

r ayer

Nación y catolicismo en el siglo XIX

Durante mucho tiempo nación y religión han sido analizadas como dos realidades incompatibles cuando no antagónicas. Frente a estas visiones dicotómicas, en los últimos años la historiografía ha mostrado la diversidad de formas en las que ambos elementos se conjugaron. Este dossier aborda las diferentes formulaciones y declinaciones, los puntos de encuentro y las tensiones entre nación y catolicismo en Europa y América Latina en el siglo XIX.

132

Revista de Historia Contemporánea

2023 (4)

AYER

132/2023 (4)

ISSN: 1134-2277

**ASOCIACIÓN DE HISTORIA CONTEMPORÁNEA
MARCIAL PONS, EDICIONES DE HISTORIA, S. A.**

MADRID, 2023

EDITAN:

Asociación de Historia Contemporánea
www.ahistcon.org

Marcial Pons, Ediciones de Historia, S. A.
www.marcialpons.es

Consejo de Redacción

Directora

María Sierra (Universidad de Sevilla)

Secretaria

Pilar Salomón Chéliz (Universidad de Zaragoza)

Subdirectores

Francisco Acosta Ramírez (Universidad de Córdoba)
y Gloria Espigado Tocino (Universidad de Cádiz)

Miembros

Francisco Acosta Ramírez (Universidad de Córdoba), Inmaculada Blasco Herranz (Universidad de La Laguna), Cristina Borderías Mondéjar (Universitat de Barcelona), Gloria Espigado Tocino (Universidad de Cádiz), Stephen Jacobson (Universitat Pompeu Fabra), Alba Martínez Martínez (Universidad de Granada-Universidad de Leeds), Carme Molinero Ruiz (Universidad Autónoma de Barcelona), Rubén Pallol Trigueros (Universidad Complutense de Madrid), Pilar Salomón Chéliz (Universidad de Zaragoza), María Sierra (Universidad de Sevilla), Nuria Tabanera García (Universidad de Valencia)

Consejo Asesor

Sérgio Campos Matos (Universidade de Lisboa), Carlos Forcadell Álvarez (Universidad de Zaragoza), Silke Hensel (Universität zu Köln), Jo Labanyi (New York University), Mirta Ziada Lobato (Universidad de Buenos Aires), Xosé Manoel Núñez Seixas (Universidade de Santiago de Compostela), Juan Luis Pan-Montojo González (Universidad Autónoma de Madrid), Tomás Pérez Vejo (Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH, México), Ilaria Porciani (Università degli Studi di Bologna), Juan Pro Ruiz (Instituto de Historia, CSIC), Pamela Radcliff (University of California, San Diego), Pedro Ruiz Torres (Universitat de València), Renán Silva Olarte (Universidad del Valle, Cali), Ramón Villares Paz (Universidade de Santiago de Compostela), Mercedes Yusta Rodrigo (Université Paris 8-Vincennes-Saint Denis)

Ayer es el día precedente inmediato a *hoy* en palabras de Covarrubias. Nombra al pasado reciente y es el título que la *Asociación de Historia Contemporánea*, en coedición con *Marcial Pons, Ediciones de Historia*, ha dado a la serie de publicaciones que dedica al estudio de los acontecimientos y fenómenos más importantes del pasado próximo. La preocupación del hombre por determinar su posición sobre la superficie terrestre no se resolvió hasta que fue capaz de conocer la distancia que le separaba del meridiano 0. Fijar nuestra atención en el correr del tiempo requiere conocer la historia y en particular sus capítulos más recientes. Nuestra contribución a este empeño se materializa en esta revista.

La *Asociación de Historia Contemporánea*, para respetar la diversidad de opiniones de sus miembros, renuncia a mantener una determinada línea editorial y ofrece, en su lugar, el medio para que todas las escuelas, especialidades y metodologías tengan la oportunidad de hacer valer sus particulares puntos de vista.

Miguel Artola, 1991.

AYER está reconocida con el *sello de calidad* de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT) y recogida e indexada en Thomson-Reuters Web of Science (ISI: Arts and Humanities Citation Index, Current Contents/ Arts and Humanities, Social Sciences Citation Index, Journal Citation Reports/ Social Sciences Edition y Current Contents/Social and Behavioral Sciences), *Scopus*, *Historical Abstracts*, *ERIH PLUS*, *Periodical Index Online*, *Ulrichs*, *ISOC*, *DICE*, *RESH*, *IN-RECH*, *Dialnet*, *MIAR*, *CARHUS PLUS+* y *Latindex*



RECONOCIDO
por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)



Esta revista es miembro de ARCE

© Asociación de Historia Contemporánea
Marcial Pons, Ediciones de Historia, S. A.

ISSN impreso: 1134-2277

ISSN electrónico: 2255-5838

Déposito legal: M. 1.149-1991

Diseño de la cubierta: Manuel Estrada. Diseño Gráfico

Impreso en Madrid

2023

SUMARIO

DOSIER

NACIÓN Y CATOLICISMO EN EL SIGLO XIX

Francisco Javier Ramón Solans, *ed.*

| | |
|--|---------|
| <i>Presentación</i> , Francisco Javier Ramón Solans | 13-21 |
| <i>Individuo, nación y religión en el liberalismo español, 1808-1868</i> , Jesús Millán García-Varela y María Cruz Romeo Mateo | 23-47 |
| <i>Naciones católicas y papado romano: algunas reflexiones sobre los fundamentos de una moderna cultura nacionalista en el siglo XIX</i> , Ignacio Veca..... | 49-74 |
| «Un principio, un dogma, un sentimiento religioso»: la sacralización de los nacionalismos en la edad de las independencias americanas, Gregorio Alonso..... | 75-99 |
| <i>La nacionalización de la idea de cruzada: el caso italiano de 1848</i> , Daniele Menozzi | 101-122 |
| <i>Catolicismo, nacionalismo y políticas del pasado en la era de las conmemoraciones</i> , Francisco Javier Ramón Solans . | 123-147 |
| <i>Región y religión: el cultivo de la cultura en el País Vasco y Flandes (1870-1914)</i> , Barbara van der Leeuw | 149-173 |

ESTUDIOS

| | |
|---|---------|
| <i>Armar la insurrección. La trama suiza del separatismo catalán en la revolución de octubre de 1934</i> , Joan Esculies Serrat..... | 177-200 |
| <i>La invención del consorte real. La figura de Francisco de Asís de Borbón en el contexto de la Europa liberal</i> , David San Narciso | 201-226 |

Sumario

| | |
|---|---------|
| <i>Amadeo I. Imaginario monárquico y (re)masculinización del trono español</i> , Alicia Mira Abad | 227-254 |
| <i>Alfonso XIII, ese hombre: masculinidad, nación e imperio</i> , Margarita Barral Martínez y Alfonso Iglesias Amorín. | 255-281 |
| <i>Dominador Gómez (1866-1930): un nacionalista demasiado radical e hispanizado para presidir la Asamblea Filipina</i> , Álvaro Jimena..... | 283-306 |

DEBATE

| | |
|---|---------|
| <i>Cultura histórica, historia pública, profesión y compromiso de los historiadores</i> , Ramón Villares, Teresa María Ortega y Toni Morant | 309-335 |
|---|---------|

CONTENTS

DOSSIER

NATION AND CATHOLICISM IN THE XIXth CENTURY

Francisco Javier Ramón Solans, *ed.*

| | |
|--|---------|
| <i>Presentation</i> , Francisco Javier Ramón Solans | 13-21 |
| <i>Individual, Nation and Religion in Spanish liberalism, 1808-1868</i> , Jesús Millán García-Varela and María Cruz Romeo Mateo | 23-47 |
| <i>Catholic Nations and Roman Papacy: Reflexions on the Foundations of a Modern Nationalist Culture in the Nineteenth Century</i> , Ignacio Veca..... | 49-74 |
| « <i>A Principle, A Dogma, a Religious Feeling</i> »: <i>The Sacralization of Nationalisms in the Age of the American Independences</i> , Gregorio Alonso..... | 75-99 |
| <i>The Nationalization of the Idea of Crusade: The Case of Italy in 1848</i> , Daniele Menozzi | 101-122 |
| <i>Catholicism, Nationalism and Politics of the Past in the Era of Commemorations</i> , Francisco Javier Ramón Solans | 123-147 |
| <i>Region and Religion: The Cultivation of Culture in the Basque Country and Flanders (1870-1914)</i> , Barbara van der Leeuw | 149-173 |

STUDIES

| | |
|---|---------|
| <i>Arming the Insurrection: Catalan Separatism's Swiss Plot in the October Revolution of 1934</i> , Joan Esculies Serrat... | 177-200 |
|---|---------|

Contents

The Invention of the Royal Consort: The Figure of Francisco de Asís de Borbón in Liberal Europe, David San Narciso 201-226

Amadeo I: Imaginary Monarchy and the (Re-) Masculinization of the Spanish Throne, Alicia Mira Abad..... 227-254

Alfonso XIII- that Man: Masculinity, Nation and Empire, Margarita Barral Martínez and Alfonso Iglesias Amorín 255-281

Dominador Gómez (1866-1930): A Nationalist Too Radical and Hispanized to Become the Speaker of the Philippine Assembly, Álvaro Jimena..... 283-306

DEBATE

Historical Culture, Public History, The Profession and The Historian's Commitment, Ramón Villares, Teresa María Ortega and Toni Morant 309-335

DOSIER

NACIÓN Y CATOLICISMO
EN EL SIGLO XIX

Presentación

Francisco Javier Ramón Solans

Universidad de Zaragoza
fjramon@unizar.es

El siglo XIX ha sido representado durante mucho tiempo bajo un solo prisma, aquel de las revoluciones, el progreso y la secularización. Todo aquello que no encajaba dentro de la explicación de una victoria arrolladora de la modernidad política liberal quedaba en los márgenes, como una rémora de un pasado que se resistía a dejar de existir o, en el mejor de los casos, como un elemento excepcional, la constatación de una paradoja que no distorsionaba en nada el curso conocido de la historia. Sin embargo, en las últimas décadas, la historiografía ha cuestionado este paradigma para mostrar una realidad mucho más compleja, aquella de una modernidad desencantada, marcada por numerosas persistencias, readaptaciones y reinventiones¹.

