obrar”¹⁵.

Pese a ello, los efectos de la descristianización en Venecia, según el mismo Milesi, se habían manifestado con implicaciones deletéreas. En estos términos había dado cuenta de ellas al penitenciario mayor, el cardenal Di Pietro, el 31 de julio de 1817:

“Las críticas circunstancias sobre la moralidad cristiana de los tiempos pasados ocasionaron en las costumbres de esta buena población, graves, enormes desórdenes [...] Sería bien deseable que no hubiera tantos y tales escándalos para ruina de las pobres almas, como sería también deseable que no hubieran existido nunca en el mundo los sembradores y pregoneros de la irreligión y del libertinaje; pero habiéndolos lamentablemente, nos corresponde a nosotros el hacer todos los esfuerzos para repararlos”¹⁶.

¹⁴ Sobre el episcopado veneciano de Milesi cfr. VIAN, Giovanni, *Trasformazioni istituzionali e mutamenti nella religiosità. Le Chiese veneziane durante i primi anni della restaurazione*, en GOTTARDI, Michele, (ed.), *Venezia suddita 1798-1866*, Venezia, Marsilio, 1999, pp. 63-75: 65-74.

¹⁵ *Lettera pastorale di s. e. reverendiss. Francesco Milesi per la divina misericordia patriarca di Venezia, primate della Dalmazia, cappellano della corona del Regno Lombardo-Veneto trasportata dalla latina nell'italiana favella*, Venezia, Dalla tipografia di Alvisopoli, MDCCCXVI, pp. 5-6, en Biblioteca del Seminario Patriarcale di Venezia.

¹⁶ El borrador en Archivio Storico del Patriarcato di Venezia [en lo sucesivo, ASPV], Curia III, Patriarchi, Milesi, b. 2, fasc. V.

Y a finales del siguiente decenio Jacopo Monico, elevado al gobierno del patriarcado veneciano en 1827, advertía la presencia, incluso en el clero, de los efectos, generacionales por así decirlo, del largo periodo de los “nuevos tiempos” desfavorables a la vida cristiana tal y como había sido ampliamente entendida y practicada hasta el derrumbamiento del *ancien régime*:

“en muchos está la falta de aquella educación que conforma al verdadero eclesiástico. A este propósito conviene diferenciar a los sacerdotes de toda la vida de aquellos otros más recientes. Entre los primeros se encuentran muchos en verdad respetabilísimos por doctrina y piedad y estos representan un gran honor y utilidad para la iglesia, pero otros, no escasos, se advierte que o no han aprendido nunca o han descuidado sus propios deberes y estos últimos, a los que difícilmente puede inducirse a aprender nada nuevo o a poner en práctica hábitos distintos a aquellos en los que han envejecido, no dan lugar a esperar mucho beneficio de su servicio”¹⁷.

En 1827, a muchos años ya de la instauración del gobierno austriaco sobre el Véneto que debería haber favorecido una superación de las condiciones creadas por la etapa revolucionaria y el periodo napoleónico –consideradas completamente negativas–, Viena emprendió discretamente una encuesta para captar el modo de remediar las malas condiciones morales de la población veneciana. Los dirigentes políticos eran precisos en cuanto a subrayar los cambios en la moralidad pública y las costumbres individuales (el “*continuo aumento* de los nacimientos ilegítimos” y el “deterioro de las costumbres” que por su conducto se manifestaba visiblemente)¹⁸, pero esencialmente incapaces de captar enteramente que la evolución de las costumbres iba ligada a mutaciones sociales y económicas que se habían ido produciendo lentamente, además de a los avances culturales. Encargados por el gobierno veneciano de la responsabilidad de dar una respuesta, los obispos de las diócesis locales oscilaron a su vez entre la denuncia de la perversidad del Setecientos y los efectos provocados por la revolución francesa. Así Modesto Farina, obispo de Padua, observaba que a volver “pertinaz y constante” la corrupción de la naturaleza humana –intrínseca, a su parece–, habían concurrido, aparte de los “impíos principios diseminados en el pasado trastocamiento de las cosas”, la difusión sobre todo, incluso entre las mujeres y en los estratos más humildes de la población rural, del “maldito espíritu revolucionario de novedad, independencia y libertad (que a mi place más llamar libertinaje)”¹⁹.

¹⁷ Carta al gobierno regio, en Venecia, de 20 de enero de 1829, en la que abordaba específicamente el problema del “aumento de los nacimientos ilegítimos”, que le había sido señalado por las autoridades civiles: reproducida en BERTOLI, Bruno, *Restaurazione cattolica a Venezia: residui «zelanti» e «preannunci» intransigenti nella sede patriarcale*, en GIUSTI, Renato, (ed.), *Il Lombardo-Veneto (1815-1866) sotto il profilo politico, culturale, economico-sociale. Atti del convegno storico*, Mantova, Accademia virgiliana, 1977, pp. 181-206, con apéndice documental en pp. 207-213, cita de las pp. 210-211.

¹⁸ BERTOLI, Bruno, *Chiesa, società, Stato...*, op. cit., p. 89.

¹⁹ Carta al gobierno véneto, 11 de octubre de 1828, cit., ibíd. p. 92.

Entre los prelados venecianos estaba arraigada la convicción de que solo la restauración de la religión católica contra toda inclinación a tolerar las “sectas” (se hallaba presente en aquel tiempo la polémica contra las minorías protestantes existentes en el contexto véneto: a menudo entre los funcionarios civiles o suboficiales del ejército)²⁰ y la restitución de la iglesia católica como garante de la moralidad pública, a tutelar, incluso, con leyes represivas²¹. Si hubo también algún obispo que advirtió en la falta de medios económicos una de las causas que llevaban al abandono de los hijos, la cuestión llevó solo a plantear soluciones paternalistas bajo el signo de la caridad cristiana o de la beneficencia o, como alternativa, medidas represivas frente a los indigentes. Incluso en los casos esporádicos en los que los remedios propuestos parecían abrirse a alguna modernización de los instrumentos (albergues de acogida para pobres, establecimientos para el aprendizaje de alguna actividad productiva, una mayor disponibilidad de alojamientos o de ocupaciones temporales retribuidas), las soluciones nunca eran insertadas en un análisis capaz de aislar las dinámicas socioeconómicas que contribuían a generar un estado creciente de indigencia y permanecían como algo sustancialmente intrínseco a la óptica caracterizada por las estrechas preocupaciones de la moral católica dominante en la época, y no solo en el Véneto²².

Más tarde, entre las causas lamentadas por el patriarca Monico en su pastoral sobre la doctrina cristiana de 15 de abril de 1840 que, en su opinión, llevaban a ignorar la profundización en las verdades de la fe por parte de un número creciente de jóvenes con el riesgo de que a una mala generación suceda otra peor; cabe reconocer la presencia, ya difusa, de algunos procesos de laicización de los comportamientos individuales y de secularización de las dinámicas sociales, interpretados sin embargo, una vez más, desde una perspectiva incapaz de captar lúcidamente sus razones efectivas²³. Monico observaba:

“La disipación de la juventud [...] la negligencia de los padres, la manía de solazarse o de trabajar incluso en festivo, y ciertas máximas anticristianas que se extraen de libros venenosos y se difunden tristemente hasta por boca del vulgo son las principales y funestísimas causas de este deplorable descuido de las cosas de Dios: y de ahí dimana el que muchos, incluso expertos en ciencias y en los asuntos del mundo, crezcan, envejezcan y mueran en una fatal e inexcusable ignorancia de las nociones más necesarias para la adquisición de la eterna salvación”²⁴.

²⁰ Para las protestas con motivo de los funerales públicos de militares luteranos, cfr. la documentación en ASPV, Curia I, Abiure, b. 1: Abiure e apostasie, fasc. «XVII Normali».

²¹ Cfr., BERTOLI, Bruno, *Chiesa, società, Stato...*, pp. 102-104.

²² Cfr., *Ibid.*, pp. 107-109.

²³ MONICO, Jacopo, *Lettera pastorale sulla dottrina cristiana*, p. 5, en ASPV, Curia III, Actorum Generalium, filza 22 (“1840-1843. I”).

²⁴ *Ibidem*, p. 8.

En definitiva, el Estado, en el área lombardo-véneta, mantenía una acusada dimensión confesional, trataba de conservar -recurriendo a la colaboración del clero- con la persuasión y la fuerza la moralidad pública en tanto concebida en una situación que en muchos sentidos se veía afectada todavía, en este ámbito, por las condiciones de la sociedad antiguorregimental; pero las dinámicas propias de la modernidad posilustrada iban ganando terreno también en el contexto del Véneto, entre poblaciones consideradas, por parte de las jerarquías eclesiásticas, como profundamente enraizadas desde hacía siglos en el cristianismo católico. Se trataba de un proceso complejo y en muchos sentidos imparable que se iba desarrollando en términos en gran medida incomprensibles por las jerarquías eclesiásticas, pero que no por ello dejaban de combatirlo con dureza.

La reorganización de la provincia eclesiástica veneciana y la reordenación de los confines de las diócesis en el área nororiental de la península italiana

Grandes fueron las transformaciones institucionales, especialmente en el plano de las jurisdicciones diocesanas a las que la iglesia veneciana quedó sometida durante la primera mitad del siglo XIX. La herencia del reformismo napoleónico pesó de hecho sobre ella, no solo en términos ideológico-culturales, con reflejos evidentes en la religiosidad, sino también en el plano jurídico-institucional. Habían sido numerosas las disposiciones para la reorganización de la red eclesiástica territorial, de acuerdo con una perspectiva que tenía analogías varias con la reforma de la ordenación de las diócesis de Francia llevada a cabo por los revolucionarios a finales del siglo XVIII. Sin embargo, en el contexto italiano las resistencias habían sido mayores por lo que la Santa Sede pudo decidirse a evitar el reconocer formalmente desde el punto de vista canónico las medidas del gobierno napoleónico, sin lograr por ello impedir que estas últimas tuvieran unos efectos reales en el terreno práctico. Así ocurrió, por ejemplo, con el traslado de la catedral de la sede patriarcal de Venecia desde la basílica periférica de San Pietro di Castello a la céntrica basílica de San Marco, decidida por las autoridades civiles en octubre de 1807, aunque reconocida por Pío VII solamente en 1821, con la bula *Ecclesias quae*. Con el traslado de la basílica, el gobierno napoleónico puso fin simultáneamente al primiceriado de S. Marco, institución eclesiástica de patronato ducal (hasta la desaparición de la República) y reconocida en cuanto tal como exenta de la jurisdicción del patriarca de Venecia. También en este caso, habría sido la *Ecclesias quae* la que sancionó canónicamente la desaparición de la antigua iglesia ducal, ocurrida ya hacia más de un decenio²⁵.

²⁵ Cfr. SCARABELLO, Giovanni, *Il primiceriato di San Marco tra la fine della Repubblica e la soppressione*, en NIERO, Antonio, *San Marco: aspetti storici e agiografici. Atti del Convegno internazionale di studi. Venezia, 26-29 aprile 1994*, Venezia, Marsilio, 1996, pp. 152-157; VIAN, Giovanni, "La Chiesa del doge al tramonto della Repubblica di Venezia", en *Studi Veneziani*, n. s., 33 (1997), pp. 157-173. Sobre la historia del primiceriado marciano, cfr., COZZI, Gaetano, "Gius-

Por lo que respecta al territorio de los ex “dominios de Terraferma” venecianos, caído bajo control austriaco, la exigencia de reordenar los límites de la diócesis para ponerlos más en conformidad con las divisiones administrativas del Estado, que había conducido a una primera serie de medidas ya en el ocaso de la República aristocrática²⁶ y que más tarde había caracterizado la acción de las autoridades napoleónicas, fue realizada justamente también por el nuevo gobierno. De ahí surgió una decisión particularmente relevante: de hecho, a instancias del gobierno imperial de Viena que creía con ello obtener la confirmación canónica a las modificaciones que en no pequeña parte había realizado ya en 1816²⁷, el 1º de mayo de 1818 Pío VII rediseñó radicalmente la planta jurisdiccional de las diócesis en el área nororiental de la península italiana, con la bula *De salute Dominici gregis*. Para la ocasión, el papa Chiramonti racionalizó los confines de varias diócesis por medio de desplazamientos de numerosas parroquias de una a otra jurisdicción episcopal: este tipo de modificaciones afectó a las diócesis de Gorizia, Udine, Adria (que recibió veinte parroquias de la diócesis de Ferrara), Concordia, Treviso, Belluno, Padua, Vicenza, Ceneda y el patriarcado de Venecia²⁸. Quedaron suprimidas además las diócesis de Torcello y Caorle, uniendo su territorio al dicho patriarcado. Cuya jurisdicción metropolitana amplió al mismo tiempo a las diócesis del Veneto, Friuli e Istria²⁹. La decisión de Pío VII arruinaba la planta diseñada a mediados del XVIII, cuando la Santa Sede había suprimido el patriarcado de Aquileia, elevado a Udine a la categoría de archidiócesis y confiado a su jurisdicción metropolitana casi todas las diócesis anteriormente sometidas a Aquileia: Padua, Vicenza, Verona, Treviso, Ceneda, Belluno, Feltre, Concordia, Capodistria, Cittanova, Parenzo y Pola³⁰. A estas diócesis les agregó, entre las sufragáneas de Venecia, la de Adria que ya Na-

patronato del doge e prerogative del primicerio sulla cappella ducale di San Marco (secoli XVI-XVIII). Controversie con i procuratori di San Marco de supra e i patriarchi di Venezia”, en *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti*, 151 (1992-1993), classe di scienze morali, lettere ed arti, pp. 1-69; COZZI, Gaetano, *Il giuspatronato del doge su San Marco: diritto originario o concessione pontificia?*, en NIERO, Antonio (ed.), *San Marco: aspetti storici e agiografici...*, pp. 727-742; MIELE, Manlio, *Il primiceriato marciano al tramonto della Repubblica di Venezia. La visita pastorale di Paolo Foscarini (1970-1976)*, vol. 1: *Basilica ducale*, Padova, CEDAM, 2010.

²⁶ Cfr. DEL TORRE, Giuseppe, *Le diocesi venete nella seconda metà del Settecento tra secolarizzazioni e nuovi confini giurisdizionali*, en DONATI, Claudio y FLACHENECKER, Helmut, (eds.), *Le secolarizzazioni nel Sacro Romano Impero e negli antichi Stati italiani: premesse, confronti, conseguenze (Säkularisationsprozesse im Alten Reich und in Italien: Voraussetzungen, Vergleiche, Folgen)*, Bologna, Il Mulino - Berlin, Duncker & Humblot, 2005, pp. 131-152.

²⁷ Cfr. SANDONÀ, Augusto, *Il Regno Lombardo Veneto 1814-1859. La Costituzione e l'Amministrazione. Studi di storia e di diritto; con la scorta degli atti ufficiali dei dicasteri centrali di Vienna*, Milano, L. F. Cogliati, 1912, p. 130.

²⁸ Cfr. AGOSTINI, Filiberto, *Istituzioni ecclesiastiche...*, p. 25.

²⁹ Cfr. BERTOLI, Bruno, *Chiesa, società, Stato nel Veneto della Restaurazione*, Vicenza, Istituto per le ricerche di storia sociale e di storia religiosa, 1985, pp. 11-15.

³⁰ Con la bula *In universa gregis* del 8 de marzo de 1788, Pío VI transfirió las diócesis de Parenzo y Pola de la jurisdicción de Udine a la de Liubliana, de la que, por su parte Pío VII la sustrajo para someterla a Venecia.

poleón había trasladado de la jurisdicción de Rávena a la de Ferrara. Udine, en cambio, fue rebajada a simple diócesis, bajo la jurisdicción a su vez, del patriarcado de Venecia. Finalmente, y siempre con la bula *De salute Dominici gregis*, Pío VII proveyó a la unión de las dos diócesis de Belluno y Feltre.

La medida, deseada por Viena y puesta en práctica por Pío VII perturbó costumbres, tradiciones y prerrogativas. No siempre -como ha sido oportunamente observado- los cambios comportaron una eficaz racionalización de los ordenamientos territoriales. De ahí que surgieran tensiones, controversias, recursos -a caballo entre aspectos patrimoniales, derechos, organización del culto-, que solamente en algunos casos fueron satisfechos³¹. Este escenario, en los decenios considerados aquí, sufrió tres remodelaciones significativas. León XII, con la bula *Locum beati Petri* (de 30 de junio de 1828) fusionó la diócesis de Cittanova a la de Trieste (hasta entonces sufragánea de Gorizia) que, en tal ocasión fue unida a la de Capodistria, con anterioridad sometida a la jurisdicción de Venecia, haciendo que la nueva diócesis de Trieste y Capodistria quedara sujeta a la sede del patriarcado lagunar. Con la misma disposición unió las diócesis de Parenzo y Pola. Luego, durante el pontificado de Pío VIII, con la bula *Insuper eminenti*, de 27 de julio de 1830, las diócesis de Parenzo, Pola, Trieste y Capodistria fueron sustraídas a la jurisdicción de Venecia y hechas sufragáneas de Gorizia. Más tarde, hacia mediados de siglo y por decisión de Pío IX, con la bula *Ex catholicae unitatis* (14 de marzo de 1847), Udine recobró el rango de archidiócesis, sujeta directamente a la Santa Sede. Bajo el patriarcado de Venecia permanecían las sufragáneas de Adria, Belluno, Feltre, Ceneda, Chioggia, Concordia, Padua, Treviso, Verona y Vicenza. Con esta organización diocesana la iglesia católica del Véneto habría entrado a formar parte del Reino de Italia después de la III Guerra de la Independencia de 1866.