En esta línea de renovación historiográfica, la religión se ha revelado como un terreno particularmente fértil, ya que su estudio se había visto especialmente distorsionado por las representaciones forjadas durante los enfrentamientos políticos de finales del siglo XIX. De hecho, buena parte de los útiles heurísticos emplea-

¹ Véanse, entre otros, los recientes balances de Emmanuel FUREIX y François JARRIGE: *La modernité désenchantée. Relire l'histoire du XIXe siècle français*, París, La Découverte, 2015, y Pedro RÚJULA y Javier RAMÓN SOLANS (eds.): *El Desafío de la Revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, Granada, Comares, 2017.

dos para estudiar la religión habían sido fraguados durante aquella centuria. El historiador Ian Hunter ha demostrado que la idea de secularización se forjó al mismo tiempo como «concepto moderno de combate» con el que deslegitimar el monopolio religioso. Las teorías de los grandes pensadores sociales —desde Auguste Comte hasta Émile Durkheim, pasando por Max Weber o Ernst Troeltsch— se contagiaron del enfrentamiento público en torno al papel de la religión en la esfera pública y asumieron como punto de partida incuestionable de sus estudios la tesis del declive de las religiones en época contemporánea².

En este sentido, las conocidas como guerras culturales que se libraron entre clericales y anticlericales a finales del siglo XIX y principios del XX contribuyeron decisivamente a configurar nuestra propia visión de la religión en la época contemporánea³. A la luz de las disputas y visiones políticas del *fin-du-siècle* se reinterpreto el papel de la religión en toda la centuria. En este sentido, el historiador norteamericano Dale van Kley se quejaba de los efectos que habían tenido estas disputas en el estudio de la religión en la era de las revoluciones, ya que tanto aquellos liberales de izquierdas que se reclamaban herederos de 1789 como la derecha católica coincidieron a la hora de eximir a la religión de cualquier posible papel en el origen de la Revolución francesa⁴.

Nación y religión

En las ciencias sociales ha pervivido durante mucho tiempo la imagen de que nación y religión eran dos conceptos incompatibles cuanto no antinómicos. Este antagonismo se basaba en la atribu-

² Ian HUNTER: «Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept», *Modern Intellectual History*, 12 (2015), pp. 1-32. La propia idea actual de religión es un producto de las dinámicas decimonónicas, véase Tomoko MASUZAWA: *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.

³ Para las guerras culturales, véase el clásico Christopher CLARK y Wolfram KAISER (eds.): *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁴ Dale VAN KLEY: *Los orígenes religiosos de la Revolución francesa. De Calvino a la constitución civil (1560-1791)*, Madrid, Encuentro, 2002, p. 24.

ción a la religión de dos rasgos que le impedían contribuir al desarrollo de identidades nacionales: universalidad y antimodernidad. En lo que respecta al primero se entendía que la lealtad a una autoridad religiosa supranacional planteaba un claro límite al desarrollo de una identidad nacional de carácter confesional⁵. Esta percepción vendría reforzada por las críticas que algunos líderes religiosos vertieron contra el nacionalismo. Con frecuencia se suele aludir al *Syllabus Errorum* (1864) en el que el papa Pío IX condenaba los juramentos religiosos rotos por «amor a la patria». Sin embargo, en este tipo de textos, lo que se censuraba no era el nacionalismo religioso, sino la supeditación de los intereses eclesiales a los estatales y/o la intromisión gubernamental en asuntos que se consideraban espirituales.

En primer lugar, conviene recordar que esta tensión entre una vocación universal y una articulación nacional no es patrimonio del espacio religioso y que también atraviesa otros movimientos sociales y políticos. Entre otros ejemplos se podrían mencionar las contradicciones manifiestas entre una declaración de derechos universales y su restricción en una definición de una ciudadanía que los disfruta o el caso de la ruptura del internacionalismo del movimiento obrero durante la Primera Guerra Mundial. Además, esta vocación transnacional, como está demostrando la historiografía reciente, lejos de ser un obstáculo para los procesos de nacionalización puede suponer un aliciente al proporcionar no solo modelos y referentes, sino también al reforzar la identidad nacional, alimentando ensoñaciones imperiales o proyectos de hegemonía política, militar o cultural⁶.

La vocación universal no supuso ningún obstáculo para la nacionalización de las diversas iglesias protestantes y la Iglesia católica. Estas iglesias no solo se adaptaron y acomodaron a las nuevas estructuras nacionales, sino que contribuyeron al desarrollo de identidades nacionales confesionales. Lejos del modelo de la sepa-

⁵ Véase, por ejemplo, José ÁLVAREZ JUNCO: «El conservadurismo español: entre religión y nación», en Luis CASTELLS (ed.): *Del territorio a la nación Identidades territoriales y construcción nacional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 39-64.

⁶ Gustavo ALARES y Javier MORENO LUZÓN: «Conmemoraciones e identidades (trans)nacionales, entre España y América Latina», dossier en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 50(2) (2020).

ración entre Iglesia y Estado, en el siglo XIX la mayor parte de las naciones europeas adoptaron soluciones confesionales y las Iglesias adoptaron un claro perfil nacional y/o estatal, como sería el caso de la Iglesia anglicana en Inglaterra o las diversas iglesias luteranas en Dinamarca, Finlandia, Islandia, Noruega y Suecia.

Con frecuencia, la Iglesia católica ha sido descrita como el ejemplo paradigmático de incompatibilidad entre nación y religión, dada la centralidad que tiene Roma y el papa para los creyentes de todo el mundo. Sin embargo, esto implica no comprender del todo las dinámicas de una institución que en muchos sentidos puede considerarse única en la historia, ya que es a la vez una confesión religiosa y un Estado con representación diplomática en todo el mundo; una confesión capaz de conjugar una fuerte vocación universal con una extraordinaria capacidad de adaptación e inserción en lo local.

Además, las mencionadas objeciones con respecto a la fidelidad al papa no tienen en cuenta que las relaciones entre la Santa Sede y el resto del mundo se vieron profundamente modificadas a lo largo del siglo XIX. Al comenzar la centuria, para los católicos la figura del papa resultaba mucho más lejana, tanto física como simbólicamente, que la del rey. Durante el siglo XVIII las monarquías habían reforzado y consolidado sus prerrogativas sobre la Iglesia católica, atribuyéndose derechos en la designación de la jerarquía religiosa, siendo capaces de restringir el contenido y la circulación de documentos papales, limitando el desarrollo de órdenes religiosas e incluso interviniendo en la reforma de sus asuntos materiales y espirituales. En la era de las revoluciones, estas estructuras eclesiales estatales, así como las cosmovisiones que las legitimaban favorecieron la transición de soberanía de una monarquía católica a una nación católica⁷. Este cambio permitió en algunos países de raíz católica como el reino de las Dos Sicilias, España o las repúblicas hispanoamericanas una temprana nacionalización de la Iglesia católica, así como el desarrollo de marcos constitucionales que reafirmaban la confesionalidad de la nación y la intolerancia religiosa⁸.

⁷ José María PORTILLO VALDÉS: «De la monarquía católica a la nación de los católicos», *Historia y Política*, 17 (2007), pp. 17-35.

⁸ Maurizio ISABELLA: «Citizens or Faithful? Religion and the Liberal Revolutions of the 1820s in Southern Europe», *Modern Intellectual History*, 12 (2015),

Al igual que otras confesiones, el catolicismo experimentó durante el siglo XIX un proceso de globalización, homogeneización, jerarquización y centralización de las estructuras eclesiales en torno al papa⁹. Sin embargo, la consolidación de esta fidelidad transnacional tampoco fue un obstáculo para el desarrollo de un nacionalismo religioso como prueban varios artículos de este dossier. De hecho, en el caso de la Península itálica en 1848, la figura del papa se convirtió durante un breve lapso de tiempo en la bandera de la lucha nacionalista italiana.

Un segundo conjunto de objeciones se fundaría en la idea de que la nación constituye un elemento fundacional de la modernidad política mientras que la religión es un resto atávico del pasado, incompatible con las nuevas identidades políticas. Dentro de las narrativas de la modernización, la nación desempeñaba un papel clave, ya que o bien contribuía a la secularización, o bien ocupaba el espacio dejado por el declive de las religiones¹⁰.

En los últimos años, las ciencias sociales, primero, y la historiografía, después, cuestionaron esta visión dicotómica proponiendo la existencia de nacionalismos religiosos¹¹. Para estos estudios fueron decisivas las revisiones del paradigma de la secularización como consecuencia del espectacular desarrollo de movimientos político-religiosos en la década de 1980¹². Las ciencias sociales constataron

pp. 555-578, y Gregorio ALONSO: «A Transatlantic Loyalty in the Age of Independence: Catholicism and Nation Building in Spain and Latin America», en Paul GARNER y Angel SMITH (eds.): *Nationalism and Transnationalism in Spain and Latin America, 1808-1923*, Cardiff, University of Wales Press, 2017, pp. 45-67.

⁹ Una visión general en Christopher A. BAYLY: *El nacimiento del mundo moderno, 1780-1914*, Madrid, Siglo XXI, 2010.

¹⁰ Alain DIECKHOFF : «Nationalisme», en Régina AZRIA y Danièle HERVIEU-LEGER (eds.): *Dictionnaire des faits religieux*, París, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 787-793; Rogers BRUBAKER: «Religion and nationalism: four approaches», *Nations and Nationalism*, 18(1) (2012), pp. 2-20, y Jonathan EASTWOOD: «Religious Nationalism», en Mark JUERGENSMEYERS y Wade Clark ROOF (eds.): *Encyclopedia of Global Religion*, vol. 2, Londres, Sage, 2012, pp. 1082-1089.

¹¹ Un balance en Javier RAMÓN SOLANS: «Patronas de la nación. Devociones marianas y nacionalismo en la España Contemporánea», en Xavier ANDREU MIRALLES (ed.): *Vivir la nación. Nuevos debates sobre el nacionalismo español*, Granada, Comares, 2019, pp. 129-152, esp. pp. 129-130.

¹² Peter L. BERGER: «Le désécularisation du monde: un point de vue global», en Peter L. BERGER (dir.): *Le réenchantement du monde*, París, Bayard, 2001, pp. 13-36.

que el mundo seguía siendo religioso y que la modernidad había generado también modernos y potentes movimientos de contra-secularización capaces de inspirar identidades nacionalistas.

De hecho, el primer trabajo monográfico sobre el nacionalismo religioso, *The New Cold War?* (1993) se concentró precisamente en estos movimientos políticos de finales de la Guerra Fría. Su autor, el sociólogo americano Mark Juergensmeyer, los interpretaba como una reacción al desarrollo de nacionalismos seculares en diversas partes del mundo¹³. Pronto este enfoque fue ampliado tanto cronológicamente como metodológicamente, incluyendo el estudio de discursos, símbolos y prácticas religiosas que servían para articular estas identidades nacionales¹⁴.

Asimismo, esta reevaluación del papel de la religión coincidió con las críticas al paradigma modernista que hacía del nacionalismo el producto exclusivo de los procesos asociados a la modernidad. Frente a estas visiones, las corrientes etno-simbólica o perennialista subrayaron la importancia de ciertos elementos pre-modernos en la configuración de modernas identidades nacionales. Dentro de esta línea, la religión desempeñó un papel central, ya que no solo ofreció un fértil sustrato cultural (discursos, símbolos, mitos y prácticas) sobre el que articular y movilizar identidades nacionales, sino que también contribuyó decisivamente a la homogeneización cultural de la nación¹⁵.

El desarrollo historiográfico de los estudios sobre el nacionalismo religioso fue algo más tardío. Las excepciones la constituyen aquellos trabajos dedicados a movimientos nacionalistas entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX como el nacio-

¹³ Mark JUERGENSMEYER: *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley, The University of California Press, 1993.

¹⁴ Peter VAN DER VEER: *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley, University of California Press, 1994, y Peter VAN DER VEER y Harmut LEHMANN (ed.): *Nation and religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

¹⁵ Véase el pionero trabajo de Anthony D. SMITH: *The Ethnic Origin of Nations* (1986), Oxford, Wiley-Blackwell, 1991, así como íd.: *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2008. Una visión más radical que llegaba a hablar del origen medieval de la nación, Adrian HASTINGS: *La construcción de las nacionalidades*, Madrid, Cambridge University Press, 2000. Tanto para el balance de estas corrientes, como para la idea de homogeneidad cultural religiosa, véase Roger BRUBAKER: «Religion and nationalism...», pp. 2-20.

nalcatolicismo en España¹⁶. Por ello, resultaron fundamentales los dos volúmenes colectivos coordinados por Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche, ya que ofrecían por primera vez una visión de conjunto del papel que desempeñaron las religiones en la articulación y consolidación de diversos proyectos nacionalizados en Alemania y Europa. Tanto las autoridades políticas como religiosas entendieron desde muy pronto los enormes beneficios, así como las extraordinarias complicaciones y contradicciones, que se derivaban de asociar las Iglesias con el desarrollo de identidades nacionales¹⁷.

En esta línea, el presente dossier plantea la necesidad de realizar un balance sobre las relaciones entre nacionalismo y religión en el siglo XIX, explorando las aparentes contradicciones que existen entre catolicismo universal y su declinación nacionalista, entre liberalismo y nacionalismo confesional, independencias e intolerancia religiosa o entre revolución liberal y cruzada nacionalista. Con ello, este monográfico pretende superar esta interpretación paradójica y mostrar una realidad mucho más compleja, aquella de las diversas y fecundas relaciones entre nacionalismo y religión en el siglo XIX.

¹⁶ Alfonso ÁLVAREZ BOLADO: *El experimento del nacional-catolicismo (1936-1975)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1976, y Alfonso BOTTI: *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza Editorial, 1992. Un balance en Joseba LOUZAO VILLAR: «Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica», *Ayer*, 90 (2013), pp. 65-89. Un caso similar que ha recibido atención recientemente ha sido el *Polak-Catolik* en Polonia, véase un balance en Geneviève ZUBRZYCKI: *The crosses of Auschwitz: nationalism and religion in post-communist Poland*, Chicago, University of Chicago Press, 2006. En el contexto de la Europa de entreguerras vemos el desarrollo de movimientos ultranacionalistas fascistas de corte religioso, Roger GRIFFIN: «The “Holy Storm”: “Clerical Fascism” through the Lens of Modernism», *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8(2) (2007), pp. 213-227.

¹⁷ Heinz-Gerhard HAUPT y Dieter LANGEWIESCHE (eds.): *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt, Campus 2001; e *id.* (eds.): *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010. Dos recientes balances sobre esta línea de estudio en España, en Joseba LOUZAO VILLAR y José Ramón RODRÍGUEZ LAGO: «Religión y nacionalización. Una aproximación desde la historia española», en Félix LUENGO TEIXIDOR y Fernando MOLINA APARICIO (eds.), *Los caminos de la nación*, Granada, Comares, 2017, pp. 53-76, y en el dossier coordinado por Gregorio ALONSO: «Benditas banderas: nacionalismo y catolicismo en la modernidad hispanoamericana», en *Rúbrica contemporánea*, 9(17) (2020).

Para abordar estas cuestiones, los tres primeros artículos nos ofrecen tres panorámicas sobre las relaciones entre nación y religión en España (María Cruz Romeo y Jesús Millán), Europa (Ignazio Veca) y las repúblicas hispanoamericanas (Gregorio Alonso). En el primer artículo se propone una revisión de las conexiones entre nación, religión y ciudadanía a lo largo del siglo XIX, desde el surgimiento de un modelo confesional e intransigente de raíz contractualista en el que la nación se reconocía como católica y, por tanto, con capacidad para reformar a la Iglesia, hasta la crisis de este modelo y la reformulación de la nación católica en clave de estabilización social y orden.

La segunda contribución de Ignazio Veca nos acerca al surgimiento de la idea de nación católica en el marco del catolicismo postrevolucionario, así como a su dificultosa acomodación al magisterio pontificio. Se centra especialmente en la movilización de esta idea por el neogüelfismo italiano, que pretendía no solo construir una Italia en torno al papa, sino también transformar al soberano pontífice en árbitro de la paz y libertador de los pueblos y naciones oprimidas. Por su parte, el texto de Gregorio Alonso nos ofrece una completa y compleja revisión de las independencias hispanoamericanas para subrayar la importancia que tuvo el catolicismo y la intolerancia religiosa en el nacimiento y configuración de estas nuevas naciones católicas. Para ello se evidencian las continuidades y rupturas con respecto al mundo colonial y se destacan los lenguajes, símbolos e instituciones católicas que fueron utilizados durante las guerras de independencia con el fin de sacralizar las nuevas naciones católicas.

Tras estas visiones panorámicas, los tres siguientes artículos del dossier ofrecen nuevas perspectivas sobre tres aspectos hasta ahora insuficientemente explorados: la idea de cruzada, las políticas del pasado y el regionalismo. Daniele Menozzi nos ofrece un minucioso análisis sobre cómo los nacionalistas italianos utilizaron el discurso de cruzada para apoyar la insurrección milanesa contra el Imperio austrohúngaro en marzo de 1848. Durante este primer momento, el papa mantuvo una actitud ambivalente que favoreció la legitimación de la expedición militar en dichos términos.

A continuación, se explora la relación entre nacionalismo, políticas del pasado y catolicismo a través del estudio de conmemoraciones, contra-conmemoraciones y monumentos impulsados por secto-

res católicos durante las guerras culturales europeas (Javier Ramón Solans). Finalmente, el último texto analiza cómo se conjugan identidades religiosas, regionalistas y nacionalistas en País Vasco y Flandes a través del papel de los sacerdotes como «santos culturales» (Barbara van der Leeuw).

Con ello, este dossier ofrece una completa y actualizada síntesis interpretativa del desarrollo de nacionalismos religiosos en España, Europa y América, a la vez que ofrece nueva luz sobre la utilización en clave nacionalista del discurso de cruzada y la relación entre religión, políticas del pasado y regionalismo. Por último, más allá del estudio del siglo XIX, este número monográfico supone una contribución al estudio del complejo y plural engarce entre religión y el surgimiento de identidades nacionales que nos permita superar visiones dicotómicas y entender la pluralidad de proyectos nacionalistas que se articularon desde los albores de la contemporaneidad.

*Individuo, nación y religión en el liberalismo español, 1808-1868**

Jesús Millán García-Varela

Universitat de València
Jesus.Millan@uv.es

María Cruz Romeo Mateo

Universitat de València
M.Cruz.Romeo@uv.es

Resumen: Los autores abordan un problema clave de la hipótesis del «débil» Estado liberal en España: la supuesta subordinación de la nación a la identidad católica prepolítica. El artículo argumenta que la intolerancia religiosa debe entenderse en el marco del liberalismo histórico. De hecho, permitió que el Estado regulase el alcance del confesionalismo y la autoridad social de la Iglesia. Los autores rechazan la supuesta continuidad entre el antiguo régimen y el auge neocatólico. Al contrario, la unidad religiosa, frente a la libertad individual de cultos, fue reivindicada por círculos liberales, preocupados por la estabilidad de la política y el orden social.

Palabras clave: liberalismo, Estado nacional en España, derechos humanos, libertad de cultos, España del siglo XIX.

Abstract: The authors address one of the key issues present within the theory of the «weak» Spanish liberal state. This is the idea that the nation was subordinated to a Catholic pre-political identity. This article argues that religious intolerance should be understood within the framework of historical liberalism, which enabled the state to regulate the scope of confessionalism and the social authority of the Church. The authors reject the supposed continuity from Old Regime to the rise of neo-Catholicism. On the contrary, liberals proclaimed religious unity—as opposed to freedom of religion—in order to ensure political stability and social order.

Keywords: liberalism; Spanish nation state, human rights, freedom of religion, nineteenth-century Spain.

* El trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación PGC2018-100017-B-I00.

Manuel Martí Martínez, *in memoriam*.

El debate sobre la construcción de la nación y sus relaciones con el Estado es el gran problema de la agenda actual de la historiografía española. Eso otorga a los vínculos entre nación y religión una importancia fundamental. Son una variable destacada en las explicaciones dominantes sobre la trayectoria de la España contemporánea. Hace aproximadamente un siglo, esos postulados iniciaron su desarrollo en la historiografía. En contra de las visiones vigentes, aún en la segunda mitad del Ochocientos, las nuevas perspectivas dieron por frustrada la construcción del Estado nacional tras el fin del antiguo régimen.

En el origen de ese decisivo giro interpretativo pesaba el agotamiento del liberalismo no democrático de la Restauración, dominado por el *Desastre* de 1898 y la aparición de nacionalismos periféricos. La política y la cultura requerían entonces un marco histórico que explicara el descrédito de la trayectoria heredada y de sus protagonistas y que fundamentara un «nuevo comienzo», para cualquiera de las direcciones en que este debiera desarrollarse. De la diversidad de ese ambiente dan idea figuras tan distintas como Enric Prat de la Riba, Antonio Flores de Lemus, Fernando de los Ríos y José Antonio Primo de Rivera.

La hegemonía del discurso del *fracaso* en la historiografía académica se alcanzó a fines del Franquismo. Entonces, la difusión de las teorías sociales de tipo estructural enlazó con las exigencias interpretativas de tipo político y cultural, aún más urgentes tras la derrota de la democracia republicana y el triunfo de la dictadura. La difusión de teorías estructurales de la evolución social, con un característico sentido lineal, aumentó la receptibilidad de unas explicaciones macrosociales, aparentemente contundentes. Esto sucedió, incluso, cuando sus autores advertían de sus muchos «saltos en el vacío», con respecto a una investigación empírica apenas iniciada. La fuerza de las motivaciones y nociones intelectuales hizo que hipótesis verosímiles se presentaran como históricamente comprobadas. Jaume Vicens, Antonio Tuñón de Lara o Josep Fontana divulgaron, como fundamento de la España contemporánea, la idea de la «metamorfosis» del antiguo régimen

de la España imperial¹. El surgimiento del Estado liberal habría respetado la supervivencia de los poderes hegemónicos del pasado. Siguiendo una linealidad retrospectiva, se atribuían a ese origen toda una serie de insuficiencias desde comienzos del siglo XX, cuando la trayectoria española se consideraba desviada con respecto a los modelos normativos.