Los cambios en el culto, la reorganización de la pastoral, las condiciones del clero

Gradualmente, y a través de la superación de las resistencias debidas a costumbres sedimentadas desde hacía mucho tiempo en la población católica, la iglesia veneciana, bajo la guía de preladados como el patriarca de Venecia Johann Ladislaus Pyrker von Oberwarth³² (1820-1827), metropolitano de la provincia eclesialística veneciana, se aproximó, también en el plano del culto, a las orientaciones que caracterizaban al catolicismo en el ámbito del imperio austriaco. El catolicismo véneto fue asumiendo una religiosidad más austera, esencialmente cristocéntrica, que renunciaba definitivamente a las formas típicas de un culto marcado profundamente aún por el devocionalismo, con sus ampulosas formas de piedad mariana y santoral. La acción pastoral fue reorganizada en torno a la

³¹ Cfr. AGOSTINI, Filiberto, *Istituzioni ecclesiastiche...*, pp. 26-27.

³² Sobre su figura véase el perfil biográfico trazado por DOBERSBERGER, Roland, *Johann Ladislaus Pyrker Dichter und Kirchenfürst*, St. Pölten-Wien, NP-Buchverl, 1997 (en particular las pp. 202-301 para el periodo en el que gobernó el patriarcado de Venecia).

parroquia, a la celebración de la misa en los días festivos, al desarrollo efectivo de la predicación dominical y de la enseñanza de la doctrina cristiana por parte del clero secular, prácticas –estas últimas–, que hasta aquel momento no habían encontrado una aplicación significativa y sobre las que ahora se ponía el acento a fin de mejorar la formación religiosa de los católicos venecianos.

Para lograr estos resultados fue necesario intervenir sobre las condiciones del clero del Véneto que, en 1808, a juicio del patriarca Nicola Saverio Gamboni, de designación napoleónica, estaba compuesto por individuos en “su mayor parte míseros, ignorantes y sin cultura alguna”³³. Casi un decenio después, el cuadro no parecía haber mejorado, a ojos del emperador Francisco I que, en 1817, hacía suyas algunas consideraciones más bien críticas sobre el clero veneciano:

“Según las descripciones que me han sido hechas sobre el clero veneciano, faltan al mismo instrucción y educación. Está compuesto de una masa de personas ignorantes, provenientes de los estratos más bajos, no goza de ningún respeto público y no está en condiciones de predicar ni de explicar la doctrina cristiana de forma que el pueblo, en materia de religión, vive en la ignorancia más supina”³⁴.

En realidad, las supresiones de monasterios y de conventos religiosos, que se habían acometido con anterioridad, en los últimos tiempos de la República de Venecia, luego durante el periodo revolucionario de finales del Setecientos y, finalmente, bajo el régimen napoleónico, habían privado a la estructura eclesiástica véneta y, en particular, a la de Venecia, de sus tradicionales puntos de producción cultural³⁵. Si las afirmaciones confiadas a su diario por el erudito bibliófilo Antonio Cicogna con fecha de 12 de febrero de 1811, resultan obviamente exageradas³⁶, reflejan sin embargo una imagen posible, sustancialmente contemporánea a los acontecimientos, de lo que la desaparición de aquellas realidades parecía conllevar:

³³ Cit. en BERTOLI, Bruno, *Modificazioni strutturali della Chiesa veneziana dalla visita Flangini alla visita Pyrker*, en BERTOLI, Bruno y TRAMONTIN, Silvio, (eds.), *La visita pastorale di Giovanni Ladislao Pyrker nella diocesi di Venezia (1821)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1971, pp. VII-XLI: XXXVII, nota 119.

³⁴ Carta al conde Lazansky, de 20 de enero de 1817 en SANDONÀ, Augusto, *Il Regno Lombardo Veneto...*, p. 137, nota 1.

³⁵ Para el periodo de las leyes anticlesiásticas venecianas del final del Setecientos, cfr. GULLINO, Giuseppe, *La politica ecclesiastica veneziana...*, pp. 19-24. BERTOLI, Bruno, *La soppressione di monasteri e conventi a Venezia dal 1797 al 1810* (Venezia, Deputazione di storia patria per le Venezie, 2002), se detiene sobre las medidas puestas en práctica por la municipalidad democrática veneciana y, luego, por el gobierno napoleónico sobre la malla de monasterios y conventos venecianos.

³⁶ Para un documentado análisis crítico del alcance efectivo de la producción cultural por parte de los centros religiosos en el último siglo de la República de Venecia, cfr. BARZAZI, Antonella, *Gli affanni dell'erudizione. Studi e organizzazione culturale degli ordini religiosi a Venezia tra Sei e Settecento*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2004.

“Me digo a menudo a mí mismo que la supresión de las órdenes religiosas, aparte de ser un daño mayor a la religión, lo es también para las ciencias y las letras; y de hecho vemos que la mayoría de los hombres doctos salieron de monasterios y de las congregaciones eclesiásticas. La razón es meridiana, a pesar de que su espíritu no era otro que el de atender a iglesias y escuelas. Gozaban de todas las comodidades para aplicarse a los estudios placenteros”³⁷.

En los años veinte, Pyrker impulsó una reforma del clero cuyas líneas maestras consistieron en una ampliación de su instrucción por medio de una completa recepción en el seminario de los programas escolares establecidos por las autoridades de Viena, en el cuidado de su acción pastoral (en particular, por lo que se refería a la predicación dominical y a la doctrina cristiana), en un riguroso disciplinamiento de su moralidad³⁸. Por otro lado, mejorar la instrucción del clero y regular sus comportamientos no habría beneficiado solamente a su dignidad sino, según una mentalidad largamente difundida en la época, habría llevado a un saneamiento de las condiciones morales de la población, como recordaba el patriarca Milesi en una circular a los párrocos de 1817: “no os puede ser desconocido que, de la escandalosa vida de los sacerdotes proviene como consecuencia la ruina del pueblo de Dios”³⁹. Y en esa misma óptica, a finales de los años veinte el patriarca Monico alegó, a su vez, en la recordada carta al gobierno del reino lombardo-veneto de 1829:

“Cuando nuestro clero pudiera volverse [...] más numeroso, más cómodo y mejor educado, sobre todo en la parte que afecta al espíritu eclesiástico, no es dudoso que su influencia sobre el pueblo no dejaría de ganar una gran fuerza para impedir aquellos excesos a los que muchos se dejan arrastrar por las pasiones sin freno”⁴⁰.

³⁷ CICOGNA, Emmanuele Antonio, *Diari*, I, 350, 12 de febrero de 1811, Venecia, Biblioteca del Museo Correr, ms. Cicogna 2844.

³⁸ Sobre el episcopado veneciano de Pyrker, cfr. TRAMONTIN, Silvio, *Il patriarca Pyrker e la sua visita pastorale*, en BERTOLI, Bruno, y TRAMONTIN, Silvio, (eds.), *La visita pastorale di Giovanni Ladislao...*, pp. XLIII-CXXVII: CXIII-CXVII. Véase asimismo BERTOLI, Bruno, *La Chiesa veneziana nel clima della restaurazione...*, pp. 81-82. Acerca de las reacciones populares a sus medidas en el ámbito del culto cfr. TRAMONTIN, Silvio, *Poesie popolari di protesta contro le riforme liturgiche del patriarca Pyrker (1821-1827)*, en *La letteratura popolare nella Valle Padana. III convegno di studi sul folklore padano*, editado por la Direzione provinciale dell'ENAL di Modena, Firenze, L.S. Olschki, 1972, pp. 537-546.

³⁹ Circular a los párrocos del 20 de enero de 1817 (borrador), en ASPV, Curia III, Patriarchi, Milesi, b. 2, fasc. «Lettere Spedite dalla Segreteria di Monsignor D. Francesco Milesi Vescovo di Vigevano negli anni 1815, 1816 e 1817 come Patriarca di Venezia. Tomo Quarto». Cfr. también MICCOLI, Giovanni, «Vescovo e re del suo popolo». *La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria*, en *Storia d'Italia*, CHITTOLINI, Giorgio y MICCOLI, Giovanni, (eds.), *Annali 9: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 883-928: 886, nota 5.

⁴⁰ Monico, carta de 20 de enero de 1829, en apéndice a BERTOLI, Bruno, *Restaurazione cattolica a Venezia...*, cita de p. 211.

No estaban en juego solamente los aspectos religiosos. De hecho, en la misma carta Monico lamentaba que desde hacía tiempo los obispos, impedidos de reunirse en sínodos y concilios provinciales, se quedaban aislados: “y, disminuida consiguientemente su influencia sobre el clero, se redujo otro tanto la influencia del clero sobre el pueblo con sumo detrimento, no solo de la religión, sino también del buen orden, y de la tranquilidad y costumbres del público”⁴¹. Aparecía, así, aquel esquema propio del catolicismo intransigente que ligaba el éxito de la civilización humana a su adecuación a los principios morales enseñados por la autoridad eclesiástica, *in primis* la del romano pontífice y que de inmediato se habría convertido en la línea de referencia de Pío IX en adelante⁴².

Otro aspecto relacionado con los estudios del clero merece ser destacado. Para figuras como Monico, quien desarrollaría en los decenios siguientes un papel importante en el ámbito de la intransigencia católica, en el contexto de los progresos de la cultura, tal y como se iban a duras penas afirmando en el curso de la modernidad -con la propensión, entre otras cosas, a marcar una distinción y una autonomía siempre más neta entre las distintas ramas del saber-, un nivel de instrucción como era el previsto para el clero por las disposiciones austriacas, podía resultar problemático. En realidad, quien lo adquiría tendía a volverse menos disponible para el servicio pastoral y para los oficios, vinculados al ministerio sacerdotal, más modestos, pero considerados igual de importantes en la perspectiva de garantizar las exigencias de formación religiosa y de funcionamiento del culto para una población todavía en no pequeña parte analfabeta o caracterizada por un bajo nivel de instrucción, en tanto que “se saltaba” el consabido esquema de utilización de la cultura con el objeto de apoyar, directa o indirectamente a la apologética cristiana. Es cuanto, en mi opinión, se pueda colegir de las consideraciones del patriarca de Venecia con las cuales, en referencia a los sacerdotes más bisoños, en la carta citada poco antes, Monico se lamentaba abiertamente del plan de estudios previsto para el clero y pedía a las autoridades civiles a modo de remedio -igual que para otras tantas problemáticas- la devolución a los obispos de una adecuada autonomía de acción también en este ámbito:

“aquellos que están provistos de felices talentos, habiendo adquirido muchos conocimientos de las ciencias eclesiásticas, aspiran de buena gana a algún puesto de enseñanza, pública o privada, como algo más lucrativo y honorífico que el de la asistencia a las almas en el que, según los pareceres humanos, son muchas las fatigas y pocas las compensaciones; y aquellos, por el contrario, que no pasan de la medianía en la fuerza de su ingenio, no habiendo extraído de la variedad de sus estudios más que ideas superficiales y confusas, no pueden ser de una gran utilidad ni en uno ni en otro ministerio. Para quitar este inconveniente convendría discurrir si en lugar de su-

⁴¹ Ibidem, p. 212.

⁴² Un perfil en MICCOLI, Giovanni, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità*, en MICCOLI, Giovanni, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, pp. 21-92.

jetar a los clérigos de forma indiferenciada a la misma calidad y cantidad de estudios, pudiera ser más útil ajustar a cada uno el peso que correspondiese más a sus fuerzas, dejándoles a los obispos, sobre este particular, aquella discreta libertad de la que, ciertamente asumirían como un deber el usarla con gran moderación y solo en aquellos casos en los que apareciera claramente una ventaja mayor⁴³.

Se trataba de problemáticas que constituían una vertiente específica en el interior de la compleja, difícil relación entre catolicismo y modernidad científica y cultural. Se representarían, en la percepción del episcopado católico intransigente y más conservador, en formas cada vez más difusas y agravadas en los decenios siguientes hasta precipitar, junto con otras cuestiones, en el contexto de la crisis modernista, a comienzos del Novecientos.

El difícil trayecto hacia una nueva situación (1848-1866)

La crisis debida a la fase insurreccional abierta en 1848, que vio inicialmente al área véneta involucrada en la primera guerra de la independencia italiana y más tarde a Venecia, constituida en República de San Marco, resistir ella sola a los austriacos hasta agosto de 1849, dejó en herencia varios aspectos, en el plano religioso y el de la vida eclesiástica. En primer término, la afirmación del catolicismo intransigente como línea de pensamiento promovida directamente por el pontificado, con Pío IX (primeramente y en particular, con la encíclica *Nostis et nobiscum*, de 1849 y, luego, con el *Syllabus*, de 1864) para luchar con la modernidad en el plano cultural, social, político, venía acompañada también, en el ambiente véneto, de la reiterada percepción –un argumento en el que prevalecía el componente ideológico sobre la realidad efectiva de las cosas, cuando menos en cuanto a las dimensiones del proceso en curso– de que una parte no pequeña de la sociedad de la época estaba ya penetrada por pulsiones anticlericales e, incluso, antirreligiosas, como los dramáticos acontecimientos que se habían sucedido desde 1789 (y en el Véneto, desde 1796-97) en adelante habían demostrado cumplidamente.

En el Véneto, mientras tanto, al término de las tentativas del Risorgimento del bienio 1848-49, tuvo lugar una fase de represión policiaca, instada por las autoridades políticas, de aquellos miembros del clero secular y regular que habían manifestado orientaciones liberalizantes o que se habían alineado en posiciones risorgimentales. Sobre todo, en la fase inicial de la revolución no fueron escasos los eclesiásticos que, también aprovechando el equívoco que se había creado en torno a la figura de Pío IX, se adhirieron o, al menos, no se opusieron a los acontecimientos⁴⁴. Signo, como ha sido observado por Giovanni Micoli, del “creciente malestar latente en el clero” y de la “flagrante pérdida de consen-

⁴³ Monico, carta del 20 de enero de 1829, en apéndice a BERTOLI, Bruno, *Restaurazione cattolica a Venezia...*, cita de p. 211.

⁴⁴ Una visión coherente sobre la postura de los obispos y del clero del Véneto frente a la revolución de 1848 en AGOSTINI, Filiberto, *Istituzioni ecclesiastiche...*, pp. 307-347.

so que las autoridades austríacas habían venido paulatinamente sufriendo en el Lombardo-Véneto, incluso en aquellos ambientes eclesiásticos que su concepción misma del poder consideraban como una de las claves fundamentales de su sistema de gobierno”⁴⁵. El mariscal de campo Radetzky, dos años después del restablecimiento del orden, se había lamentado de ello con los obispos de las diócesis vénetas, a través del presidente de la lugartenencia de Venecia, Georg von Toggenburg, declarando poseer pruebas irrefutables sobre el escoramiento de “gran parte del clero”, que continuaba cooperando “a la agitación de los espíritus y a la difusión de libelos y escritos incendiarios [...] falseando el sentido de los preceptos mismos de la iglesia y prostituyendo con vistas a los manejos de los partidos y al interés personal, el ministerio sacerdotal [...] se convierte en un vil instrumento de corrupción moral y política”⁴⁶.

Le habían contestado, con respuestas de adhesión más o menos formal, prelados vénetos y sus estrechos colaboradores de curia. Más significativa fue la reacción del patriarca de Venecia, el cardenal Jacopo Monico, que rechazó abiertamente toda acusación, desviando si acaso el tiro hacia aquellos “sacerdotes más exaltados, llegados aquí, sobre todo en los últimos tiempos, de todas las partes de Italia”⁴⁷. El examen de la lista de los proscritos por Radetzky antes de que los austriacos retornaran a Venecia a finales del verano de 1849 (la rendición de la ciudad lagunar se firmó el 22 de agosto), parecería dar la razón a las siguientes afirmaciones de Monico: de cuarenta nombres de sujetos desterrados de Venecia y de los territorios sometidos al gobierno imperial de Viena, solamente había cuatro eclesiásticos⁴⁸.

En realidad, durante el gobierno republicano diversos sacerdotes, incluso del *entourage* del patriarca Monico, se habían manifestado propensos a las directrices filoitalianas. Por ejemplo, Pietro Antonio Rizzardini había predicado en Venecia, en la iglesia de los jesuitas, durante la cuaresma de 1848, invocando la bendición “sobre Pío IX, sobre la Italia unida, entera y fuerte, para los generosos que combaten, para Manin”⁴⁹. Había habido varios eclesiásticos, también

⁴⁵ MICCOLI, Giovanni, *Note su alcuni documenti riguardanti l'Fra mito della cristianità e secolarizzazione a politica austriaca e gli orientamenti del clero veneto all'indomani del biennio rivoluzionario*, en *Studi veneti offerti a Gaetano Cozzi*, s. I. [Venecia], Il Cardo, 1992, pp. 409-417: 410.

⁴⁶ Carta de J.J.F.K. Radetzky a G. Toggenburg, 14 de octubre 1850, cit. *Ibid.*, p. 411.

⁴⁷ Cit. *Ibid.*, p. 413.

⁴⁸ TRAMONTIN, Silvio, *Patriarca e clero veneziano nel 1848-1849*, en LEONARDI, Maria, (ed.), *La Chiesa veneziana dal tramonto della Serenissima*, Venezia, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, 1986, pp. 111-135: 125. Véase la reproducción de la lista de proscritos en BARIZZA, Sergio, (ed.), *Il Comune di Venezia e la rivoluzione del 1848-49. I verbali delle sedute del consiglio comunale*, Venezia, Arsenale - Comune di Venezia, 1991, p. 133.

⁴⁹ Así, según RIGOBON, Pietro, *Gli eletti alle assemblee veneziane del 1848-49*, Venezia, ed. por el Comitato Regionale Veneto per la Celebrazione centenaria del 1848-49, 1950, p. 198. El sermón de Rizzardini fue publicado con el título: *Parole dette dal cittadino ab. Antonio professor Rizzardini nell'occasione di benedire il popolo l'ultimo giorno della sua predicazione quaresimale nella chiesa di S. M. del Rosario l'anno 1848*, Venezia, Tipografia Fontana, 1848.

del clero regular, residentes en el Véneto y en los antiguos dominios venecianos que se habían movilizado en el plano propagandístico a favor de la iniciativa veneciana en los años 1848-49 y que por ello se habían tropezado con las censuras por parte de Austria, una vez recuperado el control del territorio⁵⁰.

Como recordaba poco antes, en el marco del pontificado de Pío IX, los estímulos provenientes de las altas esferas romanas en el sentido de asumir el catolicismo intransigente como el horizonte ideológico de referencia se hicieron sentir y cosecharon notables consensos también en la Iglesia y entre los católicos venecianos: no llegaron, sin embargo, a eliminar del todo otras posiciones y fermentos de tendencia contraria por cuanto unas y otros estuvieron destinados a permanecer ocultos en las interioridades de las conciencias o a encontrar si acaso expresión tan solo de forma episódica y comportando un grave riesgo para quienes se hacían sus portadores. Fue el caso del culto padre Jacopo Bernardi, que durante la guerra de la independencia se había situado en posiciones favorables al Risorgimento y para lo sucesivo habría figurado entre los exponentes más representativos del clero véneto en el ámbito del organizado movimiento antitemporalista. Él, debido a sus tendencias políticas fue observado con una creciente aprensión por la policía del Reino Lombardo-Véneto después de la caída de la República de San Marcos y en abril de 1851, para zafarse del riesgo de un eventual arresto, tomó el camino del exilio, llevando consigo la convicción, que había expuesto a Pío IX, en una carta a Pellegrino Rossi de finales de octubre de 1848: “Mientras el Papa sea príncipe, no puede existir libertad sobre la tierra. Más tarde o más temprano se volverá a los grilletes por todas partes y, sobre todo, en Italia”⁵¹. Se trataba de posiciones de una minoría significativa, aunque numéricamente exigua, que si en los decenios siguientes pudo ver la realización de sus augurios regeneradores y antitemporalistas, debía mientras tanto asistir al retorno a la concordia entre el gobierno imperial y los rectores de la iglesia en el Véneto, una postura compartida aparentemente por la mayor parte de los obispos y del clero local.

Sin embargo, incluso en el interior de este renovado cuadro de colaboración entre instituciones civiles y eclesiásticas, no habían faltado reservas, provenientes de ambos lados: por parte del Estado, las rigurosas actividades de vigilancia contra el clero véneto, dirigidas a descifrar sus tendencias políticas, y las pesquisas para averiguar la duradera posición antiaustriaca de una parte del mismo, encontraron una respuesta indirecta en el razonamiento desarrollado por el nuevo patriarca de Venecia, el benedictino Pietro Aurelio Mutti, en 1852. Él mismo, ya anteriormente,

⁵⁰ El patriarca Monico, en septiembre de 1849, intercedió ante el gobierno a favor de Vincenzo Marinelli, de origen dálmata, exdominico, capellán militar en jefe, de Angelo Rizzi, arcipreste de San Doná de Piave, de Tommaso Scalfarotto, arcipreste de Salgareda, de Pietro de Domini, arcipreste de Motta de Livenza, del canónigo de Treviso, Enrico Moretti. Cfr. TRAMONTIN, Silvio, *Patriarca e clero veneziano ...*, p. 134, nota 68.

⁵¹ Carta (borrador) del 28 de octubre de 1848, citada en DA ROS, Ido, *Il clero della diocesi di Ceneda nel Risorgimento. Antitemporalisti e “patrioti”*, Vittorio Veneto, Dario De Bastiani, 1990, p. 102.

como obispo de Verona, se había mostrado fiel a los gobernantes y había manifestado una rígida e intransigente orientación católica. Pero en octubre de 1852 Mutti, en un extenso memorial que le había sido pedido por las autoridades civiles para descifrar las causas y posibles remedios de la “circunstancia de que el clero de estas provincias se halle todavía animado de un espíritu hostil al regio gobierno imperial”, reaccionó a las demandas austriacas aclarando que el desplazamiento de una parte del clero local hacia posiciones filoitalianas era el fruto de la creciente desilusión producida por la política de Viena por lo que respecta a la iglesia católica que, en este terreno, no se había distinguido particularmente de la Revolución francesa (“declarada enemiga de la religión y de sus ministros”), de la República cisalpina y del Reino de Italia:

“A la entrada, de hecho, de los triunfantes ejércitos imperiales austriacos en estas provincias, fueron recibidos por el clero con indecible alegría y verdadero entusiasmo. Excepto que tal evento no se correspondió con las expectativas y con los deseos, y las leyes restrictivas de la libertad de la iglesia continuaron en su mayor parte en vigor, incluso posteriormente, lo que disgustó al clero”⁵².

Así que en 1848 los revolucionarios habían ofrecido al clero -según Mutti, de modo instrumental- “las más amplias promesas de libertad para la iglesia”, pero tras la victoria de Austria, ésta no había comprendido en profundidad el malestar que caracterizaba al ambiente eclesiástico y había retornado, en el territorio lombardo-véneto, a una gestión estricta y centralizada del funcionamiento de la organización eclesiástica. A fin de restaurar la armonía entre los gobernantes y el clero, habrían sido por ello necesarias, según Mutti, dos iniciativas: “efectuar verdaderamente lo que los revolucionarios [...] no habían sino ladinamente prometido”; y suscribir un específico concordato que devolviera a las instituciones eclesiásticas su reivindicada libertad de acción, concurriendo con ello a reforzar la fidelidad de los súbditos respecto del gobierno constituido.

En realidad la desilusión de las jerarquías católicas venecianas respecto de las autoridades civiles austriacas, que formalmente aparecían connotadas con un sesgo confesional, pero que seguían suscribiendo un enfoque del catolicismo y de sus instituciones de tipo acentuadamente regalista, habría encontrado al poco tiempo una nueva confirmación con motivo de la aplicación del concordato entre la Santa Sede y el Imperio de Viena, concluido en agosto de 1855. Seguramente el texto del concordato resultaba particularmente favorable a la iglesia católica, tanto que el propio Pío IX no dejó de aplaudirlo repetidamente recomendando su completa puesta en práctica⁵³. Pero en la realidad el concordato

⁵² Esta y las otras citas del memorial de Mutti en BERTOLI, Bruno, *Le origini del movimento cattolico a Venezia*, Brescia, Morcelliana, 1965, pp. 62-64.

⁵³ Cfr. las encíclicas *Optime noscitis*, de 5 de noviembre de 1855 y *Singulari quidem*, de 17 de marzo de 1856, dirigidas ambas a los obispos del imperio en LORA, Erminio y SIMIONATI, Rita, (eds.),

fue ampliamente descuidado por las autoridades imperiales en los años sucesivos⁵⁴. En realidad, sobre la aplicación literal del texto de los acuerdos, prevaleció en el gobierno austriaco la vuelta a la política josefina: les fue concedido a los obispos el poder reorganizar libremente sus diócesis según un modelo centralizado, que se inspiraba en las concepciones tridentinas, de modo que se les consentía resistir a las presiones de la burocracia estatal; pero al mismo tiempo fueron instados a una adhesión incondicional a la política de Viena y esto en una fase de crecientes impulsos independentistas, que los dramáticos acontecimientos del 48 habían hecho emerger claramente⁵⁵.

En los años siguientes el episcopado local forzó a la Iglesia en el Véneto, a colocarse en posiciones de estricta ortodoxia doctrinal, acompañada de una concepción de cuño jurídico-sociológico que rápidamente resultó un anticipo de algunas de las siguientes decisiones del Concilio Vaticano I (1869-1870), y proporcionó una significativa contribución a la elaboración de la línea intransigente adoptada por la iglesia católica contra la cultura y la sociedad modernas. En cambio, en el plano de las relaciones con el Estado, los obispos y el clero del Véneto permanecieron encerrados en una posición global de adhesión formal y de colaboración institucional con las autoridades civiles, acompañada, sin embargo, de reservas y de la repetición de varias controversias en torno a concretas cuestiones inherentes a las relaciones entre la iglesia y el Estado. En esta cuestión, episcopado y clero del Véneto tuvieron que aguardar a la tercera guerra de la independencia italiana, de junio-agosto de 1866, para poderse resituar en el interior de un escenario distinto –el constituido por la incorporación del área véneta al Reino de Italia– una situación que habría sido percibida en el largo plazo como mucho más hostil respecto de la anterior debido al anticlericalismo que caracterizaba a los gobiernos liberales y de las modalidades con que se había desarrollado el Risorgimento italiano, en no pequeña medida a expensas de las prerrogativas temporales del Papa.

Enchiridion delle encicliche, vol. 2: *Gregorio XVI, Pio IX (1831-1878)*, Bologna, EDB, 1996, respectivamente en pp. 220-226 y 227-243.

⁵⁴ Cfr. BRIGUGLIO, Letterio, “Lo spirito religioso nel Veneto durante la terza dominazione austriaca (Fortuna di Ernesto Renan)”, en *Rassegna storica del Risorgimento*, 42, 1955, p. 25, nota 1, y los documentos en apéndice, pp. 50-54). Para un análisis del concordato cfr. GAMBASIN, Angelo, *Il clero padovano e la dominazione austriaca 1859-1866*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1967, pp. 20-23; y sobre todo, MARTINA, Giacomo, *Pio IX (1851-1866)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1986, pp. 185-209. Para la inicial acogida favorable del acuerdo por parte del patriarca Mutti y las sucesivas dificultades encontradas por la plasmación de algunas normas concordatarias en Venecia cfr. BERTOLI, Bruno, *Le origini del movimento cattolico...*, pp. 65-69.

⁵⁵ Cfr. GAMBASIN, Angelo, *Problemi e dibattiti al primo Concilio provinciale veneto (1859)*, en *Rosmini e il rosminianesimo nel Veneto*, Verona, Mazziana, 1970, pp. 145-216: 148

Contextos políticos y discurso eclesiástico (La diócesis de Santander a través de las visitas *ad limina*, siglos XVIII-XIX)

RAMÓN MARURI VILLANUEVA
(Universidad de Cantabria)

En 1585, mediante la bula *Romanus Pontifex*, el Papa Sixto V formalizaba e institucionalizaba una multiseccular práctica, cierto es que excepcional en cuanto a su cumplimiento, como era la de que los obispos acudieran a Roma a visitar los sepulcros de San Pedro y San Pablo¹. Siendo dicha bula transmisora de la reforma del episcopado conforme a las disposiciones tridentinas, en ella se explicitaba jurídicamente con todo rigor el sentido último de la visita *ad limina* por parte de los obispos: “veneración de los apóstoles Pedro y Pablo, acto de adhesión al Papa y relación sobre el estado [espiritual y temporal] de la diócesis”². Dos cuestiones más se abordaban en la *Romanus Pontifex* sixtina: la frecuencia con que los obispos debían acudir a Roma, que en el caso español era cada cuatro años –ampliados a cinco en el siglo XVIII-, y la posibilidad, caso de no poder realizarse la visita en persona, de hacerlo mediante un procurador cualificado que se encargaría de presentar un informe episcopal -los denominados canónicamente *relationes ad limina*- ante el dicasterio *ad hoc* de la Santa Sede³.

Tales informes o relaciones, así como las actas que en los diversos libros parroquiales levantan los obispos en sus visitas pastorales, son, en palabras de los hermanos Cárcel Ortí:

“dos fuentes primordiales que la historiografía ha descubierto hace pocos años, poniendo de relieve que se trata de una documentación fundamental no sólo para

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto financiado por el Plan Nacional de I+D+I *Discursos y devociones religiosas en la Europa del Sur* (HAR2013-48000-P), dirigido por los doctores Rafael Serrano García y Ángel de Prado Moura, de la Universidad de Valladolid.

² CÁRCEL ORTÍ, M^a Milagros y CÁRCEL ORTÍ, Vicente, *Historia, derecho y diplomática de la visita Ad limina*, València, Universitat de València, 1990, p. 33; sobre ésta y otras cuestiones histórico-jurídicas e historiográficas remito a esta indispensable monografía.

³ Véase *Ibid.*, pp. 29-38, en donde se detalla la normativa al respecto desde el pontificado de Sixto V (1585-1590) hasta el de Pío X (1903-1914).

conocer la vida y organización de la Iglesia en las diócesis, sino también para analizar aspectos poco estudiados de la historia social"⁴.

Ambos historiadores, no obstante, subrayan también de las relaciones de visitas *ad limina* como fuente histórica algunos problemas metodológicos que plantean, tales como la desproporción apreciada entre unas diócesis y otras, las lagunas existentes en el tiempo entre informes o la parquedad de éstos, en ocasiones mera reiteración de informes anteriores de obispos de la misma diócesis⁵. Aun con todo, de la importancia de su incorporación como fuente para la investigación por parte de historiadores españoles, fundamentalmente a partir de la década de 1970 –en otros países de Europa la incorporación venía de décadas anteriores–, da cumplida cuenta la poblada nómina de estudios a que han dado lugar las relaciones de visitas *ad limina*⁶. Estudios en los que, en un balance global de contenidos, realmente prima más lo transcriptivo y lo descriptivo que lo analítico.

Son tales relaciones, depositadas en el Archivo Secreto Vaticano, las fuentes de las que me servido⁷ para la elaboración de este estudio cuyo objetivo, apenas contemplado en nuestra historiografía, es explorar las posibilidades informativas que ofrecen para aproximar al conocimiento de las diversas coyunturas ideológico-políticas por las que atraviesa la España de los siglos XVIII y XIX. Considero *a priori*, a modo de hipótesis de trabajo, que los informes remitidos a Roma por los obispos deberían testimoniar mejor que las actas de las visitas pastorales tales coyunturas, en la medida en que han de mostrar necesariamente una panorámica del conjunto de la diócesis, al contrario de lo que aportan dichas actas, circunscritas, por excelencia, al reducido ámbito de la parroquia. Por otro lado, las relaciones de visitas *ad limina* tendrían que dar cuenta –lo que es una rareza en las actas de visitas pastorales– de coyunturas históricas de dimensión nacional –e incluso internacional– y su incidencia en el territorio diocesano. En definitiva, trato de abordar cómo son percibidos, narrados y articulados los grandes sucesos en el discurso religioso del poder episcopal; un discurso que, en última instancia, tiene como destinatario la Santa Sede, que ha de juzgarlo. Y trato de conocer, igualmente, las respuestas que los obispos pudieron dar a los problemas que esos sucesos les planteaban.

⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁵ Véase *Ibid.*, pp. 89-94.

⁶ Véase *Ibid.*, pp. 81-89.

⁷ Archivo Secreto Vaticano (ASV), Sacra Congregazione Concilii, Relations, Santanderien, Leg. 716 (En adelante citaré en las notas a pie de página ASV, Leg. 716). El único estudio del que tengo constancia en el que se hayan utilizado sistemáticamente las relaciones de visitas *ad limina* correspondientes a la diócesis santanderina es el de SÁNCHEZ GÓMEZ, Miguel Á., "Las visitas *ad limina* en el norte de España. Diócesis de Astorga, León y Santander y archidiócesis de Burgos", en BOUTRY, Philippe y VINCENT, Bernard (dirs.), *Les chemins de Rome. Les visites ad limina à l'époque moderne dans l'Europe méridionale et le monde hispano-américain*, Roma, École Française de Rome, 2002, pp. 235-247; se trata, desde la perspectiva de la historia comparada, de un estudio centrado sustancialmente en lo normativo de las visitas y en lo realmente cumplido por los obispos de esas diócesis y archidiócesis.

Espacio y tiempo

Circunscribo territorialmente mi estudio a la diócesis de Santander, y cronológicamente, tal y como se muestra en el Cuadro 1, al período 1754 y 1901, años que remiten, respectivamente, a la creación de la diócesis y al informe o relación de la última visita *ad limina* que he tomado en cuenta, la del obispo Vicente S. Sánchez de Castro.

CUADRO 1

Informes de visitas *ad limina* de los obispos de la diócesis de Santander (1754-1901)

AÑOS	1	2	3	4	5	6	7	8	9	TOTAL
1762	----	X	----	----	----	----	----	----	----	1
1766	----	X	----	----	----	----	----	----	----	1
1778	----	----	X	----	----	----	----	----	----	1
1782	----	----	X	----	----	----	----	----	----	1
1788	----	----	X	----	----	----	----	----	----	1
1792	----	----	X	----	----	----	----	----	----	1
1797	----	----	X	----	----	----	----	----	----	1
1801	----	----	X	----	----	----	----	----	----	1
1807	----	----	X	----	----	----	----	----	----	1
1816	----	----	X	----	----	----	----	----	----	1
1819	----	----	X	----	----	----	----	----	----	1
1824	----	----	----	X	----	----	----	----	----	1
1828	----	----	----	X	----	----	----	----	----	1
1834	----	----	----	----	X	----	----	----	----	1
1854	----	----	----	----	----	X	----	----	----	1
1865	----	----	----	----	----	----	X	----	----	1
1869	----	----	----	----	----	----	X	----	----	1
1887	----	----	----	----	----	----	----	----	X	1
1892	----	----	----	----	----	----	----	----	X	1
1897	----	----	----	----	----	----	----	----	X	1
1901	----	----	----	----	----	----	----	----	X	1
TOTAL	----	2	9	2	1	1	2	----	4	21

1. Francisco Javier de Arriaza (1754-1761)
2. Francisco Laso Santos de San Pedro (1762-1783)
3. Rafael Tomás Menéndez de Luarda (1784-1819)
4. Juan Nepomuceno Gómez Durán (1820-1829)
5. Felipe González Abarca (1830-1842)
- Sede vacante (1842-1848)
6. Manuel Ramón Arias Teijeiro de Castro (1848-1860)
7. José López-Crespo Alfonsín (1860-1875)
8. Vicente Calvo y Valero (1876-1884)
9. Vicente Santiago Sánchez de Castro (1884-1920)

Fuente: ASV, Sacra Congregazione Concilii, Relationes, Santanderien, Leg. 716

Muestro en este Cuadro el número de informes enviados cuatrienalmente a Roma por cada uno de los obispos, evidenciándose el desequilibrio existente entre ellos. Desequilibrio que tiene que ver, por supuesto, con la desigual duración de cada episcopado, pero también, así lo interpreto, no con el incumplimiento del deber por parte de los obispos, sino con la no conservación, por la causa que fuere, de los informes. En cualquier caso, los conservados dan cuenta de la práctica totalidad de las décadas comprendidas entre 1760 y 1900, lo cual permite reconstruir sin fractura alguna lo que los obispos van narrando sobre los principales acontecimientos de carácter ideológico y político en España y cómo se manifiestan en la diócesis santanderina.