La nueva invención del pasado se estableció, pese a su precariedad empírica, al amparo de su polivalencia política y cultural. Las investigaciones de las últimas cuatro décadas han mostrado las incongruencias de este esquema. Así ha sucedido en el terreno de la evolución económica y del cambio social desde los últimos tiempos del absolutismo. Sin embargo, la disociación de los campos especializados de la historiografía ha contribuido a que la inercia del enfoque lineal del *fracaso* recupere su credibilidad, especialmente en la historia política y de las identidades nacionales. Esto se traduce en la existencia de presupuestos latentes. Es frecuente suponer que el abandono de la «comunidad», cohesionada por factores «tradicionales», preludió el individualismo bajo un orden liberal. La Francia de la Tercera República, tomada como modelo expreso o tácito, habría culminado las bases sentadas por la Revolución francesa. Así, la separación de la Iglesia y el Estado habría preparado la cohesión nacional, capaz de superar la lucha de clases y la prueba de fuego de la Gran Guerra.

Aplicando retrospectivamente esa lógica lineal, España significaría el caso contrario. El nacionalcatolicismo franquista hundiría sus raíces en la forma como se impuso el liberalismo español, que surgió con una intolerancia confesional que hoy resulta paradójica. La divulgación del franquismo como fruto de la trayectoria anterior enfatiza el aspecto religioso. «El conservadurismo español», ha resumido periódicamente Juan Luis Cebrián, «se basa fundamentalmente en la defensa de la nación católica y su adscripción al liberalismo ha sido más bien coyuntural»². Es fácil, por tanto, presentar todo con-

¹ Jaume VICENS: *Manual de historia económica de España*, 9.^a ed., Barcelona, Vicens Vives, 1972, pp. 228 y 568-570; Manuel TUÑÓN DE LARA: *Estudios sobre el siglo XIX español*, 8.^a ed., Madrid, Siglo XXI, 1984, pp. 48-62 y 156-158; Josep FONTANA: *La época del liberalismo*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 102, e id.: *Cambio económico y actitudes políticas en la España del siglo XIX*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 161.

² Juan L. CEBRIÁN: «Cambio de piel», *El País-Babelia*, 22 de febrero de 2020, p. 15.

fesionalismo como residuo de otro tiempo, que ha lastrado la labor propia del Estado. Esta idea era básica en la tesis de la «débil nacionalización», hace un cuarto de siglo. Se enfatiza en alguna síntesis actual sobre la España contemporánea: el Estado-nación dependió siempre de la Iglesia, configurando una excepción en Europa, frente a la separación de lo civil y lo religioso que, según se afirma, habría dominado en Gran Bretaña, Francia o Bélgica³. El subdesarrollo de la autonomía individual y de la sociedad civil derivarían del predominio de lo confesional y de un Estado débil.

Una parte destacada de la investigación sobre los inicios del Estado liberal español ha aportado importantes argumentos en esta línea. José María Portillo, Marta Lorente o Carlos Garriga han subrayado el carácter colectivo de la titularidad de la soberanía nacional establecida por las Cortes de Cádiz⁴. La nación soberana se definía como intolerantemente católica, de modo que los españoles lo eran en la medida en que compartían esa condición. Además, se ha argumentado, la soberanía en 1810-1812 se estableció sobre un conjunto civil apenas definido anteriormente como entidad política. Su caracterización secular como *Monarquía católica* habría anulado toda alternativa. Así pues, la soberanía de la *nación española atlántica* surgiría como readaptación, en el estricto terreno político, de ese vínculo constitutivo de carácter confesional. De hecho, lejos de imponer la esperable isonomía, la soberanía de la nación católica mantuvo el fuero eclesiástico. La soberanía proclamada habría renunciado a transformar los distintos ámbitos sociales, que permanecerían bajo esferas administrativas separadas. El resultado sería un aparente Estado-nación, limitado ante los poderes eclesiásticos heredados del pasado⁵.

³ Borja DE RIQUER: «La débil nacionalización española del siglo XIX», *Historia Social*, 20 (1994), pp. 97-114, y Josep M. COLOMER: *España: la historia de una frustración*, Barcelona, Anagrama, 2018, pp. 89-93.

⁴ José María PORTILLO: *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, y Carlos GARRIGA y Marta LORENTE: *Cádiz, 1812. La Constitución jurisdiccional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Contemporáneos, 2007.

⁵ José María PORTILLO: «El poder constituyente en el primer constitucionalismo hispano», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas | Anuario de Historia de América Latina*, 55 (2018), pp. 1-26, e íd.: *Una historia atlántica de los orígenes de la nación y el Estado. España y las Españas en el siglo XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 2022. La ausencia de un poder constituyente pleno y la confesionalidad excluyente como carencias que impiden hablar de Estado de Derecho similar al norteamer-

Discutir estos planteamientos exige resituar algunos argumentos dentro de la evolución que nos presentan las investigaciones, que insisten en abandonar las trayectorias lineales, las alternativas dicotómicas y muchos indicadores supuestamente «neutros». Resulta insuficiente analizar aspectos jurídicos e institucionales, sin considerar las prácticas y sus implicaciones en escenarios que no podemos catalogar de antemano, sino que es preciso conocer. En contraste con los esquemas de la sociología clásica, la historiografía sobre el desarrollo de la sociedad civil en los Estados nacionales y sobre el arraigo de los derechos humanos destaca el peso de las estrategias de los agentes históricos en su contexto y mediante mecanismos locales de apropiación y modificación de los planteamientos jurídicos⁶.

Para ello nuestra discusión se centrará en dos aspectos. Por una parte, el significado del poder soberano, surgido del proceso constituyente, tanto en su capacidad para reformular en el terreno social y cultural a la nación —sujeto de la soberanía—, como con respecto a la dinámica predominante en los Estados europeos. Por otra —de acuerdo con una visión no teleológica—, la ruptura del *confesionalismo intransigente de la nación liberal* y las nuevas implicaciones del poder soberano, introducidas por el liberalismo de 1868.

El poder de la nación católica

El Estado-nación en España, de modo característico, surgió en la coyuntura suscitada a partir de la Revolución francesa. La metrópoli del viejo imperio español se integró en la primera oleada de

cano de 1787 y al francés de 1791, en Cayetano NÚÑEZ RIVERO: «El tratamiento religioso en la Constitución de Cádiz», *Revista de Derecho Político*, 82 (2011), pp. 351-390. Sobre el artículo 12 véanse Ana Isabel GONZÁLEZ MANSO: «Tolerancia religiosa y modelo de Iglesia en España en la primera mitad del siglo XIX», *Historia Constitucional*, 15 (2014), pp. 113-154, y Juan Pablo DOMÍNGUEZ: «Intolerancia religiosa en las Cortes de Cádiz», *Hispania*, 255 (2017), pp. 155-183.

⁶ Nancy BERMEO y Philip NORD (eds.): *Civil society before democracy. Lessons from nineteenth-century Europe*, Oxford, Rowman and Littlefield, 2000; Andreas FAHRMEIR: *Citizenship. The rise and fall of a modern concept*, New Haven, Yale University, 2007; Philipp KANDLER: «Neue Trends in der neuen Menschenrechtsgeschichte», *Geschichte und Gesellschaft*, 45 (2019), pp. 297-319, y Lynn HUNT: *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009.

Estados nacionales, sin experimentar el tipo de trayectoria que vivieron los grandes imperios desaparecidos tras la Primera Guerra Mundial un siglo después. Fue una transformación importante también por sus bases políticas. A inicios del Ochocientos en España arraigó una vía constituyente, basada en la idea de soberanía nacional, que contrasta con la fórmula de «Carta otorgada» y «Monarquía constitucional» que se asentó en la mayoría de los Estados europeos desde 1830. En esa década, en cambio, el modelo fracasó definitivamente en España⁷.

Esa peculiaridad ha sido trascendental en la España contemporánea. Tras la experiencia jacobina en Francia, reconstruir el poder político mediante la novedosa soberanía nacional no resultó ser, en ningún país, un proyecto capaz de atraer consensos. Que esta vía se impusiera y dejara su huella en la cultura política española se explica, en parte, por el vacío del poder real en 1808. Pero también se relaciona con las tradiciones políticas anteriores, que —como reconoció tarde Napoleón— no hacían del *reino* un conjunto sin entidad frente a la dinastía y la Iglesia. Precisamente porque no era una instancia inane, la respuesta de la población en 1808 —el rechazo de las abdicaciones de Bayona y la guerra— no tuvo parangón en la Europa napoleónica⁸. El escenario excepcional de Cádiz suponía un nuevo poder nacional, legitimado —como se haría evidente en la legislación desde 1820— para remodelar las esferas heredadas del absolutismo. En la Europa sometida por Napoleón esto fue algo admirado, pero generalmente abandonado por sus riesgos.

La historiografía reconoce el arraigo en la España borbónica de las doctrinas que entendían el poder real como fruto de una *translatio imperii*, en la que el reino cedía su facultad de autogobernarse a una dinastía⁹. Que el reino no fuese soberano no implicaba que

⁷ Martin KIRSCH: *Monarch und Parlament im 19. Jahrhundert. Der monarchische Konstitutionalismus als europäischer Verfassungstyp-Frankreich im Vergleich*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, y Herfried MÜNKLER: *Imperios. La lógica del dominio del mundo desde la antigua Roma a Estados Unidos*, Madrid, Nola, 2020, pp. 113-115.

⁸ Dieter LANGEWIESCHE: «Imperio, nación, guerra popular. 1813 en la historia de Europa», *Alcores*, 21 (2017), pp. 235-257, aunque extiende a España el reducido significado de la nación.

⁹ José María PORTILLO: «Una vez se muere y no más». Quintana y la memoria liberal de la crisis de la monarquía», en Fernando DURÁN *et al.* (eds.): *La patria*

careciese de entidad política, ni que esta no pudiera adquirir una dinámica innovadora. Las fórmulas que enfatizaban el poder real y anulaban el peso del reino o la nación se aplicaron tardíamente y con resultados poco brillantes. Esto fue lo que sucedió bajo Carlos IV y Godoy, cuando se recurrió a elementos técnicos de la Ilustración —burócratas o militares, por ejemplo— en apoyo de una estrategia dinástica, que proscibía la opinión pública y la idea de *nación*¹⁰. Es revelador que, frente a esa arriesgada anulación de la entidad política del reino, la cultura contractualista se revitalizara en diversas direcciones.