Una diócesis, por cierto, erigida muy tardíamente, teniendo en cuenta que, ya bajo Felipe II, éste, integrantes de la jerarquía eclesiástica e individuos socialmente notables abogaban por su creación desmembrando una parte del territorio arzobispal de Burgos, pues sus enormes dimensiones imponían una severa limitación para desarrollar una fructífera labor pastoral. Habrá que esperar a la bula *Romanus Pontifex* de 12 de diciembre de 1754, decretada por Benedicto XIV, para que finalmente se hiciera realidad el anhelo de la *Dioecesis santanderiensis*. Ahora, dos siglos después, corrían tiempos mucho más favorables para el proyecto, al ampararlo, además de Fernando VI, el muy poderoso ministro marqués de la Ensenada, en torno al cual se agrupaban tres muy influyentes montañeses: el padre Francisco de Rábago, confesor del monarca; el abate Miguel Antonio de la Gándara, Agente de Preces y participante en la negociación del Concordato de 1753; y Juan Fernández de Isla, asentista de la Corona y pieza clave, como constructor naval, en el proyecto ensenadiano de reestructuración de la Armada española⁸.

La nueva diócesis, cuyo territorio en adelante dejaría de contribuir con diezmos y otras rentas eclesiásticas al cabildo catedralicio de Burgos –por tal motivo, esta institución venía siendo desde el siglo XVI una recalitrante obstaculizadora del proceso de desmembramiento del arzobispado burgalés–, habría de abarcar en torno a cuatro quintas partes de la actual Comunidad Autónoma de Cantabria. El número de parroquias que la integraban era, según la primera estimación, la del obispo Laso Santos (1766), de 465, reducidas a 381 en 1897 tras la nueva organización parroquial⁹. Se trataba de parroquias, y así lo reiteran

⁸ Sobre el complejo, dilatado y, por diversas razones, controvertido proceso de creación de la diócesis santanderina, pueden consultarse con preferencia: CUESTA BEDOYA, Jesús, “La Iglesia de Santander”, en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Bernabé (coord.), *Historia de las diócesis españolas. Iglesias de Burgos, Osma-Soria y Santander*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, pp. 497-585; ZUBIETA IRÚN, José L., *Geografía histórica de la Provincia de Santander*, Santander, Universidad de Cantabria, 2009.

⁹ Las cifras aportadas por otros obispos muestran disparidades, casos, por ejemplo, de Menéndez de Luarda (511 en 1788; 448 en 1789), Gómez Durán (512 en 1824), González Abarca (522 en 1834), Arias Teijeiro (“casí quinientas” en 1854), López Crespo (372 en 1869) y Sánchez de Castro (381

los diferentes obispos, “humildes”, “pobres”, “de valor muy pequeño”, en una diócesis que Sánchez de Castro describe así en 1901:

“Cada parroquia corresponde a un único pueblo. La única excepción es la capital en la que se cuentan cinco parroquias. [...] La mayoría de parroquias son humildes y trabajan en la indigencia, pues las dotaciones asignadas por el gobierno para el culto divino y para la conservación de los templos son exiguas de modo que apenas, o ni siquiera apenas, son suficientes para lo absolutamente necesario. A veces, no obstante, se palia su indigencia bien mediante las limosnas de los fieles, bien mediante otros medios conforme a nuestras posibilidades. En la ciudad y en las principales villas de la diócesis no se precisa nada para celebrar el culto divino con la debida solemnidad”¹⁰.

Lejos de ser esta apreciación meramente interesada en términos de crítica a la política eclesiástica del gobierno, la consulta de los libros de fábrica de numerosas iglesias parroquiales y ermitas y la de los informes de los obispos en sus visitas pastorales a ellas testimonian lo ajustado de las palabras del obispo Sánchez de Castro a la realidad¹¹.

En cuanto a la magnitud poblacional de la diócesis santanderina, los informes de las visitas *ad limina*, salvo el del mencionado obispo Sánchez de Castro¹², nada dicen. No obstante, y aunque el territorio diocesano no se corresponde exactamente con el regional, pueden servirnos como orientativos los cálculos que para la Cantabria de mediados del siglo XVIII, tiempo de creación del obispado, y la de comienzos del XX, tiempo de finalización de mi estudio, ofrecen los historiadores: 140.860 (1752) y 276.003 (1900) habitantes¹³. Se trata de una población, tanto en una fecha como en otra, desigualmente distribuida en el espacio, alcanzando las densidades más elevadas en el ámbito costero, desde donde van descendiendo hacia los valles medios y el inte-

en 1901), ASV, Leg. 716, s./f.; las cifras que ofrece Zubieta Irún son 448 en 1789 y 362 en 1896, *Geografía histórica...*, pp. 213-219 y 221-228, respectivamente.

¹⁰ ASV, Leg. 716, s./f.

¹¹ Afirmito esto fundamentándolo en el contenido de la base de datos que he ido elaborando a partir del vaciado de tales fuentes desde mediados del siglo XVIII hasta finales del XIX; base de datos de la que ya me he servido en mi trabajo, enmarcado igualmente en un proyecto anterior del Plan Nacional I+D+I (HAR2009-10561), “Los Santos de la comunidad: devociones religiosas en la Cantabria occidental (Siglos XVIII-XIX)”, en SERRANO GARCÍA, Rafael, PRADO MOURA, Ángel de y LARRIBA, Elisabel (eds.), *Discursos y devociones religiosas en la Península Ibérica, 1780-1860. De la crisis del Antiguo Régimen a la consolidación del Liberalismo*, Valladolid, Universidad de Valladolid-Aix Marseille Université, 2014, pp. 163-196.

¹² “Los habitantes de la ciudad se calculan en más de 50.000: en toda la diócesis la cifra alcanza a casi 200.000”, ASV, Leg. 716, s./f.

¹³ La población de 1752, en LANZA GARCÍA, Ramón, *La Población y el Crecimiento Económico de Cantabria en el Antiguo Régimen*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid-Universidad de Cantabria, 1991, p. 101; la población de 1900, en BARRÓN GARCÍA, José Ignacio, *La economía de Cantabria en la etapa de la Restauración (1875-1908)*, Santander, Ayuntamiento de Santander-Librería Estudio, 1992, p. 38.

rior, dominio éste de la montaña¹⁴. Se trata también de una población dedicada en alto grado a las actividades agro-pecuarias y, en consecuencia, con una elevada tasa de ruralidad. A mediados del siglo XVIII, tan sólo Santander –que inicia ahora un crecimiento sin parangón en Cantabria merced a su orientación al gran comercio– y apenas una docena más de villas superaban el millar de habitantes, realidad que en 1900 no había conocido grandes transformaciones¹⁵. En cuanto a la economía regional –identificable con la de la diócesis–, Barrón García concluye que, a comienzos del siglo XX, es perceptible un evidente “desfase económico” entre las áreas de Santander, Castro Urdiales, Torrelavega y Santoña, relativamente industrializadas, y el resto de Cantabria, definido “por la miseria rural”¹⁶. No extraña, pues, que el obispo Sánchez de Castro, en su relación de la visita *ad limina* de 1901, hablara de que la mayor parte de las parroquias fueran humildes y trabajaran en la indigencia.

Visitas *ad limina* y contextos políticos

Cuando en octubre de 1766 el obispo Francisco Laso Santos (1762-1783) envía por procurador la relación de su visita *ad limina* –ni éste ni los restantes obispos de la diócesis santanderina, como era lo habitual entre los de otras diócesis españolas, viajaron alguna vez a Roma, sino que presentaban su informe por medio de procuradores¹⁷–, primera de las que se conservan, la diócesis parece hallarse en calma, o, mejor dicho, para nada se menciona acontecimiento alguno venido del exterior que la perturbe. Los contenidos del informe dan cuenta de los diversos puntos que, conforme a la *Instrucción* de 1725 de Benedicto XIII, se contemplaban en el formulario *ad hoc*: estado material de los templos, clero secular, clero regular masculino y femenino, seminarios, cofradías, fundaciones pías, etcétera¹⁸. En lo tocante a los fieles, el obispo Laso Santos informa de que

¹⁴ Véanse *Ibid.*, pp. 106-109 y p. 36, respectivamente.

¹⁵ Véase para mediados del siglo XVIII, LANZA GARCÍA, Ramón, *La Población...*, pp. 77-78. Respecto a 1900, Barrón García afirma: “La distribución geográfica de la población tendió a conformarse, por lo general, favorablemente para las zonas costeras y despoblándose las comarcas internas [...]. En cualquier caso, se trata de una población escasamente urbana y sustancialmente rural, distribuida mayoritariamente en pequeños municipios: 96 de 100 a 5.000 habitantes; 4 entre 5.000 y 8.000 [...]; 1 con 14.491 [...], y la capital [Santander] con casi 55.000”, *La economía de Cantabria...*, p. 36.

¹⁶ BARRÓN GARCÍA, José Ignacio, *La economía de Cantabria...*, p. 38.

¹⁷ Las razones habituales alegadas para no acudir a Roma eran la avanzada edad, los numerosos asuntos a atender en la diócesis, la enfermedad, los múltiples impedimentos, ocupaciones y dificultades, la excesiva distancia, la necesidad de no abandonar la diócesis. Para nada fue esto una especificidad de los obispos de la diócesis santanderina, pues la bula de Sixto V autorizaba, caso de haber un impedimento legítimo para no acudir personalmente a Roma, cumplir con el deber “por medio de un delegado –canónigo u otro eclesiástico de reconocido prestigio-. El impedimento debía ser justificado de forma convincente ante el primero de los cardenales diáconos”, CÁRCEL ORTÍ, M^a Milagros y CÁRCEL ORTÍ, Vicente, *Historia, derecho y diplomática...*, p. 30.

¹⁸ *Ibid.*, p. 34.

“La piedad y la limpieza de costumbres del pueblo florecen, no habiendo surgido en él ningún abuso o costumbres depravada o vicio que necesiten del consejo y auxilio de la Sede Apostólica”¹⁹.

Algo diferente es la apreciación que en 1788 hace Rafael T. Menéndez de Luarca (1784-1819), pues la emigración de diocesanos –consecuencia de una ya severa superpoblación que los historiadores han identificado– y posterior retorno parece romper lo que había venido siendo un estado de placidez de la diócesis:

“Mi pueblo, de suyo, o más bien de Dios, [...] es una nación santa [...]. Ninguno más propenso que él a las cosas pías, si bien el jabalí del bosque lo exterminó y fue devorado por las fieras. Es decir, faltando, como se ha dicho o se habrá de decir, los obreros necesarios, para el cultivo de los espíritus, muchos hombres atraviesan tierra y mares, algunos empujados por la necesidad, otros por el deseo, y lo hacen y regresan a la patria, como el pueblo de las naciones. Con una palabra corrompen las buenas costumbres o la naturaleza óptima dialogando con los extranjeros; y si se suprimiese la transmigración funesta y los operarios fuesen más o mejores, no dudaría en afirmar que los diamantes sin pulir serán el máximo adorno en la casa del Señor, y toda esta iglesia sería un jardín regado, una heredad amable para el Señor”²⁰.

Mostraba aquí ya Menéndez de Luarca dos rasgos de su discurso que, como podrá verse, aparecerán en otros informes de visitas: el amplio conocimiento de la Biblia –su referencia al “jabalí” lo toma del libro “Salmos” 80:9-13–, del que se sirve para fundamentar sus invectivas contra lo que sea, y la animadversión hacia lo foráneo, pues esto lo considera ontológicamente corruptor.

Ya en su informe de 1792, manifiesta Menéndez de Luarca lo que en adelante va a modelar su ideología y buena parte de su acción pastoral: su airada oposición a los acontecimientos desatados por la revolución francesa, en este caso la huida del clero refractario a jurar la Constitución civil del clero de 1791:

“Desde aquella tempestad horribilísima que agitó violentamente Francia de un modo terrible, innumerables sacerdotes han sido expulsados aquí, los cuales en tanto que paupérrimos y privados de todo bien, es necesario que casi todos se mantengan con las limosnas de los fieles. Con los estipendios de las misas, que no faltan, podría socorrerse algo a estos, pero como la mayoría de ellas proceden de fundaciones antiguas, ahora es tenue y hay que temer que no cubra la tasa acostumbrada, de donde resulte que estas limosnas les auxilien poco y además mis diocesanos se vean todavía más agobiados por su mantenimiento y finalmente pasen necesidad, y los sacerdotes franceses se vean reducidos a una miseria mayor. Por consiguiente, Sus Eminencias, para proveer de algún modo a su mantenimiento, ruego con todas mis fuerzas que se dignen concederme facultad para reducir las misas que bien por testamentos, bien por capellanías o aniversarios o bajo cual-

¹⁹ ASV, Leg. 716, s./f..

²⁰ *Id.*

quier otro título se ofrecen para recaudar, de modo que a tal fin la limosna correspondiente pueda entregarse a los dichos sacerdotes por cualquier misa”.²¹

Otras manifestaciones del proceso revolucionario en Francia para nada parecen tener en la diócesis santanderina influencia alguna, en la medida en que informa de que “El pueblo es de una disposición natural óptima y está dotado de costumbres congruentes en su mayor parte con el nombre de cristiano. No incordió ningún error ni abuso que requiera del consejo y auxilio de la Sede Apostólica”²².

Una vez más sirviéndose de procuradores en Roma, Menéndez de Luarca cumplimenta las visitas *ad limina* de 1797 y de 1801, si bien no tengo constancia directa de ellas, salvo por informaciones tangenciales, caso de la de 1807. Respecto a ésta, en el informe de 1816 escribe:

“Felicísimo padre: Después de la última visita *ad sacra limina*, a saber, en el año 1807, ¿qué puedo relatar ahora a Su Santidad sobre el estado de mi diócesis, a no ser calamidades y miserias, con las que toda nuestra nación ha sido agitada y abrumada desde aquel entonces hasta el presente, de modo que parece haber sido conducida al exterminio?”²³.

Un “entonces” que era 1808 y un “exterminio” cuyo conductor había sido “un tirano feroz y pérfido, aquel nuevo Atila, que devastó Roma y toda Italia y que llevó cautivo a su Santidad”. En el mencionado informe de 1816, Menéndez de Luarca se despacha a gusto contra Napoleón; en el extenso fragmento que sigue -pido excusas académicas por su extensión- lo testimonia sobradamente, al tiempo que relata su periplo como consecuencia de la invasión francesa:

“Comenzó a introducir en el reino innumerables tropas y, bajo la máscara de una amistad engañosa, a ocupar los puestos estratégicos y poner todas las cosas bajo su poder. Ya desde entonces no había nadie que no supiera con certeza el mal tan grande que se nos venía encima. Por consiguiente, el que hasta aquí ocultara denodadamente sus intenciones pérfidas y hostiles al final las sacó a la luz e invadió el reino con ejércitos y con guerra manifiesta cuando todas las provincias del reino se negaron unánimemente a obedecerle y se dedicaron a su perdición. Y yo no fui ni el último ni el más pequeño a la hora de exhortar a la defensa y soportar los males que ello

²¹ *Id.* En 1792 redactaría una pastoral para sus diocesanos solicitando solidaridad con los sacerdotes llegados de Francia; en el caso de Santander, el obispo subraya que “Los habitantes christianos [...] se han apresurado a abrir las puertas de sus casas; y con la ayuda de los Muy Nobles Cuerpos de la ciudad, de su Consejo y de su Consulado, han procurado alojamiento a sus miserables hermanos expatriados [...] y nuestra iglesia ha llegado a la noble y gloriosa idea de vender la plata de la Catedral y hasta los cálices no necesarios a fin de suplir de esta forma la escasez de sus aportaciones”, MENÉNDEZ DE LUARCA, Rafael T, *Letras del Reverendísimo Señor Obispo de Santander dadas por Su Ilustrísima en favor de los sacerdotes expatriados y traducidas del castellano al francés, en rigurosa consonancia, por un presbytero de La Roche-Bernard, Villa de Francia, en la Diócesis de Nantes, provincia de Bretaña, Santander, 1793*, pp. 24-25.

²² *Id.*

²³ *Id.*

me acarrió. Se me condenó a muerte como principal motor de la guerra, pues hacía las veces del rey en esta provincia. Y cuando sus tropas, deseosas de fuego y muerte, ya se acercaban a mi ciudad, fui obligado a embarcar en una nave y zarandeado por una violenta tempestad casi me hundí a causa de las olas. Arrojado a la provincia contigua de Asturias, volví a la mía después de la huida de los enemigos, pero como de nuevo regresaron de nuevo fui obligado a salir y retirarme a Asturias. No obstante, avanzaron hasta allí y poco tiempo habría de pasar sin caer en sus manos. Por segunda vez embarqué en una nave y huí a Gran Bretaña, donde después de estar unos pocos días navegué hasta la ciudad de Cádiz y de allí al reino de Galicia. Y como este había sido liberado del enemigo, me creía más seguro. Cuando, he aquí que los padres de la convención nacional, que ellos mismos se vendían al pueblo como padres de la patria (más ciertamente hay que decir enemigos), siguiendo las huellas de los jacobinos de París, decretaron eliminar la religión y exterminar a sus ministros sagrados. Y a tal fin mandaron a todos los obispos y párrocos que tres días de fiestas leyeran al pueblo en el ofertorio de la misa la apología sacrílega que habían decretado para la extinción de la Santa Inquisición, es decir, tendiendo una trampa, de modo que si los obispos y los párrocos obedecían, serían tenidos como cismáticos y contrarios a la Sede Apostólica, pero si se negaban, serían expulsados del reino como rebeldes. Y no queriendo en absoluto someterme a sus reiterados inicuos mandatos, teniendo que exiliarme en breve, huí a Portugal. Allí permanecí hasta el regreso de nuestro devotísimo y católico rey, y retorné a mi diócesis después de tantos y tan grandes esfuerzos hace dos meses. [...] En esta guerra cruenta los templos han sido expoliados frecuentemente, pero no destruidos. Todos los monjes y los regulares han sido expulsados de sus propias sedes; las iglesias y sus bienes han sido transformados para usos profanos²⁴.

En cuanto a la influencia que la presencia del ejército napoleónico tuvo entre los fieles de su diócesis, lo sintetiza en estas palabras: “Las costumbres del pueblo, por el desenfreno de la guerra y la traición de los franceses, apestan, pero espero en el Señor que cuanto antes retornen a su prístina sencillez²⁵”.

En marzo de 1819, “antes de mi muerte, pese a que me parece sentirla próxima²⁶”, remite a Roma el último de sus informes de visitas *ad limina*. Su ideología y posición política –léase anti-Ilustración, ultramontanismo o pensamiento reaccionario– se intuyen ya en 1788 en las constituciones de la Milicia Cristiana, cofradía que fundara como “antídoto contra el veneno importado de Francia²⁷”, las fija en 1794, en el contexto de la guerra contra la Convención francesa, al redactar su pastoral contra la “Pestilencial Francia”, y determinan su vida hasta el final de sus días al ver encarnada tal Francia en Napoleón²⁸. De ahí que en ese

²⁴ *Id.*

²⁵ *Id.*

²⁶ *Id.* En efecto, la muerte no tardaría en llegar, puesto que lo hizo la noche del 19 al 20 de junio de ese mismo año, cuando realizaba la visita pastoral en la vicaría de Muslera, MARURI VILLANUEVA, Ramón, *Ideología...*, p. 150.

²⁷ Citado, *Ibid.*, p. 95.

²⁸ Véase *Ibid.*, pp. 87-136.

informe de 1819, Menéndez de Luarca vuelva a asociar el estado de su diócesis a la presencia de las tropas francesas en ella:

“No muchos días después de aquel (para mí el más ilustre entre los festivos) en que, desde una lejana región o regiones, en las que había morado durante no pocos años, casi como un vagabundo, y ciertamente buscado para darme muerte por parte de los enemigos del alma y del cuerpo, de los adversarios diabólicos de tierra y cielo, es decir, de Napoleón y sus seguidores, volví a mi descanso y (obrando Dios sus misericordias para salvar a los que esperan en él) puse mis pies en la diócesis creada, calzados en preparación del evangelio de la paz. Nada procuré con mayor empeño que lo que siempre había deseado, a saber, hacer la visita, conforme a lo prescrito por la ley, de los confines de los santos apóstoles en la Santa Sede Romana y dar cuenta exacta a Su Beatitud del estado, si bien funesto, de la iglesia a mí encomendada”²⁹.

Entre este informe y el próximo que se envió a Roma, lo que hará Juan N. Gómez Durán (1820-1829) en 1824, España ha vivido el Trienio Liberal. La sombra de Napoleón era alargada, pues el obispo reitera que “La guerra napoleónica hizo que muchas [iglesias parroquiales] fueran más pobres, saqueando los vasos sagrados”³⁰, si bien importa más su descripción de lo que sucedió entre 1820 y 1823; de tal informe merece subrayarse el siguiente fragmento:

“Por la gracia de Dios y de la Sede Apostólica, colocado al frente como obispo y pastor de la iglesia de Santander el 21 de febrero del año de la encarnación del Señor de 1819 y concedida la carta apostólica, llegué a Madrid el 12 de marzo, y ¡cómo callaré las otras desgracias que en aquellos días sucedieron en España! Si hablo de política, no puedo mantener en silencio que todas las cosas han sido confundidas, transformadas y casi destruidas [...].

Desde aquel entonces hasta el día felicísimo en que, merced al oportuno cambio de las cuestiones públicas, la administración de estas en manos de los españoles fue fiel al rey, solamente peligros, solamente amenazas. Finalmente llegó la ansiada calma, cuando Dios Óptimo Máximo, que no permite que los malvados obren mucho tiempo conforme a su voluntad, liberó a nuestro católico rey Fernando de los enemigos, de las amenazas, de la cautividad y le restableció en el resplandor de la querida libertad, de la que había sido privado a causa de una terrible abominación [...] y sobre todo a causa de los decretos por los que de forma desmesurada, casi durante toda esta época de agitación convulsa, fuimos expoliados la iglesia y sus ministros. [...].

En el año 1822, viví durante cinco meses, como si estuviera escondiéndome, en el colegio de los escolapios que está en el valle de Carriedo, para librarme de las amenazas de mis enemigos”³¹.

²⁹ ASV, Leg. 716, s./f..

³⁰ *Id.*

³¹ *Id.*

De lo que pudo influir el Trienio Liberal en el estado espiritual de su diócesis, Gómez Durán dice:

“De suyo, [el pueblo] inclinado y propenso a las cosas mayores, religioso, humilde, piadoso y devoto, pero como pueblo de Dios y mío, los extranjeros le hicieron prevaricar. En lo que toca al símbolo, según diré, todos, salvo muy pocos, son fieles; en el cumplimiento de los mandamientos, excepto algunos, herejes, pero esperando en la misericordia de Dios, que no abandone a su pueblo, y con su ayuda y también con los últimos decretos del católico monarca acerca de la educación cristiana de los niños, cambie su rostro horrible en uno más hermoso. [...]”

“Haga Dios que cuanto antes se restablezca el tribunal de la Santa Inquisición, pues no hay un remedio más poderoso para eliminar escándalos, los cuales se deslizan de día en día entre el pueblo [e, incluso, entre los eclesiásticos, pues “No faltan algunos borrachos y ávidos de sucias ganancias”] respecto a la fe y la doctrina”³².

Habría que esperar hasta 1834 para hallar un nuevo informe de visita *ad limina*, el de Felipe González Abarca (1830-1842), escueto al máximo. Se refiere en él a quienes entre 1820 y 1823 gobernaron como “recolectores de despojos durante el periodo constitucional”³³, que incautaron -sin duda alguna, se refiere al proceso desamortizador llevado a cabo durante el Trienio³⁴- el edificio que Menéndez de Luarca había destinado, en el lugar de Maliaño, a reposo de los obispos y ejercicios espirituales del clero. Es evidente que el Trienio Liberal había dejado una profunda huella en González Abarca, puesto que, informando sobre sus diócesanos, escribe:

“La mayor parte del tiempo este pueblo es devoto y complaciente, pero, después del periodo constitucional y sobre todo después de la llegada de muchos de esta provincia procedentes de América, escucha numerosas proposiciones, por lo menos malsonantes, por lo que se echa mucho de menos el Santo Tribunal de la Inquisición”³⁵.

Aunque hasta julio de 1834 la Inquisición no sería definitivamente abolida, la añorante apelación a ella por parte del obispo manifestaría una ya desaparecida eficacia de la institución. Y en cuanto a las proposiciones “malsonantes” de los indianos retornados a la diócesis, bien pudieran entenderse tanto en un sentido de expresiones groseras -hasta, tal vez, la blasfemia- como de “heterodoxia” política. En cualquier caso, al igual que hicieran Menéndez de Luarca y

³² *Id.*

³³ *Id.*

³⁴ Sobre éste y los restantes procesos desamortizadores decimonónicos en la diócesis de Santander, véase SÁNCHEZ GÓMEZ, Miguel Á., *La desamortización en Cantabria durante el siglo XIX (1800-1889)*, Torrelavega (Cantabria), Ayuntamiento de Torrelavega, 1994.

³⁵ *Id.* El 17 de Julio de 1834 aparece en la *Gaceta de Madrid* el decreto de la definitiva abolición de la Inquisición.

tantos otros apologistas de la tradición, conceptualizar como enemigo todo lo que procede de las afueras de la comunidad es una pulsión antropológica.

Es el caso también, más acusado aún si cabe, del obispo Manuel R. Arias Teijeiro de Castro (1848-1860). Su informe de 1854 –el único disponible– constituye todo un itinerario de los males que asolaban no sólo a la diócesis santanderina, sino también a España. Puede establecerse una analogía entre su apocalíptico y el de Menéndez de Lurca cuando éste describía las situaciones diocesana y nacional entre finales del Setecientos y comienzos del Ochocientos: en el origen de todo, Francia; retroceso de la potestad eclesiástica en beneficio de la civil; avance de la irreligiosidad y de las conductas depravadas, al haberse abolido la Inquisición; quiebra de la tradición por causa de ideas foráneas, bien fueran difundidas éstas por personas o mediante la letra impresa³⁶. En fin, un

³⁶ “Los mismos impedimentos que en las demás diócesis de España son igualmente un obstáculo en esta jurisdicción eclesiástica, sobre todo a causa de la jurisprudencia llegada desde Francia a España desde hace casi tres siglos, basándose en la cual los magistrados seculares persisten en extender cada día más su jurisdicción y reducir la eclesiástica [...], desgarrada por los mordiscos cotidianos de la potestad secular, de una forma no diferente a la del cordero que es devorado a pedazos por el lobo [...].

Por lo general, el pueblo es de costumbres bastante buenas, tanto entre los nobles y ricos como entre la plebe se encuentran fe y piedad, pero los sentidos y espíritus de muchos (sobre todo de aquellos sabihondos a los que agradan todas las cosas nuevas y desprecian lo heredado) son considerados sumamente depravados en lo que toca a la religión y las buenas costumbres, bien a causa de libros y opúsculos de perversa doctrina, a los cuales después de abolido el oficio de la Santa Inquisición se abrió la libre llegada a España desde las naciones extranjeras, bien a causa de sus escritos [...] que, desde las guerras españolas, cada día salen a la luz para oscurecerla, toda vez que dejaron de estar sujetos a censura previa como antaño, bien finalmente a causa de la impunidad que la relajación de las leyes permite [...]. Por un lado, la violación frecuente y pública de los días de fiesta, por otro las usuras, los fraudes, los desprecios de la autoridad y la rebelión abierta, por otro el concubinato y otros delitos sexuales a los que no pueden oponerse otras barreras por parte de los obispos más que exhortaciones y amonestaciones, que rara vez producen efecto. Asimismo, la migración voluntaria de muchos jóvenes desde estas regiones a otras extranjeras, bien por el deseo de lucro, bien por la aversión al trabajo o bien para librarse del servicio militar es la causa de que cuando vuelven a la patria, aparecen imbuidos de doctrinas peregrinas, de errores y más aún de pésimas costumbres, sin duda apáticos, derrochadores, dados al descanso, al juego y a la embriaguez, nada preocupados por la continencia y la castidad, negligentes a la hora de cumplir los preceptos de la iglesia, sintiendo y hablando mal de las cosas de la religión y atrayendo así a otros a los mismos vicios.

El obispo no encuentra algún remedio humano para tan grave mal, ni tampoco parece que pueda hacerlo el magistrado civil, desde el momento en que a las antiguas leyes, establecidas sobre la sólida base de la religión, que, por así decirlo, a la nación española durante muchos siglos conocida por la honestidad de costumbres, la piedad y la rectitud elevaron al apogeo del honor y la gloria y la prosperidad, las reemplazaron otras nuevas, basadas en doctrinas políticas de ideólogos extranjeros, prefiriendo las costumbres mundanas más liberales a la disciplina cristiana más rigurosa; solo a duras penas el poder secular supremo o quienes tienen el gobierno del reino en nombre del pueblo (como él mismo se jacta), a duras penas –digo– podrán mantener en su deber a hombres ociosos y, más aún, apartar a estos de reproches, ultrajes y repetidas rebeliones.

Tanto el obispo de Santander, como otros prelados del reino, censuraron y prohibieron diversos libelos, opúsculos, folios y escritos, publicados en imprentas nacionales o extranjeras, que han sido encontrados contrarios bien a la pureza de la fe católica, o bien a la honestidad de costumbres, o bien a la disciplina probada de la iglesia [...].

rosario de calamidades, descrito no sin tintes de catastrofismo, cuyo balance Arias Teijeiro compendia así:

“Y he aquí, Padres Eminentísimos, a qué tiempos miserables llegó esta nuestra nación, antaño católica tanto de nombre como de hecho, y nominada justamente entre las más adictas a la Santa Sede apostólica. Pero no tengo necesidad de decir más cosas del presente estado de ella, puesto que Sus Eminencias deben haber visto bastante a través de las noticias públicas y de los informes de otros obispos, así como de aquellas cosas que se observan en otras regiones, sin que Italia sea una excepción, podría ser fácil suponer qué sucederá en la nuestra”³⁷.

Arias Teijeiro incorporaba a su narración un concepto que, desde el episcopado de Menéndez de Lurca, no aparecía en ninguno de los informes previos al suyo de 1854: el de "secta", bien caro a todos los apologistas de la anti-Ilustración³⁸. Las sectas a las que se refiere Arias Teijeiro y que denuncia ante los "Eminentísimos Padres" de la Sagrada Congregación en una consulta que realiza en 1855 -poco pareció gozar las mieles del Concordato hispano-romano de 1851- son las del "protestantismo, el islamismo, el ateísmo" y las restantes que sostienen todo tipo de "errores" a fin de conseguir, con la anuencia de las Cortes españolas, "la ruina de la verdadera religión"³⁹. Tales Padres sitúan los

Eminentísimos Padres, temo sin duda que sea encontrado un solicitante excesivo e inoportuno o precoz. Sin embargo, considero que conviene que los obispos estén preparados para todo aquello que nuestros audaces innovadores no cesan de maquinan, la ruina de la verdadera religión. En efecto, ¿acaso no hay que temer luego que, despreciada en las Cortes españolas su posesión constante a lo largo de trece siglos, el catolicismo, al que nuestros mayores se habían adherido firmemente y del que se gloriaban sobre todas las cosas, fue, por así decirlo, expulsado del trono, se abre el paso al protestantismo, el islamismo, el ateísmo y los errores de todas las sectas? Y esto no por un número poco mayor de votos, sino doscientos contra solo cincuenta y dos, ASV, Leg. 716, s/f.

³⁷ *Id.*

³⁸ Por lo que a España se refiere, el canon al respecto, tomado de Francia e Italia, lo había fijado en la década de 1770 Fr. Fernando de Zevallos en su obra *La Falsa Filosofía, o el ateísmo, materialismo y demás nuevas sectas convencidas de Crimen de Estado [...] Se combaten sus máximas sediciosas y subversivas de toda Sociedad y aun de la Humanidad [...]*, Madrid, 1774-1776, 6 vols. (El tomo primero lo editó Antonio de Sancha, los restantes Antonio Fernández), MARURI VILLANUEVA, Ramón, *Ideología...*, pp. 108-109.

³⁹ Arias Teijeiro manifiesta que lo que las Cortes aprobaron lo fue "no por un número poco mayor de votos, sino doscientos contra solo cincuenta y dos", ASV, Leg. 716, s/f. Tal vez se refiriera este obispo a los debates que en 1855 se mantenían en las Cortes Constituyentes elaboradoras de la "Constitución nonata de 1856", y más concretamente al debate en torno al artículo 14, relativo al tema religioso. Joaquín Tomás afirma que, aun no habiendo sido aprobada, el estudio de esta Constitución "resulta de interés por las doctrinas expuestas en la discusión; por su contenido que reflejaba netamente el ideario progresista; por exteriorizar, en algunos planteamientos radicales, un cambio en la mentalidad política y por anticipar ideas que madurarían en la Revolución de 1868. [...] La [Constitución] de 1856 [...] consagraba la libertad de conciencia, es decir, el derecho de todo hombre a creer interiormente lo que quiera en materia religiosa [...], a consagrar, de alguna manera, la libertad de cultos [...], una modificación de singular importancia en el planteamiento constitucional del tema religioso: importancia que, más allá del texto, venía subrayada por la pasión con que se discutió el tema; una pasión que anunciaba que, pronto, a las divisiones políticas se sumarían

orígenes de esto en “las repetidas convulsiones del reino de España desde hace ya más de veinte años”⁴⁰, lo cual, con tal cronología, no es arte adivinatorio concretarlos en el arranque de la era isabelina y el liberalismo que la acompaña. El obispo expresaba en el pensamiento eclesiástico lo que en la esfera política habría de representar el de Donoso Cortés y quienes, a partir de mediados del siglo XIX, en palabras de M^a Cruz Romeo, “consideraron que la religión debía determinar el rumbo de la política y ser el motor de la evolución de la sociedad”⁴¹. Conforme a las tres corrientes que Manuel Suárez Cortina establece dentro del catolicismo español decimonónico, nos hallaríamos en la segunda, la que entronca con la que “en los años de la revolución liberal sustentaron los defensores de la contrarrevolución –Rafael de Vélez o el Filósofo Rancio– y que más tarde retomaron los adalides del neocatolicismo con Donoso Cortés a la cabeza. Se trata de rechazar en todas sus manifestaciones el proceso revolucionario y el nacimiento de un nuevo orden cultural y político asociado a cualquiera de las propuestas liberales”⁴². Arias Teijeiro confiaba en conjurar “sectas”, “errores” y la “ruina” del catolicismo merced a la acción pastoral de un clero formado en el seminario diocesano que, al amparo del Concordato de 1851 –soplarán ahora mejores aires para la Iglesia española⁴³–, comienza a erigir en

las nacidas de motivos religiosos”, TOMÁS VILLARROYA, Joaquín, *Breve historia del constitucionalismo español*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, pp. 76-78; véase también SÁNCHEZ AGESTA, Luis, *Historia del constitucionalismo español (1808-1936)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pp. 250-252.