Elementos «tradicionales» podían confluír con nociones políticas en auge. En ese sentido actuaba la tradición cultural de los jesuitas, que reforzaba la legitimidad de la razón natural. Esa corriente del pensamiento católico podía confluír con los razonamientos laicos del contrato social. Lo mismo sucedía con las transformaciones socioculturales de la oficialidad militar, cuya lealtad primordial se dirigía a la *patria* y se proyectaba sobre los problemas sociales¹¹. Al repasar el orden político europeo en puertas de la Revolución francesa, Antoni de Capmany pudo afirmar que, en la Monarquía española, en contraste con Francia, el reino tenía representación permanente, a través de la Sala de Millones, a la vez que no excluía un proceso constituyente¹².

Este marco nutrió orientaciones contrapuestas. En él se desarrollaron dos preocupaciones, que acabaron fundamentando el tipo

poética. Estudios sobre literatura y política en la obra de Manuel José Quintana, Madrid y Frankfurt am Main, Iberoamericana, 2009, p. 372; Regina GRAFFE: *Distant tyranny. Markets, power, and backwardness in Spain, 1650-1800*, Princeton, Princeton University, 2012, pp. 242-244, y Francisco SÁNCHEZ-BLANCO: *La Ilustración goyesca. La cultura en España durante el reinado de Carlos IV (1788-1808)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, p. 36.

¹⁰ Emilio LA PARRA: *Manuel Godoy. La aventura del poder*, Barcelona, Tusquets, 2002.

¹¹ Francisco SÁNCHEZ-BLANCO: *El absolutismo y las Luces en el reinado de Carlos III*, Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 66-69; id.: *La Ilustración...*, pp. 114-137, y Antonio CALVO: *Cuando manden los que obedecen. La clase política e intelectual de la España preliberal (1780-1808)*, Madrid, Marcial Pons, 2013.

¹² Antoni de CAPMANY: *Compendio cronológico-histórico de los soberanos de Europa*, vol. II, Madrid, M. Escribano, 1784, p. 232. La Sala de Millones era una comisión permanente de las ciudades con representación en Cortes, dentro del Consejo de Hacienda.

de ruptura con el antiguo régimen que se impuso en Cádiz. Una de ellas insistía en la insuficiente definición y eficacia del sistema político, al «carecer de constitución», como se repetía desde mediados del Setecientos. Sus implicaciones llevaban a rechazar las concepciones *patrimoniales* del reino, como si fuese *propiedad* de la dinastía y no *res publica*. Se suscitaba el rechazo, que resultaría premonitorio, a la posible enajenación de la Corona sin consultar al reino. Esa *especulación* actualizaba las tradiciones políticas de cara a la acción, ante la arriesgada deriva de la Corona en el área internacional. Así se puede deducir de la abundante literatura relacionada con la legitimidad de la insurrección popular y el papel de sus dirigentes ante la tiranía o una eventual nueva *pérdida de España*, tema reiterado desde 1770. Esta proyección se orientaba hacia el futuro dentro del contexto intelectual establecido, que preveía un momento crítico, cuando la refundación estaría legitimada para desbordar los límites vigentes. Flórez Estrada lo expresó, en 1810, con una fórmula híbrida entre lenguajes contractuales de distinto tipo: «La soberanía reside siempre en el pueblo, principalmente cuando no existe la persona en quien la haya cedido y el consentimiento unánime de una nación autoriza todas las funciones que quiera ejercer»¹³.

Una segunda prioridad otorgó un vigor decisivo a esos planteamientos antidespóticos. La conciencia del anquilosamiento demográfico y productivo de la metrópoli del imperio hispano reforzó decisivamente la teoría antipatrimonial. Según esta, el reino no podía ser una instancia pasiva, sometida a los fines dinásticos, ni podía mantenerse en su atraso. Había que eliminar manos muertas, instituciones religiosas y mayorazgos nobiliarios, se repitió con insistencia. Estos argumentos ampliaron su hegemonía intelectual en la segunda mitad del Setecientos. Esa urgencia por reestructurar la sociedad en el terreno socioeconómico y cultural disponía de una palanca importante en las teorías que afirmaban la entidad política del

¹³ Mario ONAINDÍA: *La construcción de la nación española. Republicanismo y nacionalismo en la Ilustración*, Barcelona, Ediciones B, 2002, pp. 280-300. La cita de Flórez Estrada, en Ricardo GARCÍA CÁRCCEL: *El sueño de la nación indomable*, Barcelona, Ariel, 2019, p. 232, y Joaquín VARELA (coord.): *Álvaro Flórez Estrada (1766-1853): política, economía, sociedad*, Oviedo, Junta General del Principado de Asturias, 2004. La trayectoria intelectual del decisivo núcleo salmantino, en Ricardo ROBLEDO: *La universidad española, de Ramón Salas a la Guerra Civil*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2014, pp. 35-239.

reino. El absolutismo, que durante décadas fue incapaz de abordar coherentemente esos problemas, fue el mismo que, con su lógica patrimonial, dejó al reino bajo la hegemonía francesa en las cesiones de Bayona de 1808. Como alternativa, el poder soberano *nacional* no podía excluir la capacidad para intervenir en los diversos ámbitos corporativos y jurisdiccionales del pasado.

Este no fue el único discurso que confluyó en 1808. Ya antes, una parte del patriotismo había desarrollado otra idea de la nación, identificándola con la historia y la legislación prescriptivas, intangibles para el poder. Esta perspectiva, ajena a la capacidad de intervención social de la nueva idea de soberanía, estaba reflejada por el ilustrado Gregori Mayans, para quien la ley era *precepto* y no requería el consentimiento del pueblo¹⁴.

Pero el patriotismo historicista, interesado en preservar ámbitos sociales en esa refundación nacional del poder político, no controló el proceso abierto en 1808, como muestran las disidencias de Jovellanos o el obispo de Orense o el alineamiento liberal, en aspectos constitucionales clave, de Capmany o Borrull. La excepcionalidad de la coyuntura coincidía con las previsiones abiertas por la teoría establecida de la *translatio imperii* y su confluencia con el nuevo contractualismo, inspirado por Rousseau y Sieyès. Bajo el gobierno de Godoy el manual de derecho natural del jesuita Giovanni Almicci, establecido en algunas universidades, debió favorecer que varias generaciones académicas vivieran esta transición. El tratado rechazaba la monarquía patrimonial y la enajenación del reino sin consentimiento de los súbditos, que quedarían legitimados para rebelarse. Si el bien común exigía cambios, afirmaba Almicci, debía determinarlos la voluntad del pueblo que, al elegir una nueva dinastía, ampliaría o restringiría el poder a los gobernantes, «fuera de los límites impuestos a la dinastía anterior»¹⁵. La cultura política histórica convergía con las contemporáneas para legitimar un poder nuevo, sin límites con respecto a las anteriores nociones corporativas y jurisdiccionales, lo que se plasmaba en hechos contundentes, pese a la retórica historicista que podía acompañarlos. La nación so-

¹⁴ Gregorio MAYANS: *Filosofía cristiana*, Oliva, Ayuntamiento de Oliva, 1998, pp. 196-202.

¹⁵ Giovanni ALMICCI: *Institutiones juris naturae et gentium secundum catholica principia*, Valencia, Faulí, 1789, pp. 349-352.

berana rompió la dependencia establecida con la dinastía por el antiguo contractualismo de la *translatio imperii*. De ahí que fracasara enseguida el intento *servil* de imponer una regencia presidida por la infanta Carlota Joaquina. En los primeros compases de las Cortes generales y extraordinarias, la prioridad de la nación había recogido el consenso que anulaba futuras decisiones de Fernando VII al margen del orden constitucional¹⁶. La soberanía de la nación dejaba atrás la concepción jurisdiccionalista. El preámbulo de la Carta de Cádiz razonaba el fin de los estamentos, no solo con coartadas históricas, sino porque «en el día» habían desaparecido los privilegios que situaban a nobles y eclesiásticos «fuera de la comunidad de sus conciudadanos» y, sobre todo, porque su subsistencia «provocaría la más espantosa desunión» en el futuro. El texto solo preveía una representación residual, del 20 por 100, para eclesiásticos y Grandes en el Consejo de Estado (artículo 232). Cualquier comparación con los proyectos, en este terreno, de Aranda, Jovellanos y los absolutistas muestra la fuerza de la remodelación social del nuevo poder soberano. Por eso se justificaba que no se exigiera a los diputados una propiedad mínima, ya que el orden constitucional estaba destinado a eliminar «los obstáculos que impiden en el día la libre circulación de las propiedades territoriales»¹⁷.

Los términos en que se establecía la intransigencia confesional (artículo 12) son congruentes con este planteamiento. Por un lado, las teorías de ciertos ilustrados y los primeros procesos constituyentes en el mundo occidental presuponían una cierta homogeneidad cultural, en el marco del cristianismo. Este era el caso de los países, católicos o protestantes, donde no había minorías religiosas. El derecho a la divergencia confesional no estaba claramente aceptado. Pero afirmar eso no disminuía la coincidencia en la necesidad de cambiar las situaciones heredadas. Incluso quienes tenían una idea historicista de la nación, como José Olmeda, al reforzar la homogeneidad religiosa podían compartir el consenso mayoritario en

¹⁶ Emilio LA PARRA: *Fernando VII. Un rey deseado y detestado*, Barcelona, Tusquets, 2018, pp. 209-210, y Jesús MILLÁN: «Fernando VII, entre los absolutismos y liberalismos de la nación», *Revista de libros* (2018).

¹⁷ *La Constitución de Cádiz (1812) y Discurso preliminar a la Constitución*, edición de Antonio FERNÁNDEZ, Madrid, Castalia, 2002, pp. 214-217.

alterar las posiciones de la Iglesia¹⁸. Por otra parte, el liberalismo gaditano incluyó la confesionalidad intransigente dentro de la soberanía nacional. Es significativo que —a diferencia de la Carta de Bayona— en Cádiz no se estableciera solo esa intransigencia. En el contexto histórico resultó fundamental el hecho de «nacionalizar la vigilancia de la ortodoxia»: «la Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra». Como se advirtió entonces, esto eliminaba la Inquisición, aquel entramado de jerarquías oficiosas o privadas que, bajo el control último del rey, hacía efectiva la intolerancia. Con el régimen liberal, esas funciones se transferían, no a alguna corporación o práctica social, sino al poder del Estado, el único que podía hacer leyes. Como pone de relieve la mayor parte de los historiadores, la soberanía nacional no estaba obligada a mantener los términos heredados de la intransigencia religiosa. Estaba claro también que la confesionalidad no supe- ditaba la soberanía de la nación a la heteronomía de la Iglesia. Así quedó establecido en los debates parlamentarios. Pero, sobre todo, configuró un duradero consenso liberal en materia legislativa y en cuanto al monopolio sancionador del Estado¹⁹.