⁴⁰ ASV, Leg. 716, s/f..

⁴¹ ROMEO, M^a Cruz, “Escritores neocatólicos en el espacio público liberal: el filtro de la ‘modernidad’”, en *Donoso Cortés. El reto del liberalismo y la revolución*, Madrid, Comunidad de Madrid, 2015, pp. 128-130. Hay en las retóricas de Arias Teijeiro y de Donoso Cortés un a modo de no saber hacia dónde mirar ante la realidad social en la que se hallan inmersos y que formulan muy elocuentemente en estas dos expresiones: “El obispo no encuentra algún remedio humano para tan grave mal”, ASV, Leg. 716, s/f., y “Cómo se organiza el caos? El autor de este artículo [Donoso] no lo sabe”, citado, GARRIDO MURO, Luis, “‘Cómo organizar el caos’: Donoso Cortés en la política española”, en *Donoso Cortés. El reto...*, p. 43; pura retórica la de uno y otro, pues, en efecto, sí sabrán cómo remediar tan grave mal y organizar el caos: haciendo del catolicismo histórico el aportador de identidad tanto a personas como a instituciones españolas.

⁴² SUÁREZ CORTINA, Manuel, *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España Contemporánea, 1808-1936*, Santander, Universidad de Cantabria-Universidad de Castilla-La Mancha, 2014, pp. 16-17.

⁴³ En el primer artículo del Concordato de 1851 se declaraba: “La religión católica, apostólica, romana, que con exclusión de cualquiera otro culto continúa siendo la de la nación española, se conservará siempre en los dominios de S. M. Católica con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados cánones”, citado, SUÁREZ CORTINA, Manuel, “La ideología liberal en la historia del constitucionalismo español del siglo XIX: la cuestión religiosa”, en CABALLERO LÓPEZ, José Antonio, DELGADO IDARRETA, José Miguel y VIGUERA RUIZ, Rebeca (eds.), *El debate constitucional en el siglo XIX. Ideología, oratoria y opinión pública*, Madrid, Marcial Pons, 2015, p. 50.

1852, si bien en condiciones precarias, cuestión -la del seminario- que retomaré por extenso más adelante⁴⁴.

Habrá de pasar una década para poder disponer de una nueva relación de visita *ad limina*, cual es la que en 1865 remite a Roma José López-Crespo Alfonsín (1860-1875), en la que, tras un “¡ay!”, lamenta que “la cizaña, [...], sembrada en verde por un hombre enemigo en el campo de esta iglesia [diocesana], creció y no deja de sofocar la semilla buena”⁴⁵.

Mas será en la relación de 1869, en el contexto del Sexenio Democrático, cuando López-Crespo se sirva de una semántica que, una vez más, entroncaría con lo más granado de la desplegada por quienes ya en el último cuarto del Setecientos veían -o intuían- el advenimiento del mundo moderno, racionalista, secularizado y laicista. Respecto al estado espiritual de su diócesis escribía:

“Alterando completamente todas las cosas divinas y humanas por la potestad de las tinieblas, aquella vieja serpiente alzó la cabeza y, atacando con un virus letal los corazones de los hombres impíos, proclamó a plena voz, lo mismo que el derecho de volver a

⁴⁴ “Después de que esta diócesis fuera separada de la de Burgos, debido a la insignificancia de los beneficios y la pobreza de las iglesias, todavía no había podido erigirse el seminario clerical. Sin embargo, puesto que recientemente, por el último pacto del año 1851, los ministros del rey se obligaron a sostener por lo menos un seminario en cada diócesis, el año siguiente fue finalmente erigido en esta de Santander, aunque separado casi una legua de la ciudad episcopal o, redondeando, un camino como de cinco horas a pie, de modo que no podrá tenerse ni un edificio adecuado ni los recursos necesarios para comprarlo o construirlo en la ciudad. Para su sustento el gobierno destinó cien mil reales de vellón (o cinco mil escudos romanos) al año, a la cual tasa pueden añadirse eventualmente otros pequeños emolumentos indicados en el mencionado pacto. La parquedad de dichas rentas no permite mantener en el seminario ni el número de maestros necesario para acabar el curso de toda la gramática latina, filosofía, teología y cánones, así como las demás enseñanzas que en esta escuela clerical deberían ser aprendidas, ni tampoco el de los alumnos internos que en esta diócesis tendrían que ser sustituidos en los beneficios que cada año quedan vacantes en lugar de los ministros que fallecen. Así pues, como mediante un cálculo prudente se considera que cada año migran de esta vida veinticinco o más ministros eclesiásticos y como, por otra parte, el obispo había decretado y promulgado públicamente que no conferiría las órdenes sagradas a nadie que no hubiese completado todo un año dentro del seminario ni encomendaría el servicio de las iglesias a nadie que no hubiese completado dos años en el seminario, para que allí, probados e instruidos, todos adquirieran la debida estimación del ministerio santo y los nuevos sacerdotes tengan un estilo de vida coherente con el estado que en adelante ha de ser observado, con los gastos del seminario ahora sería imposible mantener tantos alumnos cuantos ministerios vacan. Sin embargo, queda la esperanza de lograrlo todo más adelante, cuando, o bien suceda que aumenten las rentas anuales del seminario o bien, merced al traslado de aquel a la ciudad (lo cual siempre habrá que procurar), disminuyan los gastos sobre todo en los estipendios de los maestros, o bien finalmente la experiencia de los progresos en piedad y en cultura que, Dios mediante, muestren los alumnos del seminario impresione a los padres de otros (ojala a no pocos ricos) y dirija sus ánimos para que a fin de instruir igualmente en el seminario a sus hijos, a los que reconozcan llamados a los ministerios sagrados, economícen menos en los gastos. Entretanto este seminario alimenta a seis o siete maestros que viven dentro de sus muros, y sustenta a seis alumnos estudiantes por completo y a otros cuarenta solo la mitad de sus alimentos, quedando la tarea de pagar la otra mitad o bien a sí mismos o a sus padres o a sus administradores, pues los recursos de la casa en la actualidad no permiten extenderse más”, ASV, Leg. 716, s./f.

⁴⁵ *Id.*.

casa, la libertad sin freno de conculcar por medio de un sacrilegio enorme todas las cosas de Dios y todos los mandamientos de la iglesia de Jesucristo, y lo grabó en un libro.

Me esforcé por [...] [apacentar] las ovejas a mí entregadas con la palabra de la fe y de la doctrina, manteniendo a los lobos, de acuerdo con mis fuerzas, alejados del rebaño, y sobre todo en estos tiempos presentes, en los que los hombres que se llaman sabios, se hacen soberbios y ambiciosos, necios en verdad, y me enfrenté y me enfrento a sus maquinaciones salidas del infierno.

Y no conozco otro modo, hay que denunciar al mundo por el grave pecado de la soberbia y la infidelidad, el cual ¡oh, dolor! avanza por todas partes e inunda los corazones de los hombres, de modo que la santa madre iglesia ya puede decir con el apóstol, atormentado por las acusaciones de las gentes: ‘Todo el día extendí mis manos hacia un pueblo que no cree y replica’⁴⁶.

Ni que decir tiene que el libro grabado por la vieja serpiente no era otro, en este tiempo, que la Constitución de 1869, y el ofidio –símbolo, en la tradición judeo-cristiana, de la tentación, la oscuridad y la muerte espiritual; en otras palabras, símbolo del pecado absoluto- el mundo moderno, entendido reductivamente como Liberalismo, contra el cual, no ha de olvidarse, ya en 1864 había lanzado Pío IX su radical anatema en el *Syllabus Errorum*. En palabras de Suárez Cortina:

“La cuestión religiosa constituyó, sin duda, uno de los grandes temas de debate de las Constituyentes de 1869. Después de casi dos décadas de pugna creciente entre concepciones muy distintas del papel de la religión en la sociedad moderna, en aquellas Cortes, liberal-demócratas y republicanos de diferente signo pugnaron por desarrollar en toda su extensión los principios del liberalismo democrático”⁴⁷.

Hay en el informe del obispo un elemento que se explicita por primera vez en el conjunto de los hasta ahora comentados: lejos de hacer una valoración global del estado espiritual de sus diocesanos, matiza el desigual impacto de los acontecimientos ideológico-políticos en el mundo urbano y en el mundo rural: “Los fieles, sobre todo aquellos que viven en el campo, admiten la autoridad divina de la iglesia católica y no se avergüenzan del evangelio”⁴⁸.

Al informe de 1869 de López-Crespo los “Eminentísimos Padres” de la Sagrada Congregación responden en 1871 exhortándole “vehementemente” a que se esforzara

“por cultivar con diligencia esta viña del Señor, en la que, sobre todo después de los últimos desórdenes, germinaron abrojos y espinos, y no dejes de prestar tu voz en defensa de los derechos violados de la iglesia.

⁴⁶ *Id.*

⁴⁷ SUÁREZ CORTINA, Manuel, “La ideología liberal...”, en CABALLERO LÓPEZ, José Antonio, DELGADO IDARRETA, José Miguel y VIGUERA RUIZ, Rebeca (eds.), *El debate constitucional...*, p. 53.

⁴⁸ ASV, Leg. 716, s./f.

Para despertar la fe del pueblo que languidece, además de misiones santas, son sumamente útiles las asociaciones piadosas, a las cuales corresponde tanto defender la fe como hacer obras de caridad y tributar culto a Dios y a su Madre. Razón por la cual hay que inyectar nuevo vigor a aquellas que ya florecen ahí y añadir nueva fuerza, de acuerdo con las necesidades presentes de la iglesia. Pero las que a día de hoy todavía se anhelan, será tarea tuya introducirlas ahí para que cuanto más extensamente se extienda el mal, tanto más vehementemente sea confrontado, con fuerzas en común, por los hijos de la iglesia. Los Eminentísimos Padres quieren encomendarte más aún la juventud, puesto que está sometida a mayores amenazas y suele ser engañada más fácilmente. Su Dignidad, esfuércese en advertirla bien por tí mismo bien por los párrocos para que se cuide de las trampas de las sectas tenebrosas⁴⁹.

De lo que el sucesor del obispo López-Crespo, Vicente Calvo y Valero (1876-1884), pudiera haber logrado en este programa de “recatolización” de la diócesis santanderina nada puedo decir, puesto que no se conservan sus relaciones de visitas *ad limina*. Sí, al menos, podemos saber, por una carta pastoral que redacta en 1877, que advierte de las tres “principales formas” de manifestarse la “irreligiosidad”, que es su gran preocupación: “impiedad, indiferencia y tolerancia religiosa”⁵⁰. Dicha pastoral, publicada al año siguiente de tomar posesión de la diócesis, no hay duda de que era un aviso a navegantes, y éstos, claro está, no tardaron en reaccionar, por lo que, como afirma Díez Llama, “Fue objeto de una campaña calumniosa por la prensa anticlerical y liberal”⁵¹. Sin embargo, Julio de la Cueva, no adscribe a Calvo y Valero al grupo de los irreductibles antiliberales, al menos no al de los contrarios al liberalismo unívoco o unidimensional, puesto que lo admitía “como fórmula de organización política, pero no como doctrina de independencia de la política [respecto a la religión y a la Iglesia]”⁵². Fuera como fuera, el más denso leitmotiv del discurso de la Iglesia española continuaba siendo la supeditación de lo político y lo cívico a lo eclesialístico.

Quien por excelencia habría de asumir el programa de “recatolización” de la diócesis santanderina propuesto por la Sagrada Congregación a López-Crespo sería el último obispo del que me ocupo, Vicente Santiago Sánchez de Castro (1884-1920)⁵³. Entre 1887 y 1901 hizo llegar a Roma cuatro informes de visitas

⁴⁹ *Id.*

⁵⁰ CALVO Y VALERO, Vicente, *Carta pastoral que el Ilmo. Sr. D. Vicente Calvo y Valero dirige a sus amados diocesanos para prevenirles de la irreligiosidad en sus tres principales formas: impiedad, indiferencia y tolerancia religiosa*, Santander, 1877.

⁵¹ DíEZ LLAMA, Santiago, *La Situación Socio-Religiosa de Santander y el Obispo Sánchez de Castro (1884-1920)*, Santander, Institución Cultural de Cantabria, 1971, p. 34.

⁵² CUEVA MERINO, Julio de la, *Clericales y Anticlericales. El Conflicto entre Confesionalidad y Secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria-Asamblea Regional de Cantabria, 1991, p. 56.

⁵³ Este obispo ha merecido una penetrante monografía en la que se analiza su dimensión ideológica y pastoral al frente de la diócesis santanderina, DíEZ LLAMA, Santiago, *La Situación Socio-Religiosa...*; es de ineludible consulta, por lo que aporta al análisis de la diócesis santanderina en el contexto socio-político y religioso de la España de la Restauración, la monografía de CUEVA

ad limina -1887, 1892, 1897 y 1901-, de los cuales tomaré en consideración, desde una perspectiva diacrónica, aquello que vaya aportando de nuevo cada uno de ellos.

En el de 1887 conecta con el informe del obispo López-Crespo de 1869, al denunciar la dualidad mundo urbano-mundo rural de la diócesis en cuanto a la conducta de los fieles:

“A gloria de Dios y honra del pueblo, con gusto diré que la diócesis a mí encomendada es una de aquellas que se ennoblecen más por la fe y las costumbres cristianas. En las aldeas y las villas rara vez se encuentra quien no sirva a la fe y rechace los mandamientos de la iglesia, pero en las villas y en las ciudades se encuentran muchos que, complaciéndose en sus deseos, siguiendo el liberalismo o adhiriéndose a las sectas de los masones, tratan de corromper las costumbres y debilitar o erradicar la fe. A estos los favorece sobre todo un aluvión cotidiano de periódicos que penetra en todas partes y, con la libertad desenfrenada de pensar, hablar, escribir, pintar y enseñar, por todos los medios aspira a propagar y casi santificar los errores y los vicios.

Para oponerse a la irrupción de tantos males, no podemos apoyarnos en las leyes civiles; y, a causa de la deficiencia de las leyes, quienes ejercen la autoridad o bien no pueden o bien no quieren ayudarnos más. De ello resulta que la corrupción crece cada día, y parece pasarse fácilmente de la corrupción del corazón a la pérdida de la fe”⁵⁴.

Una nueva secta “tenebrosa” agrega a las ya mencionadas por Arias Teijeiro en 1854 de “protestantes”, “islamistas” y “ateos”: la de los masones, explicitando al tiempo lo que el obispo López-Crespo, acudiendo a la simbología veterotestamental, denominaba “vieja serpiente”: el liberalismo. Por supuesto, la responsabilidad de que esto sucediera así se debía a los agentes del poder político, calificados de “pseudo políticos”. Lo que Sánchez de Castro anhelaba era, ni más ni menos, el retorno a una confesionalidad ya irremisiblemente perdida; no cabía en tan rigorista obispo atisbo alguno de secularización, uno de los componentes de la modernidad – entiendo por secularización, dado el carácter polisémico del término, la escisión de lo religioso de cualquier plano de la realidad social, en la línea del contemporaneísta Julio de la Cueva⁵⁵-. Ni siquiera esta idea de secularización tenía cabida en la mente de Sánchez de Castro, anclado en la tradición de un pensar, más aún en España, que todo lo humano había de someterse a los dictados de la Iglesia; en un sintético ejercicio de agustinismo político, quiere la ciudad de los hombres subordinada a la

MERINO, Julio de la, *Clericales y Anticlericales...*; véase, igualmente, CUESTA BEDOYA, Jesús, “La Iglesia de Santander”, en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Bernabé (coord.), *Historia de las diócesis...*

⁵⁴ ASV, Leg. 716, s./f.

⁵⁵ “La secularización [...] puede tener una proyección meramente política y jurídica, que no presuponga necesariamente ni ignorancia ni ataque directo de lo eclesiástico, ni mucho menos de lo religioso, sino su reducción a unos límites jurídicos más acordes con una sociedad y un Estado modernos”, CUEVA MERINO, Julio de la, *Clericales y anticlericales...*, pp. 19-20.

ciudad de Dios: “Es loable el deseo de promover el sistema político que pueda concordar con la doctrina católica”⁵⁶.

Esto lo escribía en 1887, cuando apenas había cumplido el tercer año de su episcopado y recogido una abundante cosecha de desafección e inquina por parte de quienes promovían una secularización o, mejor aún, un secularismo o laicismo que miraba con hostilidad todo lo que fuera Iglesia y religión; éstas son, al respecto, las propias palabras de Sánchez de Castro:

“a aquellos [liberales y masones] contradije abiertamente (alguna vez quizá siendo demasiado benévolo); amo a todos y espero con paciencia hasta que Dios provea de otro modo en aquello que no me es dado cambiar. Sin embargo, no soy capaz de librarme de sus insidias y murmuraciones, pero estoy obligado a mantenerlos como enemigos, los cuales no dejan de combatir más o menos abiertamente contra el obispo, porque no están sometidos a él en todo. Por debajo de este injusto combate, ¿no se oculta el error y la maldad del liberalismo? Quienes impugnan gratuitamente al pastor, o se alejan de él, ¿podrían permanecer sin discernir su propósito y seguir la vía comenzada, y ser contados entre los hijos obedientes de la iglesia?”⁵⁷.