Esta estructura de capacidades que establecía la «intolerancia liberal» implicaba un cambio fundamental. Esa intolerancia situaba la regulación de la confesionalidad dentro del ámbito exclusivo del Estado, el cual definiría en qué consistiría el deber nacional de ser católico y qué sanciones tendría eventualmente su incumplimiento. En ese marco, las transformaciones eran importantes. No solo desaparecía la Inquisición. Aplicando la prioridad productivista típica del liberalismo y sus medidas desamortizadoras, el horizonte inmediato era un recorte fundamental de la influencia y la presencia social de la Iglesia.

¹⁸ Olmeda, del círculo de Aranda, consagraba la uniformidad católica y reclamaba el fin de las manos muertas, *Elementos del derecho público de la paz, y de la guerra*, vol. I, Madrid, Vda. de M. Fernández, 1771, pp. 54-58.

¹⁹ Ignacio FERNÁNDEZ SARASOLA: *La Constitución de Cádiz. Origen, contenido y proyección internacional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011, p. 111; Emilio LA PARRA: «El conflicto político religioso (1808-1833). Iglesia y confesionalidad católica de la monarquía española», en Feliciano MONTERO *et al.* (eds.): *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2017, pp. 15-31, e *id.*: «Intransigencia y tolerancia religiosa en el primer liberalismo español», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 44(1) (2014), pp. 45-63.

El «momento Marchena-Pujol»: la «intolerancia liberal» de la nación

¿Qué uso político se hizo de la afirmación rotunda de la confesionalidad católica del Estado durante el Trienio Liberal? La prioritaria política desamortizadora de 1820 a 1823 reflejaba un consenso compartido por liberales de muy distinta orientación²⁰.

En síntesis, hay tres factores clave que definen la trascendencia de estas medidas. Es importante tener en cuenta que no fue una intervención simplemente económica, ni que afectara solo a la Iglesia. Sus efectos alcanzaron a toda la sociedad, en sus diversas facetas. En primer lugar, las instituciones religiosas de «manos muertas» venían complementando decisivamente la dinámica social española, que estaba dominada desde hacía mucho por intensas oleadas de fundación de vínculos o mayorazgos. La otra cara de la moneda de la concentración de la herencia en un único heredero era el desvío del resto de los descendientes hacia fundaciones religiosas, dotadas con un patrimonio que, en consecuencia, se entendía como eclesiástico y familiar a la vez. Además, la multiplicación del número de religiosos fue determinante para la sistemática difusión del sacramento de la penitencia en la España del Setecientos, lo que representaba un factor decisivo de disciplinamiento moral y político, como se vería a partir del Trienio Liberal. Por último, el intenso recorte de la presencia social de los religiosos afectaba a una importante interpretación del mundo, difundida incluso por muchos ilustrados. Según esta, la «naturaleza» funcionaba según leyes que no dejaban de ser susceptibles de intervenciones por parte de la divinidad. Eliminar por vías políticas las formas de vida consagrada su-

²⁰ Gregorio ALONSO: *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, Granada, Comares, 2014, pp. 75-110; Emilio LA PARRA: «Cultura católica: confesionalidad y secularización», en Miguel Ángel CABRERA y Juan PRO (coords.): *La creación de las culturas políticas modernas, 1808-1833*, Madrid-Zaragoza, Marcial Pons-PUZ, 2014, pp. 127-154, y Andoni ARTOLA: «Política religiosa», en Pedro RÚJULA e Ivana FRASQUET (coords.): *El Trienio Liberal (1820-1823). Una mirada política*, Granada, Comares, 2020, pp. 263-284. Sobre la posición del clero durante esos años, Francisco Javier RAMÓN SOLANS: «Religión», en Pedro RÚJULA e Ivana FRASQUET (coords.): *El Trienio Liberal (1820-1823). Una mirada política*, Granada, Comares, 2020, pp. 355-377.

ponía alterar los términos de la relación entre la sociedad y la providencia, imprescindible para subsistir y progresar de manera recta²¹. Con ser esencial, la ley desamortizadora de octubre de 1820 solo fue una pieza de un conjunto de acciones que trastocaban la cosmovisión de muchos hombres y mujeres católicos y, por tanto, creaban un escenario sustancialmente nuevo.

Nada más arrancar el marco liberal en 1820, se desplegó públicamente una amplia reflexión sobre el catolicismo y la Iglesia en las sociedades del momento. A la vez, se criticaba aquellos aspectos de la religión y de la Iglesia que impedían una religiosidad acorde con premisas liberales, que reclamaban una espiritualidad intimista y evangélica. Este torrente, retenido hasta entonces, inundó el nuevo canal que regulaba la opinión pública.

En esas circunstancias, los efectos de la libertad de imprenta fueron interpretados por sectores católicos como el intento de «fabricar, formar y erigir un mundo político, civil y religioso que jamás ha existido»²². No se exageraba. Si el decreto de 10 de noviembre de 1810 había exceptuado de esa libertad «todos los escritos sobre materias de religión», que así quedaban sujetos a la censura previa de los ordinarios eclesiásticos, el real decreto de 22 de octubre de 1820, lejos de restringir la libertad, como a veces se ha interpretado, constreñía decididamente las prerrogativas concedidas a los obispos en la ley anterior. El nuevo decreto limitaba la censura previa a las publicaciones referidas directa y exclusivamente a las Escrituras y al dogma. Además, fijaba un procedimiento de recurso contra la denegación de licencia por parte del obispo, en el que intervenían desde una junta de protección de libertad de imprenta, nombrada por las Cortes, hasta las mismas Cortes, que tenían la última palabra. En consecuencia, el poder legislativo del Estado-nación era la instancia que decidía en asuntos, no precisamente marginales, de materia religiosa y eclesiástica²³.

Para muchos católicos, todo ello nutría la «confusión», el «trastorno» y la «inversión de ideas», al permitir publicaciones en que «se dice que nuestra alma no es inmortal; se satirizan la venera-

²¹ Francisco SÁNCHEZ-BLANCO: *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 76-150.

²² *El Amante de la Religión*, núm. 2, 1820.

²³ *Suplemento a la Gaceta del Gobierno*, 5 de diciembre de 1820.

ción de los santos, y las ceremonias y ritos de nuestras iglesias». Se abrían, pues, las puertas para cuestionar fundamentos importantes que sostenían la vivencia católica. Sin embargo, esta percepción no se politizó inmediatamente. En principio, hubo más bien llamadas a la neutralidad política por parte del nuncio Giacomo Giustiniani, que creía que la Constitución de 1812 no contenía nada que ofendiera a la religión y a los eclesiásticos²⁴. También se apeló a su artículo 12 como última línea de defensa de las posiciones católicas. Ahora bien, el uso de ese apartado constitucional para prohibir las discusiones sobre la Iglesia y la religión, apoyándose en el carácter vinculante de la confesionalidad nacional, no fue patrimonio de los liberales. No era el liberalismo constitucional el que preservaba el ámbito doctrinal de la Iglesia. Al contrario, este uso intolerante, que se apoyaba en la interpretación prescriptiva de la historia de España, fue patrimonio de quienes evolucionaban hacia el absolutismo. Desde esta perspectiva, los redactores del sevillano *El Amante de la Religión* y del barcelonés *El Amigo de la Religión* marcarían la pauta, al denunciar «los abusos» de la libertad de imprenta y presentarse como los verdaderos defensores de la carta magna. El primero, además, enlazaba la historia de España, la religión y la constitución. Tras remontarse a los godos, situaba la Carta de 1812, contra toda evidencia, en una continuidad con el Fuero Juzgo, las Partidas y la Novísima Recopilación, para concluir que la «intolerancia establecida en nuestro sabio volumen [la Constitución de Cádiz]» es «tan antigua en España como lo es el catolicismo»²⁵.

Estos sectores católicos reutilizaron los discursos historicistas sobre la nación, a fin de fundamentar, no solo la confesionali-

²⁴ Maximiliano BARRIO: «La nunciatura de Giustiniani entre la revolución y la contrarrevolución (1820-1827)», en Rafael SERRANO GARCÍA *et al.* (eds.): *Dimensiones religiosas de la Europa del Sur (1800-1875)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2018, pp. 101-127.

²⁵ *El Amante de la Religión*, núm. 2, 1820. Sobre esta prensa católica, véase Gérard DUFOUR: «Una efímera revista religiosa durante el Trienio Liberal. *El Verdadero Amigo de la Religión*», *Trienio: ilustración y liberalismo*, 9 (1987), pp. 165-176; *id.*: «*El Amigo de la Religión*: el servil por la Constitución», *El Argonauta español*, 16 (2019), e *id.*: «Política y religión en el *Diario Constitucional de Barcelona* (13 de marzo de 1820-31 de octubre de 1823)», en Rafael SERRANO GARCÍA *et al.* (eds.): *Dimensiones religiosas de la Europa del Sur (1800-1875)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2018, pp. 33-64.

dad intolerante, sino también la esencia de la patria española. No era esta, como hemos visto, la «intolerancia liberal» en materia religiosa, que remitía a la primacía del Estado confesional. La referencia a la voluntad nacional y al poder constituyente bastaba para sostener la política liberal de reforma de la Iglesia. Tanto para grupos exaltados como moderados, la soberanía de la nación regía la práctica política.

Desde un criterio radical, la *Teoría de una constitución política para España*, del presbítero albaceteño Ramón de los Santos García, puede representar el espacio de transformaciones que abría el liberalismo español. Comenzaba reforzando la definición de la confesión nacional como competencia exclusiva del poder soberano, hasta el punto de afirmar que «la nación podrá mudar su religión y el culto religioso, como y cuando quiera, según le parezca más conveniente a su felicidad». Una vez más, el liberalismo estaba en las antípodas de la idea historicista y prescriptiva de la identidad nacional. Pero, de un modo que resultaría sorprendente desde planteamientos presentistas, estas premisas desembocaban precisamente en la protección legal de los demás cultos cristianos, siempre y cuando no sobresalieran públicamente sobre la religión oficial. Esta obra testimonia, por tanto, que el universo de la «intolerancia liberal» incluía perspectivas que se abrían hacia el pluralismo religioso, en este caso, incluso, de manera garantista. En consecuencia, la historiografía se encuentra ante el reto de analizar una trayectoria histórica que hacía compatible la consagración de la unidad católica de la nación con la apertura de vías que se encaminaban claramente a modificarla. La unidad intolerante, en definitiva, era un esquema intrínsecamente dinámico²⁶.