Una década después, en 1897, reitera esta línea argumental; tan sólo los núcleos rurales se salvan de los múltiples rostros con que se muestra la irreligiosidad:

“Sin embargo, en las villas y en la ciudad no son pocos los que bien complaciendo sus deseos, bien siguiendo las sectas masónicas, bien confesando el liberalismo, tratan de corromper las costumbres y debilitar la fe. Los defensores tienen un aluvión cotidiano de periódicos que reparten por todas partes y la libertad desenfrenada de pensar, decir, escribir y reunirse para fines que son contrarios a la ley divina. Estas funestas libertades, sobre todo la libertad de culto nos obligan a sufrir la escuela laica y una casa protestante donde los apóstatas o seguidores de la herejía llevan a cabo sus oficios religiosos y enseñan a niños y niñas”⁵⁸.

Y en su informe de la visita *ad limina* correspondiente a 1901, último que analizo, compendia, mediante una economía de lenguaje, que:

“En el ejercicio de la jurisdicción espiritual no hallé más obstáculos que aquellos que comúnmente todos se encuentran, los cuales surgen por el rigor de estos tiempos y por el amor siniestro a la libertad y la presunción de independencia, de donde nacen hombres y leyes que fomentan los errores, que disponen el camino para los vicios y el desenfreno y que se oponen a las leyes de la iglesia, sobre todo al solemne concordato”⁵⁹.

La investigación histórica ha constatado que, lejos de servirse Sánchez de Castro de lugares comunes del discurso eclesialístico respecto a la “perversa” contempo-

⁵⁶ ASV, Leg. 716, s./f..

⁵⁷ *Id.*

⁵⁸ *Id.*

⁵⁹ *Id.*

raneidad, sus invectivas contra todas las expresiones del pensamiento contrario a la Iglesia y religión católicas tenían un fundamento real en la diócesis santanderina. Se trataba de un pensamiento diversificado en el que tenían cabida el liberalismo, la masonería, el republicanismo, el socialismo, el anarquismo, el protestantismo y el laicismo, con sus expresiones de irreligiosidad y anticlericalismo⁶⁰. Continuando con la tipología de Suárez Cortina de las corrientes dentro del catolicismo español decimonónico, nos hallamos en la tercera y última: la representada, en este caso dentro de la jerarquía eclesiástica, por quienes rechazaban “cualquier distinción entre religión y política. Es la posición que, ya desde sus orígenes directamente neocatólicos, ya desde la renovada apuesta integrista, se insertó primero en el tradicionalismo y más tarde se reafirmó [...] el rechazo a toda transacción con las instituciones y el orden político y cultural liberal”⁶¹.

Avancé párrafos atrás que Sánchez de Castro sería quien habría de poner en marcha un programa de “recatolización” de su diócesis, cuya realidad socio-religiosa había empeorado respecto a la que en su informe de 1869 -en el contexto del Sexenio Democrático- describiera el obispo José López Crespo, a quien, recuérdese, la Sagrada Congregación exhortaba “vehementemente” en 1871 a “cultivar con diligencia esta viña del Señor, en la que, sobre todo después de los últimos desórdenes, germinaron abrojos y espinos, y no dejes de prestar tu voz en defensa de los derechos violados de la iglesia”. Unos abrojos y espinos que su sucesor, Calvo y Valero, concretaba en 1877 en “impiedad, indiferencia y tolerancia religiosa”.

El contenido de tal programa lo va desgranando en los informes que Sánchez de Castro remite a Roma entre 1887 y 1901, por lo que recurriré a compendiar las diferentes líneas de acción: la “predicación”, las “misiones”, la “evangelización en esos lugares [los “que para escuchar algo sagrado están obligados a recorrer más de una legua por caminos peligrosos alejados”] a las familias por las casas”, los “ejercicios espirituales”, las “conferencias morales”, dirigidas a los sacerdotes, las “cartas pastorales”, las “escuelas católicas gratuitas”, las “asociaciones devotas”, las “publicaciones periódicas” y “por encima de todo esto, la oración continua”⁶². Ahora ya hay que hacer frente a republicanismo y democracia, unos pasos más allá de la cuestión de subordinar lo político a lo religioso.

Dos sectores de la población aparecen por primera vez entre los destinatarios de la labor pastoral de Sánchez de Castro: los trabajadores -habla de “obremos” y “proletarios”- y los presos⁶³. En última instancia, dicha labor respondía a

⁶⁰ Remito sobre esto, por lo que se refiere a la diócesis santanderina, a DÍEZ LLAMA, Santiago, *La Situación Socio-Religiosa...*, *passim*, y CUEVA MERINO, Julio de la, *Clericales y anticlericales...*, *passim*.

⁶¹ SUÁREZ CORTINA, Manuel, *Entre cirios y garrotes...*, p. 17.

⁶² ASV, Leg. 716, s./f.

⁶³ En un fragmento de su informe de 1901, en el que establece un modo de balance de lo realizado en el campo de la pastoral, se lee: “No encuentro otro camino para luchar con este gran mal que no sea la oración y la promoción de las obras pías, sobre todo la formación de los niños, pero los me-

las nuevas directrices en materia social marcadas por Roma a partir, sobre todo, de la segunda mitad del siglo XIX, y que quedarían fijadas e institucionalizadas en 1891 en la encíclica de León XIII *Rerum Novarum*; no a otra razón se debe que sea en 1893 cuando se creen en Torrelavega y Comillas los Círculos Católicos de la diócesis, “surgidos por la iniciativa del obispo santanderino Vicente Sánchez de Castro y el apoyo económico de un grupo reducido de notabilidades locales [...], primera forma de reacción por parte de los sectores social y políticamente católicos frente a la penetración del socialismo en las zonas de incipiente industrialización en Cantabria desde finales de siglo”⁶⁴. A partir de entonces, en los campos de la catequesis y de la caridad, el laicado, sobremanera el femenino, asumirá un protagonismo hasta entonces desconocido⁶⁵. Independientemente de lo que el laicado pueda trabajar desde las instituciones al efecto, pide a todos los fieles permanezcan unidos y, “bajo la guía del obispo”, desempeñen un papel activo “como soldados preparados para el combate” contra “la ruina de los tiempos”; de este modo, “podrían arrojarlos contra los enemigos –a saber, los vicios y los errores–, oponiendo firmemente escritos a los escritos, prédicas a las prédicas, libros a los libros, asociaciones a las asociaciones, espectáculos a los espectáculos”⁶⁶.

Sánchez de Castro iba a dedicar buena parte de su energía a mejorar el seminario diocesano, cuestión que me da pie para retomar más detalladamente, según avancé, la trayectoria de esta institución, clave en toda labor pastoral.

Ya en 1766, el segundo obispo, Francisco Laso Santos, escribía en su relación de la visita *ad limina* de ese año:

dios que tengo a mi alcance son desproporcionados para curar los males. De todos modos, con la ayuda que algunos hombres devotos me han prestado, abrimos y mantenemos dos escuelas para educar gratis a los niños y otra a las niñas. Como promovemos cada vez más la educación y formación cristiana de los niños pobres, trajimos a la ciudad a los padres salesianos [...]; recomendamos los círculos de obreros, y los hemos establecido en la ciudad y en otras cuatro de las villas principales, y, tal como mencionamos más arriba, unos socios protectores recientemente crearon aquí, en la ciudad, una escuela para los hijos de los obreros, encomendándosela a los hermanos de la Doctrina Cristiana. Hay además escuelas de niñas, de las que ya hablé cuando informé acerca de las comunidades. Perduran, además, los periódicos –uno diario y otro dominical cada semana– que defienden la sana doctrina, y respecto al semanal, que está sometido en todo a nuestra autoridad, en todos los números se dedica un artículo a la explicación del catecismo, del cual reparten gratis muchos ejemplares entre los obreros, los proletarios y los detenidos en las cárceles”, *Id...*

⁶⁴ GARRIDO MARTÍN, Aurora, *Favor e Indiferencia. Caciquismo y Vida Política en Cantabria (1902-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria-Asamblea Regional de Cantabria, 1998, p. 305. Sobre los Círculos Católicos en la diócesis santanderina puede consultarse BASTANTE SUMAZA, Fernando, “Catolicismo social en Cantabria (1893-1931)”, en MARURI VILLANUEVA, Ramón (ed.), *La Iglesia en Cantabria*, Santander, Obispado de Santander, 2000, pp. 399-423.

⁶⁵ Un amplio tratamiento de lo relativo a la nueva pastoral, en REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2005, *passim*. Para Cantabria, CUEVA MERINO, Julio de la, *Clericales y Anticlericales...*, *passim*.

⁶⁶ ASV, Leg. 716, s./f.

“Respecto a los seminarios, omito decir algo expresamente. En la diócesis no se contempla ninguno erigido en el momento presente y no se espera que vaya a levantarse a causa de la insignificancia de las rentas, sobre todo a causa de la naturaleza de los beneficios, pues todos son patrimoniales, razón por la cual aunque tenga presente la disposición del concilio de Trento, no su ejecución. Tendrán que despejarse una gran cantidad de obstáculos y, a pesar de que a menudo he pensado y he consultado con varones doctos sobre este tema, creyendo ciertamente que sería muy útil para la juventud la erección del seminario, no se me ha ocurrido ningún remedio que esté libre de desórdenes o peligros”⁶⁷.

En todas y cada una de las relaciones enviadas a Roma por los siguientes obispos se reitera la cuestión de la inviabilidad del seminario por falta de recursos económicos, hasta que en 1852 Arias Teijero logra hacer realidad tan por todos sus predecesores anhelado proyecto⁶⁸. El seminario se ubicaría en las afueras de Santander, en el lugar denominado Monte Corbán, en un abandonado y ruinoso antiguo monasterio de frailes jerónimos, el de Santa Catalina. El seminario se erigía en condiciones económicamente precarias, situación que se mantiene en 1855, según lo descrito en su informe de visita de 1855⁶⁹. En el de 1869 del obispo José López-Crespo, éste hace constar igualmente las dificultades económicas, aunque para ese año la situación había mejorado en cuanto a número de profesores y de alumnos y a equipamiento⁷⁰. De la trayectoria del seminario durante el episcopado del sucesor

⁶⁷ *Id.*

⁶⁸ Un detallado itinerario del proceso de erección del seminario diocesano, en CUESTA BEDOYA, Jesús, “La Iglesia de Santander”, en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Bernabé (coord.), *Historia de las diócesis...* pp. 553-573, *passim*.

⁶⁹ “La dotación del seminario clerical, tal como fue indicado en los capítulos primero y sexto del informe, de acuerdo con el último concordato [de 1851], consiste casi toda en una pensión que ha de ser pagada por el erario público, la cual, fijada primero en cinco mil escudos romanos por los gobernadores del reino, más recientemente, sin embargo, reducida la mínima fijada en el concordato a cuatro mil quinientos por los sucesores de aquellos, se considera del todo insuficiente para sostener los gastos necesarios del seminario. Porque, si esta desigualdad entre la hacienda y la tarea, con la actual escasez de maestros y brevedad de los estudios, no impide poco el progreso del seminario y la educación del clero, la escasez de rentas lo impedirá mucho más cuando, cumplidos los currículos de los primeros años, los escolares deban dedicarse a estudios más amplios y el número de profesores aumente para ello”, *Id.*

⁷⁰ “Sin duda, el seminario conciliar tridentino no recibe una parte pequeña de mi solicitud pastoral, en la medida en que alcanzan las fuerzas, y en él está vigente la disciplina eclesial y la dignidad de costumbres según conviene a aquellos que son llamados a la heredad del Señor para que puedan y sean capaces de presidir a los pueblos fieles en todo género de virtudes y en la riqueza de la doctrina. Cada año, al inicio de cada curso académico, se dedican a los ejercicios espirituales, y un día al mes dejando al margen toda preocupación reflexionan seriamente sobre el magno asunto de la salvación del alma. Los catedráticos y los maestros, imbuidos de buenas costumbres y provistos de celo por la religión, se esfuerzan diligentemente por educar a los jóvenes en la religión y en la ciencia, y, con la ayuda de Dios, la semilla que cae en suelo fértil germina y produce fruto. El número de alumnos que vive dentro o fuera del seminario y aprenden las letras humanas y divinas supera los 200. Existe una biblioteca, un laboratorio de física y objetos varios de ciencias naturales, a todas las cuales hay que dedicarse e incrementar cada día, donde se tiene ocasión. Se pagan 9000 reales al

de López-Crespo, al tiempo que predecesor de Sánchez de Castro, José Calvo y Valero, no poseo testimonio personal alguno, al no conservarse sus informes de visitas *ad limina*. Sirviéndose de otras fuentes, Jesús Cuesta afirma que “Acometió [...] diversas obras en el antiguo monasterio de jerónimos para adaptarle a las nuevas necesidades de Seminario Conciliar, dotándole no sólo de mejoras en su estructura, sino de instrumentos para el aprendizaje como el famoso Gabinete de ciencias físicas y naturales”⁷¹. Calvo y Valero finalizaría en 1884 su episcopado sin ver concluidas las obras de mejora del seminario⁷².

Concluir las será tarea ya de Sánchez de Castro, en la que se ocupará bien pronto con carácter prioritario, pues, así lo manifiesta en su informe de 1887, “muchas cosas que en otras circunstancias habrían de ser dispuestas de un modo distinto”, serían solucionables si no fuera “por la pobreza de las iglesias y de los fieles y la falta de sacerdotes”⁷³. Probablemente, la expresión “esas muchas cosas” sea sinónimo de “se divisan muchos males”⁷⁴, que, en el discurso de Sánchez de Castro, se trataría de cosas y de males derivados de la realidad ideológica-política de la España finisecular que el obispo concreta en:

“dos fuentes de maldad que deben ser notadas en particular, a saber: las publicaciones perniciosas y las elecciones populares. La lectura asidua de los malos periódicos, las novelas, los folletos de propaganda protestante y las pinturas pornográficas pervierten y corrompen muchas almas.

De las elecciones, ¿qué diremos? Tal como se practican entre nosotros son a más de una solemne mentira, palenque de ruines pasiones y piélago de iniquidades. No necesito enumerar los pecados de que son causa, ni los odios que engendran, porque todos vosotros [los sacerdotes de la diócesis] sois testigos. Lo que quiero deciros, para que os sirva de gobierno, es que no toméis parte activa en esas luchas; [...]. Ahora lo que importa es que, alejados de los partidos, os mantengáis en vuestro puesto de padres y maestros de los feligreses para exhortar a todos a la paz; para hacer que comprendan que no es cosa de romper vínculos de la caridad y sembrar en el pueblo la discordia, por secundar las tendencias o caprichos de un cacique, o dar gusto a un caballero particular a quien en muchas ocasiones ni siquiera conocen”⁷⁵.

Sánchez de Castro arremetía en este fragmento final de su informe contra el caciquismo o clientelismo político, componente sustancial del sistema de la Restau-

año, pero ya desde el año que próximamente va a acabar por un edicto general del gobierno supremo se prohibió pagar la dicha suma, dejando en nada el concordato [de 1851], y como el seminario no tiene otras rentas, apenas o casi apenas se puede hacer algo, estando así las cosas, para que le subvencione de otra manera”, *Id.*

⁷¹ CUESTA BEDOYA, Jesús, “La Iglesia de Santander”, en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Bernabé (coord.), *Historia de las diócesis...* p. 565.

⁷² Véase *Ibid.*, p. 565.

⁷³ ASV, Leg. 716, s./f.

⁷⁴ *Id.*

⁷⁵ *Id.*

ración. Ahora bien ¿Cómo conciliar esta posición con la de quien habría de promover en 1906 la Junta de Acción Católica y Defensa Social de Santander, integrada por “miembros del partido conservador [...], del integrismo [...] y católicos independientes”, para nada ajenos a las prácticas del caciquismo, expresión, en Cantabria, de “una forma de clientelismo político”⁷⁶. Entiendo que ambas realidades son conciliables, en la medida en que se refiere a tiempos y estrategias distintas: en 1887, la repulsa que manifiesta hacia las elecciones lo es a la totalidad, puesto que para él nada hay que elegir, dado que la Iglesia es una totalidad, y, como tomista adalid de la confesionalidad, o como agustinita adalid del sometimiento de lo humano a lo divino, la esfera pública ha de subordinarse en todo a la eclesiástica; en 1906, sin embargo, la mencionada Ley de Asociaciones de Segismundo Moret le permitía servirse de la vía electoral para articular, como así fue a través de la también mencionada Junta de Acción Católica y Defensa Social de Santander, a notables conservadores, integristas y católicos independientes, integrantes de un intransigente frente católico ante el avance no ya del liberalismo, sino del republicanismo.

Sánchez de Castro parte de una realidad que se describe en cada informe de visita *ad limina* desde mediados del XVIII: la insuficiencia del clero secular diocesano. En 1887 informa a la Sagrada Congregación que:

“Quienes trabajan fielmente son dignos de tanta mayor alabanza, cuantas mayores dificultades se ven obligados a superar, pues son pocos los que, además de la propia, no tienen que atender otra parroquia. Así pues, se anhelarían cerca de cien sacerdotes para que cada parroquia tenga un rector. Además, algunas parroquias son pequeñas y miserables, de modo que ni tienen casa rectoral ni pueden aportar lo suficiente para el sustento del párroco, por lo que no es asombroso que no siempre se cumpla escrupulosamente la residencia; en efecto, los sacerdotes están obligados a acudir a las villas más próximas o poco alejadas para procurarse lo necesario”⁷⁷.

Disponer de un mayor número de “obreros del campo del Señor” y formarlos para la lucha contra lo arribado a la diócesis, al igual que al resto de España, de la mano del “mal de males” que, para él, encarnaba el liberalismo -y qué decir del republicanismo- era una muy poderosa razón más para ocuparse a fondo en la finalización y plena actividad del seminario, al que dedica los más extensos párrafos en sus relaciones de visitas *ad limina*. Ya en 1887 manifestaba haber introducido cambios que estimaba necesarios:

“El seminario conciliar, como no me pareció que era lo suficientemente capaz, ni que estaba bien dispuesto para educar convenientemente a todos los alumnos, volví a rehacerlo mejor, y este mismo año abrí otro seminario menor, en el cual, sin la participación de los mayores, los alumnos pequeños, a saber, niños que se dedican al estudio del latín y de las humanidades, pueden ser educados para prepararse pa-

⁷⁶ GARRIDO MARTÍN, Aurora, *Favor e Indiferencia...*, pp. 297 y 187.

⁷⁷ ASV, Leg. 716, s./f.

ra las ciencias superiores. Este seminario menor, a causa de la falta de edificios, no fue fundado en la ciudad tal como deseaba, sino en un pueblo cercano [...].

En el primero se cuentan 145 alumnos, y 32 en el segundo. Se aplican a la filosofía, a la física y a las ciencias naturales, a la sagrada teología con la historia y la arqueología y a la Sagrada Escritura; los niños llevan a buen puerto el estudio del latín y se dedican a aprender humanidades. [...].

Exceptuados unos pocos (solo siete) a los que a causa de la enfermedad o de otra causa grave se les permite vivir fuera, todos los alumnos son tenidos bajo disciplina en el seminario. Son mi máxima preocupación, pues se divisan muchos males, ya en la iglesia, ya en la sociedad civil, para los cuales, a no ser en los seminarios, considero que no puedo disponer de un remedio⁷⁸.

Para la formación de los seminaristas busca “maestros idóneos, y, si no todos son sabios como me gustaría, dispuse de los bastantes instruidos entre los alumnos avanzados en la ciencia que profesan, [...] de modo que puedan formarse como buenos ministros de la Iglesia. De otro modo no puede conseguir profesores, porque no abundan los que quiero, ni puedo ofrecer un salario digno, pues los recursos del seminario son escasos⁷⁹”.

Una década después, en su informe correspondiente a la visita *ad limina* de 1897, da cuenta de disponer de un “edificio grande y sólido” y de haber tenido que cerrar el seminario menor, dedicado a los estudios de latinidad, “porque no podía vigilarse” y “se multiplicaban los gastos”; sin embargo, lo cual habla de la consolidación del seminario mayor, éste “podía acoger bien y con la separación conveniente a todos los alumnos [...]. No hay razón para arrepentirse [del cierre], pues ahora todos los alumnos mantienen animosamente la disciplina bajo la vigilancia de los mismos superiores y siguen la senda de la ciencia y la piedad⁸⁰”.

El plan de estudios que envía en su informe de 1901 se ha ampliado respecto a los anteriores:

“nociones certeras de latín y griego y de humanidades, filosofía escolástica, junto con ciencias matemáticas, físicas y naturales, arqueología, historia eclesialística, teología dogmática y moral, derecho canónico y Sagrada Escritura; a éstas algunos días se añaden canto gregoriano para los filósofos y teología pastoral para los teólogos. Para fomentar la competencia y ejercitar sus facultades se han instituido además certámenes públicos y disertaciones de oratoria acerca de un tema designado por los profesores⁸¹”.

Mas el seminario lo había concebido Sánchez de Castro no sólo como un centro de formación estrictamente intelectual, sino también de “prácticas espirituales cotidianas (la meditación, la misa, las visitas al Santísimo Sacramento, el

⁷⁸ *Id.*

⁷⁹ *Id.*

⁸⁰ *Id.*

⁸¹ *Id.*

rezo del rosario, el examen de conciencia”, dedicando un día al mes a "retiro espiritual para escrutar su conciencia y recibir el sacramento de la confesión" e igualmente para “ejercitarse en la predicación pública”⁸². Consideraba el obispo que la liturgia, el ritual y la labor pastoral, en tiempos de tribulación para la Iglesia como los que se vivían en España, tenían que ir acompañados de la debida solemnidad, y hasta del esmero en el aspecto externo de los sacerdotes, comenzando por el vestido. Respecto a esto último hay fragmentos en los informes que Sánchez de Castro envía a Roma que son de lo más elocuentes; de entre ellos, destaco éste de 1897:

“No sé si hay alguno [párroco] que no use el vestido talar. En el seminario y fuera continuamente se tienen sermones sobre el honor que aporta el vestido talar del sacerdote, por lo que es posible considerar que todos lo reciben y lo llevan con amor. Quizá se encuentra algún anciano, formado fuera del seminario en otro tiempo, que no lo lleva más que en la iglesia, ni falta quien aparece desprovisto de él cuando debe andar por caminos peligrosos y difíciles entre nieves y lluvias. Estos, no obstante, han de ser tenidos por dignos de perdón, sobre todo cuando, al margen de estos casos, siempre andan vestidos con él”⁸³.

Realmente puede afirmarse que nunca antes, a la vista de todas las relaciones de visitas *ad limina* consultadas, había contado un obispo con un clero secular, aunque insuficiente, tan bien provisto intelectual, moral, pastoral y formalmente como del que dispuso el obispo Sánchez de Castro durante el gobierno de la diócesis santanderina. Sin embargo, en una consulta que realiza en 1887 a la Sagrada Congregación, denuncia la desafección que le manifiesta una parte del clero diocesano:

“dicen [¿Quiénes son tolerantes con la autonomía de la política respecto a la religión?] que no son los principales, sino los únicos defensores de la iglesia, y, por consiguiente, a quien no piense en todo igual que ellos y no se les entregue por completo, ya sea el obispo o el papa, lo consideran sospechosos en su fe [...] y no dejan de luchar como si fuera un enemigo, directa o indirectamente, expresa o tácitamente. Siempre y en todas partes le miran con mirada aviesa, de modo que ya calle, ya hable, ya haga algo, ya lo omita, pueden encontrar algo que echar en cara y ponerlo como señal de su defección. De este modo debilitan la autoridad del obispo y separan al rebaño de su pastor. No faltan hombres de esa calaña en la diócesis, y lo que duele más, sacerdotes y jesuitas. Sin la oposición de estos católicos, pese a que los seguidores de otra política no procedan recta o sinceramente, podrían ponerse en marcha muchas cosas para la salvación de los fieles, pero tengo necesidad de esperar otros tiempos en que encuentre obreros que ayuden conforme a sus fuerzas”⁸⁴.

Como se lee en este fragmento, no se salvan tampoco de ser tachados de “hombres de esa calaña” los jesuitas, por los que, a la vista de los testimonios de

⁸² *Id.*.

⁸³ *Id.*.

⁸⁴ *Id.*.

que dispongo, no siente querencia alguna por ellos. En esa misma consulta a la Sagrada Congregación manifiesta: “Como se fijan procesiones generales para los días más solemnes, es costumbre invitar a las congregaciones o cofradías. Sin embargo, las que están dirigidas por jesuitas rehúsan participar, diciendo el padre director que la congregación no se ha establecido para eso y que los congregantes se dedican a otras cosas”. Sánchez de Castro, anhelante de una movilización general del clero, de los fieles y de todo tipo de institución religiosa para contrarrestar e avance no sólo de la irreligiosidad y de cualquier forma de catolicismo que no fuera el definido por él -movilización predecesora de “la respuesta contrasecularizadora de la Iglesia cántabra en el siglo XX”⁸⁵-, es evidente que no podía por menos que informar a Roma de la inhibición de los jesuitas en su proyecto recatolizador. Pero es que, además, con los jesuitas mantiene otro litigio motivado por el seminario que, financiado por el marqués de Comillas, están erigiendo en la villa de este mismo nombre en 1887; se trata, según sus propias palabras, de “un magnífico seminario, el cual quieren que sea nacional, donde puedan reunirse algunos alumnos destacados de cualquier diócesis para ser educados gratis desde los primeros rudimentos de latín hasta las sagradas órdenes”⁸⁶. Éste será realmente el principal frente de batalla de Sánchez de Castro en su desencuentro con los religiosos de San Ignacio.

En la relación de la visita *ad limina* de 1897, aun no siendo preceptivo informar del seminario a la Sagrada Congregación por ser pontificio y, en consecuencia, depender jurisdiccionalmente del nuncio apostólico en España, objeto que no respetan el fin para el que se ha creado el seminario; dicho fin era acoger gratuitamente a niños pobres de toda España y formarlos como “clérigos que ayuden al obispo propio, [obligándose] con una promesa formal a no entrar en una orden religiosa a no ser sino después de, al menos, algunos años de servicio eclesiástico”⁸⁷; Sánchez de Castro plantea en estos términos una consulta a los Eminentísimos Padres:

“Los superiores [del seminario], sobre todo el rector, no proceden a fin de alcanzar el propósito del fundador, sino para aumentar las comunidades religiosas. A menudo se habla a los alumnos de la excelencia del estado religioso y disponen el camino para que, dejada de lado la promesa de servir al obispo, entren en una orden regular. No es uno, sino que son muchos los que han sido admitidos en la Compañía de Jesús o en otras comunidades [...].

En el caso de que los jesuitas no presenten la licencia o facultad apostólica y no vengan a consultar al obispo, ¿me es lícito impedir la inauguración del seminario, hasta que presenten sus constituciones y se sometan al examen y la aprobación episcopal? ¿Qué compete al obispo en relación con este seminario?”⁸⁸.

⁸⁵ CUEVA MERINO, Julio de la, *Clericales y anticlericales...*, p. 59.

⁸⁶ *Id.*

⁸⁷ *Id.*

⁸⁸ *Id.*

Nada puedo aportar sobre la respuesta dada por la Sagrada Congregación a la consulta, pero sí que en su informe de 1901, tras manifestar previamente que, por no hallarse el seminario de Comillas sometido a su jurisdicción -“quizá no se espera que hable de él y en adelante callaré si así pluguiera a los Eminentísimos Padres”-, el obispo reitera su protesta de conculcarse los fines para los que el marqués de Comillas creó el seminario.

Considero que para nada puede entenderse este caso como representativo de reticencias de Sánchez de Castro hacia las Órdenes religiosas, puesto que de ellas había históricamente en la diócesis una buena muestra y en las relaciones de visitas *ad limina* para nada se atisba el más mínimo indicio de tales reticencias. Tres, entiendo, son los motivos de las objeciones de Sánchez de Castro a los jesuitas: no proveer al clero diocesano de nuevos miembros, no colaborar en celebraciones públicas religiosas y, recuérdese, contarse entre los “hombres de esa calaña” que “debilitan la autoridad del obispo y separan al rebaño de su pastor”.

Que la labor del obispo Sánchez de Castro contaba con la más absoluta complacencia de Roma se plasma en la carta que en 1891, tras la celebración del primer sínodo diocesano, le envió León XIII; en un fragmento de ella se lee:

“en primer lugar tributamos merecidas alabanzas a tu vigilancia pastoral, y a la piedad de todos los que han secundado tu celo; y después, no podemos menos de alegrarnos sobre manera contigo, porque en la Diócesis que gobiernas, tanto el clero como las demás clases sociales, cada cual en la parte que le toca, han dado esclarecido ejemplo de perfecta concordia de miras en todo a la que la Religión se refiere, que quisiéramos verlo reproducido en las diócesis de todas partes”⁸⁹.

Conclusiones

Vuelvo la mirada al objetivo que perseguía en este estudio: valorar, como fuente histórica, lo que las relaciones o informes elaborados por los obispos de la diócesis santanderina en cumplimiento de su deber de la visita *ad limina* cuatrienal a Roma pudieran aportar al conocimiento de la posición de los obispos que gobernaron la diócesis santanderina entre 1754 y 1901 ante las diversas coyunturas ideológico-políticas en la España de ese tiempo.

La hipótesis de partida era que tales relaciones podían testimoniar mejor que otras fuentes, ante todo los informes de sus visitas pastorales a las parroquias de la diócesis, tales coyunturas. Y, en efecto, esta hipótesis queda validada, aunque con matices.

En primer lugar, las relaciones, como fuente, imponen ciertas limitaciones, ya señaladas por los hermanos Cárcel Ortí para cualquier diócesis española, en

⁸⁹ Citado, DÍEZ LLAMA, Santiago, *La Situación Socio-Religiosa...*, p. 323.

cuanto a los desequilibrios de las conservadas. En el caso de la santanderina, en el Cuadro 1 son perceptibles tales desequilibrios entre obispos.

En segundo lugar, la parquedad informativa, cuando la reiteración, si no idéntica sí análoga, de contenidos de un informe respecto al anterior.

Y, en tercer lugar, sirviéndome de un concepto economicista, como es el de relación coste-beneficio, éste es magro respecto al coste. Primero, porque los informes exigen de una traducción del latín. Segundo, porque pueden existir, como es el caso santanderino, otras fuentes más expresivas, como, por ejemplo, las cartas pastorales, bien manuscritas, bien impresas, dirigidas por los obispos a sus diócesanos; además, en un tiempo, como el que analizo, en el que la prensa tiene ya un eminente protagonismo en cuanto a testimoniar, ya en el siglo XIX, posiciones de seguidores u opositores a la labor de los diferentes obispos.

No obstante, los informes de las visitas *ad limina*, cuando lo estudiado se enmarca en la larga duración, iluminan las permanencias y los cambios que hayan podido producirse en cualquiera de los planos de la Iglesia diocesana de que son susceptibles de informar. En el caso de la santanderina, se trataba de aproximar al conocimiento de las respuestas que los obispos iban dando a las diferentes coyunturas ideológico-políticas que habrían de producirse en un marco cronológico, tan cambiante además, de siglo y medio. En una valoración global, la Iglesia diocesana santanderina respondió a tales coyunturas no modificando los discursos episcopales, ajustando las posiciones de los obispos a las nuevas realidades, sino blandiendo y reforzando un único discurso: el de que no había más respuesta que la de la subordinación de lo político a lo religioso; léase al catolicismo, la única religión verdadera. Es más, diría que, en sustancia, el discurso eclesiástico entre mediados del siglo XVIII y comienzos del XX fue, por parte de los rectores de la diócesis, invariable. Puedo, en este caso, sirviéndome simplemente de la adjetivación utilizada en los textos de los diferentes obispos entre ambas fechas, establecer esa invariabilidad. Invariabilidad fundamentada en el catastrofismo que, por excelencia, Menéndez de Lúcar (1784-1819) instaura como respuesta a la influencia que la Francia revolucionaria habría de tener en España. Si Menéndez de Lúcar hablaba de la subordinación del “Trono al Altar”, Sánchez de Castro (1884-1920) proclamaba que todos los males políticos y morales traídos en principio por el liberalismo serían conjurados acatando “las leyes de la Iglesia”.

En última instancia, así lo avancé, quienes rigieron los destinos de la diócesis santanderina dieron sobradas muestras, en sintonía con la alta jerarquía eclesiástica española, de la imposibilidad de dialogar con el mundo moderno, irremisiblemente racionalista, secularizado y laicista.

Índice

Presentación	7
EMANUELE MARCO OMES.- Celebraciones napoleónicas y josefinas en la España de la <i>Guerra de la Independencia</i>	13
GÉRARD DUFOUR.- Política y religión en el <i>Diario Constitucional de Barcelona</i> (13 de marzo de 1820 – 31 de octubre de 1823)	33
ELISABEL LARRIBA.- Las reflexiones del <i>Censor</i> sobre iglesia y religión.....	65
FÁTIMA SÁ E MELO FERREIRA.- Los términos <i>regeneración</i> y <i>revolución</i> en dos sermones políticos del padre Agostinho de Macedo (1821-1823)	85
MAXIMILIANO BARRIO GOZALO.- La nunciatura de Giustiniani entre la revolución y la contrarrevolución (1820-1827)	101
ÁNGEL DE PRADO MOURA.- El Trienio Liberal y el Santo Oficio: el convulso final de un regalo del infierno	129
ESTER GARCÍA MOSCARDÓ.- La cruz como dogma del progreso: Democracia y religión en Roque Barcia Martí.....	147
RAFAEL SERRANO GARCÍA.- “Cristo y libertad”: el poema <i>La inteligencia</i> , de José Zorrilla (1867)	165
ALEXANDRE DUPONT.- ¿Un momento neocatólico? La influencia neocatólica en los legitimismos francés y español hacia 1870	187
FRANCISCO JAVIER RAMÓN SOLANS.- “Para María ya no existen Pirineos”. Lourdes y los orígenes de un modelo devocional de masas en España (1858-1880)	201
DANIELE MENOZZI.- Contra la modernidad política. <i>La Inmaculada Concepción de María</i>	219
MARIA PAIANO.- “Oración, acción, sacrificio”. En los orígenes de la espiritualidad de la <i>Società della Gioventù cattolica italiana</i>	243
ELENA MAZA ZORRILLA.- La secularización de la asistencia social en la España decimonónica.....	263

MARIO BEDERA BRAVO.- La secularización de la instrucción pública en el Sexenio democrático (1868-1874).....	281
GIOVANNI VIAN.- Entre restauración y libertades modernas: la iglesia católica en el Véneto desde comienzos del XIX a mediados del siglo	299
RAMÓN MARURI VILLANUEVA.- Contextos políticos y discurso eclesiástico (La Diócesis de Santander a través de las visitas <i>ad limina</i> , siglos XVIII-XIX	319

ISBN: 978-84-8448-981-8



9 788484 489818



Aix*Marseille
université
Initiative d'excellence

TELEMMe
Temps,
Espaces,
Langages,
Europe Méridionale,
Méditerranée
UMR 7303



EDICIONES
Universidad
de
Valladolid