²⁶ Ramón de los Santos GARCÍA: «Teoría de una Constitución Política para España (1822)», en Ignacio FERNÁNDEZ SARASOLA (ed.): *Constituciones en la sombra. Proyectos constitucionales españoles (1809-1823)*, Oviedo, In Itinere-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, p. 404, y Cayetano MAS GALVAÑ: «La democracia templada según un “clérigo del lugar”: Perfiles biográficos e ideológicos de D. Ramón de los Santos García», en Ignacio FERNÁNDEZ SARASOLA (ed.): *Constituciones en la sombra. Proyectos constitucionales españoles (1809-1823)*, Oviedo, In Itinere-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 211-266. Los exaltados no se plantearon la tolerancia, Juan F. FUENTES: «El Liberalismo radical ante la unidad religiosa (1812-1820)», en *Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIX siècle*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989, pp. 138-139.

En el liberalismo moderado de *El Censor*, fundado y redactado por los antiguos afrancesados León Amarita, Sebastián Miñano, Alberto Lista y José Mamerto Gómez Hermosilla —los tres últimos, también clérigos— reaparece ese distanciamiento con respecto al historicismo, al tiempo que se comparte la primacía del poder soberano. Sus reflexiones sobre la religión combinaron la defensa del regalismo y el cambio social, piezas del consenso liberal decimonónico, con el alegato secularizador e individualista. Por un lado, los redactores se mostraron favorables a cuantas reformas propugnaban los gobiernos, desde la de regulares (y sus bienes) hasta la del diezmo. Se imponían como argumentos la autoridad de la que gozaba la nación para llevarlas a cabo y su utilidad —la conocida perspectiva productivista, que gozó de tanto predicamento liberal—, frente a la «utilidad espiritual» que priorizaba el absolutismo. Cuestionaban, eso sí, que las reformas eclesiásticas se hicieran sin el acuerdo de la Santa Sede. Pero el motivo no era que la nación no estuviera legitimada para ello, sino «porque no siendo esta la opinión de todos, y ni aun de la mayor parte siquiera de los ciudadanos, todo arreglo hecho sin anuencia de Roma encontrará grandes dificultades en la ejecución, y nos expondrá tal vez a conmociones peligrosas». Por otra parte, rechazaron con vehemencia las pretensiones del autor de la *Teoría de una constitución política para España* —a quien llegaron a calificar como «escritor de Barrabás»—, centradas, como se ha visto, en la intervención del Estado en los asuntos religiosos. Según *El Censor*, debía respetarse la autonomía de las esferas política y religiosa, por lo que impugnaba la conversión de los púlpitos en cátedras políticas o la idea de Ramón de los Santos García de transformar los sacerdotes en empleados públicos²⁷.

El moderantismo de *El Censor* participaba, por tanto, del proyecto secularizador, dentro de un marco que hoy podría resultar paradójico. Después de haber defendido una mayor conciliación

²⁷ *El Censor, periódico político y literario*, 25 de noviembre de 1820, pp. 350-351, y 18 de mayo de 1822, p. 290; Elisabel LARRIBA: «Las reflexiones del *Censor* sobre iglesia y religión», en Rafael SERRANO GARCÍA et al. (ed.): *Dimensiones religiosas de la Europa del Sur (1800-1875)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2018, pp. 65-84, y Claude MORANGE: *En los orígenes del moderantismo decimonónico. El Censor (1820-1822): promotores, doctrina e índices*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2019.

del poder del Estado con la Iglesia, como hemos visto, su perspectiva seguía inscrita en el peculiar consenso liberal —ajeno al historicismo—, incluyendo determinadas posibilidades de cambio con un marcado acento individualista. Para el periódico, el Estado no debía ser agente subsidiario de la autoridad eclesiástica cuando los individuos que habían hecho votos religiosos decidían romperlos. Esto «no es delito, porque en nada trastorna el orden social [...], porque no disminuye la suma del bien público, que es lo que está obligado a cuidar el gobierno civil». Con este lenguaje utilitarista, se sentenciaba que estos asuntos eran «un negocio de opinión», sobre los que no debía imponerse un sujeto político superior. La intolerancia establecida constitucionalmente, de nuevo, no era obstáculo para ello. En las condiciones que establecía la Constitución, cuando la vigilancia de la ortodoxia confesional se asignaba exclusivamente al poder soberano a través de la ley, ese criterio de libertad individual, lejos de anularse, quedaba protegido. Era suficiente el culto privado, que no requería licencia, ni podía perseguirse «aun con cien inquisiciones». La versión moderada del liberalismo, por tanto, mantenía la prioridad del individuo libre, autónomo, capaz de juzgar por sí mismo la verdad de las religiones y dependiente del «imperio exclusivo de su conciencia». Estos derechos individuales, en una materia privada, se realizaban dentro de la confesionalidad liberal, en un país sin minorías religiosas, ni demanda social de pluralismo público en materia de culto²⁸.

De este modo, el liberalismo hacía compatible lo que hoy a veces se considera imposible. Si la historia debe aportar su conocimiento a los procesos de secularización, entonces hay que abordar las trayectorias concretas, que han hecho posible esa evolución a lo largo del tiempo; no subordinarlas a conceptos supuestamente intemporales. Hay que analizar, por tanto, la simultaneidad de factores que se suelen asignar a modelos incompatibles, como son el respeto a la conciencia individual y la intolerancia confesional. Fue la respuesta que se encontró en distintas sociedades de las primeras décadas del siglo XIX.

La intolerancia confesional del liberalismo español hay que situarla frente a la concepción prescriptiva de la confesionalidad de

²⁸ *El Censor, periódico político y literario*, 18 de mayo de 1822, pp. 264, 286, 299 y 267, y Elisabel LARRIBA: «Las reflexiones del *Censor...*», p. 84.

la nación, que defendían los antiliberales. Mientras que estos querían que la nación se limitase a prolongar su «esencia», definida en la historia por la religión, la idea liberal del confesionalismo capacitaba al poder legislativo para modificar estructuras y hábitos sociales. Había un consenso en torno a este confesionalismo liberal, que en otro lugar hemos definido de acuerdo con las reflexiones de José Marchena y del sacerdote liberal Albert Pujol. A partir de la intolerancia religiosa, regulada solo por la ley, se podía avanzar eficaz y gradualmente hacia la libertad de cultos, bajo una doble premisa: la prioridad de la soberanía de la nación y el estímulo del cambio social, potenciado por las reformas que afectaban a la propia Iglesia. Esto incluía un cambio decisivo en las plataformas institucionales de la Iglesia y la apertura del espacio público a la discusión y a las posibilidades de cambio cultural. No en último lugar, introducía una transformación clave en el campo de la formación de las *clases medias*, consideradas referente del conjunto de la sociedad.

De esta forma, en los inicios del Trienio Liberal, José Marchena compendió el consenso mayoritario del liberalismo, al expresar que el modelo liberal introducía una dinámica de transformaciones que, verosímelmente, había de «allanar el camino que ha de conducir a la libertad de cultos». Para Albert Pujol, este marco liberal de unidad religiosa reforzaba la lucha contra el despotismo y la superstición y promovía la difusión del conocimiento. El progreso paulatino aseguraba logros más estables y consolidados que una intervención disruptiva en las prácticas y mentalidades. Los enfrentamientos que hubo en esos años confirman la entidad de este proyecto transformador²⁹.

La otra cara de la libertad de cultos de 1869

El Estado de la España isabelina no alteró en lo fundamental el modelo Marchena-Pujol, una vía que abría las puertas a los procesos pausados de individualización, secularización y cambio del entramado institucional. Ni siquiera el Concordato de 1851 arrambló

²⁹ Jesús MILLÁN y María Cruz ROMEO: «La nación católica en el liberalismo. Las perspectivas sobre la unidad religiosa en la España liberal, 1808-1868», *Historia y política*, 34 (2015), pp. 189-190.

con él. Como ha argumentado Juan Pro, el concordato promovido por Juan Bravo Murillo mantenía las premisas del estatismo y solo por «oportunidad política» fue criticado por el conservadurismo liberal de Ramón Narváez. La mayor parte del moderantismo compartía en este terreno el marco liberal. Después de la experiencia progresista de 1854-1856, por mucha que fuera la influencia de círculos neocatólicos o ultramontanos, la Monarquía era incapaz de configurar a partir de ellos la política de los gobiernos. Una Corona oscurantista no podía conducir un rumbo que revirtiera el marco liberal asentado en España. Al contrario, al necesitar la colaboración de fuerzas liberales, el oscurantismo monárquico hubo de aceptar medidas que contradecían decisivamente esas orientaciones favorecidas por la corte. Así sucedió al reanudar de modo definitivo la desamortización, interrumpida transitoriamente, o al reconocer al nuevo Reino de Italia³⁰.

En realidad, los postulados esenciales de la intolerancia liberal, configurada en las primeras décadas del siglo XIX, no fueron eliminados por iniciativa política de la monarquía. Esos postulados, en especial la idea de emancipación individual dentro de la nación soberana y confesional, se fueron erosionando desde dentro del propio liberalismo. Fue un proceso acumulativo, iniciado en el Bienio progresista y culminado tras la Revolución de 1868. En un primer momento, las culturas políticas progresista y demorrepublicana cuestionaron los vínculos aceptables hasta entonces entre individuo, nación y religión. El mundo progresista enarboló en las Cortes Constituyentes de 1854-1856 la bandera del carácter defensivo de la religión, frente al riesgo para el individuo del poder invasivo de la nación soberana y de la capacidad política del poder legislativo. Por tanto, afirmaba ahora que, por un lado, la soberanía nacional tenía unos límites rotundos en la historia y el catolicismo. A la vez, los progresistas rechazaban el individualismo como concepción de lo social. Por su parte, en el liberalismo radical surgieron nuevas voces, que ya no hacían depender los derechos individuales de la conformidad

³⁰ Juan PRO: *La construcción del Estado en España. Una historia del siglo XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 2019, p. 360; Isabel BURDIÉL: *Isabel II. Una biografía (1830-1904)*, Madrid, Taurus, 2010, pp. 488 y ss., y Jesús MILLÁN: «La primera fase del Estado-nación en España, 1808-1880: cambios sociales y espacios políticos», *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 20 (2018).

del ciudadano con la voluntad de la nación soberana. Al contrario, rompiendo con esta perspectiva, se desarrolló la idea de que los individuos tenían derechos previos a su condición política. Serían derechos *ilegislables*, que ponían límites a una soberanía de la nación que hasta entonces era omnicomprendiva y solo se podía limitar a sí misma. Esta tendencia suponía un cambio apreciable, fomentaba un escenario más abierto a la disidencia social y profundizaba en el cuestionamiento de la autoridad del Estado.

La Revolución de 1868 aceleró y agudizó la quiebra de la fórmula Marchena-Pujol. No fue solo la declaración constitucional de la libertad de cultos lo que motivó el nuevo escenario. Más esencial fue, a nuestro entender, la otra cara del artículo 20 de la Constitución de 1869, que, al tiempo que lo hizo posible, introdujo una perspectiva nueva, ya propia del liberalismo del consenso elitista de la Restauración. Todos los especialistas han señalado el carácter transaccional que tuvo ese artículo y la dificultad con que se alumbró. En menos ocasiones se ha llamado la atención sobre los fundamentos de un sector del liberalismo —incluso del que participó en la iniciativa revolucionaria de 1868—, para supeditar la implantación de los derechos individuales a la evolución de las condiciones sociales y, en algún caso, al mantenimiento de la unidad religiosa. El reconocimiento de la libertad de cultos, por tanto, se incluía en una significativa envoltura de matices de inspiración positivista. Pueden ser representativas a este respecto las intervenciones del progresista Pedro Mata y de los diputados procedentes de la Unión Liberal, Saturnino Álvarez Bugallal y Juan Valera³¹.

El primero, miembro además de la Comisión constitucional, consideró «altamente impolítico», «indiscreto» y «temerario» prescindir de las condiciones sociales del país. Tener en cuenta esas circunstancias era más prioritario que el ejercicio del derecho individual a la libertad de cultos. De ahí la adopción de una fórmula

³¹ Santiago PETSCHEN: *Iglesia-Estado. Un cambio político. Las Constituyentes de 1869*, Madrid, Taurus, 1974; Vicente CÁRCEL ORTÍ: *Iglesia y revolución en España (1868-1874)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1979; Manuel PÉREZ LEDESMA: *La Constitución de 1869*, Madrid, Iustel, 2010, pp. 67-82; Ana Isabel GÓNZÁLEZ MANSO: «El concepto de libertad de cultos en el debate de las Cortes Constituyentes de 1869», *Historia Constitucional*, 18 (2017), pp. 71-93, e íd.: «El sentimiento religioso en el debate político de 1869 en España», *Hispania Sacra*, 142 (2018), pp. 601-611.

adecuada a «nuestra situación y nuestras aspiraciones», que dejaba «la cuestión al porvenir». Precisamente la interpretación de esa situación y de esas aspiraciones era lo que llevaba a Álvarez Bugallal —futuro ministro de Gracia y Justicia en gobiernos de Cánovas del Castillo— a sostener el mantenimiento de la unidad católica. No era un retrógrado, sino, como él mismo se presentó en el parlamento, un conservador del espíritu y de las instituciones de la época: «el tiempo del absolutismo [...] ha pasado para no volver jamás». No se trataba de volver a remodelar los cimientos sociales, políticos y culturales de España: «tenemos consumado ya nuestro 89; que toda nuestra revolución está hecha». Se trataba más bien de reformar la legislación vigente para desterrar definitivamente la coacción religiosa. Para él, no existía «verdadero problema religioso»³²:

«Desde el momento, señores, en que nosotros hemos secularizado la enseñanza, hemos desamortizado la propiedad y hemos proclamado la libertad de imprenta; desde el momento en que por la tribuna y por la prensa, por la organización especial del Estado, por la organización especial de la propiedad, y por la situación en que hemos colocado al clero y al poder encargado de la gobernación del país, es posible la discusión de todas las opiniones, de todos los intereses públicos, de todos los negocios del Estado, y es posible también que penetren entre nosotros para su debate las ideas que privan y están de moda en las naciones europeas; desde el momento en que sucede todo esto, no necesitamos más, absolutamente más, que quitar aquellos restos que nos ha dejado la Inquisición...».

Para estos liberales de orden, era suficiente «la tolerancia que ya poseemos de hecho», sobre todo en las circunstancias del momento. Una vez aprobado el sufragio universal masculino —para gran disgusto de Álvarez Bugallal—, se requería un régimen de «disciplina interior libre y espontánea», «de represión voluntaria que solo la religión puede ejercer, sostener y alimentar»: «cuando los vínculos del poder se relajan, se aflojan con las instituciones democráticas, los resortes morales son entonces más indispensables,

³² *Diario de Sesiones de Cortes Constituyentes (DSCC)*, Legislatura de 1869-1871, 3 de mayo de 1869, pp. 1574 y 1575 (intervención de Mata) y 1581 y 1579 (intervención de Álvarez Bugallal).

más necesarios que nunca». Una frase con la que Álvarez Bugallal parecía actualizar el balance de los efectos acumulados bajo la perspectiva Marchena-Pujol³³:

«Si queréis emancipar á este pueblo, no por saltos, porque la historia no procede por saltos, sino por emancipaciones sucesivas, es menester que le eduquéis, porque la libertad está sometida á leyes y sistemas de educación, á una enérgica disciplina. Si queréis hacer esto, en lugar de descristianizarle, en lugar de apartarle del catolicismo, única religión que conoce, única religión que practica y que practicará [...]. Si queréis que la emancipación en que trabajosamente caminamos sea fecunda, lejos de desacreditar y de ultrajar la religión católica, es preciso que, os unáis á ella; lejos de perseguir á la Iglesia, es preciso que tratéis de reconciliaros con ella».

Esta debió ser la posición del patricio progresista José Pardo Bazán, para quien la perspectiva abierta por Marchena-Pujol tuvo que ser más segura que la incierta fórmula ensayada en 1869. Al final, uno y otro, junto con Cánovas del Castillo, unirían su voto a los cuarenta diputados que rechazaron la libertad de cultos³⁴.

Más pragmático se mostró el escritor Juan Valera en la defensa de la enmienda que presentó, aunque también más contradictorio. En un discurso endeble, como reconocería en privado a su amigo Gumersindo Laverde —pero decidido a transformarlo en una serie de artículos dirigidos a la opinión pública—, pugnó por defender la libertad de cultos y la unidad religiosa a la vez. Esa libertad era el «primero de los derechos individuales e imprescriptibles. Sin este derecho son vanos y acéfalos los otros». Pero, al mismo tiempo, España necesitaba la confesionalidad del Estado, es decir, una religión oficial que respetase públicamente otros cultos. Valera era un patriota liberal que no aceptaba las restricciones de la ortodoxia intransigente a la libertad individual. En consecuencia, reclamaba la libertad científica y literaria, imprescindibles para la fortaleza de la nación. Pero, a la vez, reflejaba la demanda creciente de elemen-

³³ *Ibid.*, pp. 1580-1581, aunque no estaba dispuesto a permitir la pérdida de presencia social de la Iglesia que aquella perspectiva implicaba.

³⁴ DSCC, Legislatura de 1869-1871, 5 de mayo de 1869, p. 1658, e Isabel BURDIEL: *Emilia Pardo Bazán*, Madrid, Taurus, 2019, pp. 71-75.

tos de cohesión en las sociedades moldeadas por el liberalismo y el mercado, cohesión que solo se adquiriría a través de algún corpus ideológico con entidad. Este ideal colectivo no podía improvisarse. Inventarlo mediante la separación entre la Iglesia y el Estado o la libertad de cultos sin restricciones sería «un lujo de filosofía en el derecho positivo». Su visión implicaba que la religión y la historia, como factores cohesionadores, debían considerarse prescriptivas, escapando así —sesenta años después de las Cortes de Cádiz— de la competencia soberana de la nación: los Estados «tienen un alma, si no inmortal, duradera y permanente, al través de los siglos; y el alma de España, de España, como nación y como Estado, ha siglos que es católica. Nuestras más grandes empresas se han llevado a cabo en nombre y en pro del catolicismo; nuestra historia da constante testimonio de nuestra fe en esta religión». Como habían manifestado antes otros liberales, para Valera la religión era «un hecho social» y «una necesidad social», que hacía del catolicismo el fundamento último de la ley: «Nosotros hubiéramos debido declarar solemnemente que el estado era católico. ¿No son católicos casi todos los españoles? ¿Para qué buscar otro fundamento racional a las leyes, cuando el de la religión de la inmensa mayoría de los españoles les basta?»³⁵.

Después de escribir que «donde el Estado es católico no se puede ser buen ciudadano sin ser buen católico también, y no se puede ser buen católico sin ser asimismo buen ciudadano», ¿qué sucedía con los tan proclamados derechos individuales, como el de la libertad religiosa? El liberalismo y su perspectiva individual se salvarían, in extremis, porque para Valera la tolerancia de hecho

³⁵ Juan VALERA: *Correspondencia*, vol. II, 1862-1875, edición de Leonardo ROMERO TOBAR, Madrid, Castalia, 2003, p. 387. Las citas proceden de Juan VALERA: «La revolución y la libertad religiosa en España», *Revista de España*, t. VIII, Madrid, Tipografía de Estrada, Díaz y López, 1869, pp. 206-236 y 437-461, y *DSCC*, Legislatura de 1869-1871, 29 de abril de 1869, pp. 1475-1479. La consideración de la religión como «hecho social» se encuentra también en el diputado unionista Augusto Ulloa, *DSCC*, Legislatura de 1869-1871, 26 de abril de 1869, p. 1372. El progresista Salustiano de Olózaga, miembro de la Comisión constitucional, no discrepaba de Valera; cfr. su intervención, que cerraba el debate, del 5 de mayo de 1869 (pp. 1648-1654): argumentó alambicadamente su apoyo a la «unidad religiosa» y la tesis de que la libertad de cultos era un mal menor, fruto de la «reacción teocrática» de los años anteriores protagonizada por el ascenso de los neocatólicos (p. 1651).

estaba amparada por la ley, como había dicho Álvarez Bugallal. Es decir, no se iba a perseguir a nadie por sus creencias, ni por su ejercicio de expresión en la enseñanza, las artes, la ciencia o la opinión pública. La intolerancia era cosa de «épocas bárbaras», que «el progreso general de la civilización» había desterrado: «En el día de hoy no podemos temer que se ponga la Inquisición, porque el espíritu del siglo no lo consentiría»³⁶.

Valera mostraba también los límites de este liberalismo. Aceptaba la ficción de la tolerancia de hecho, al sostener que la mayoría de los españoles querían ser católicos. Incluso los racionalistas eran «católicos exteriormente; y hay también católicos por rutina. En definitiva, de una forma o de otra todos los españoles son católicos»³⁷. Conjuguar esta tolerancia con la libertad religiosa, de expresión y de docencia solo podría alcanzar un equilibrio —por lo demás, precario— bajo dos condiciones. La primera se refiere a las elites. Quienes ejercían esa libertad adquirirían el compromiso de moderarse, de mitigar el enfrentamiento polémico con la ortodoxia. Esas renuncias, en realidad, restringían la libertad individual. Sin esta autocontención, la hegemonía de la confesionalidad oficial y prescriptiva sería socavada y ello suponía atentar contra el elemento cohesionador de la nación, la religión inscrita en la historia de la nación española. La segunda condición era el mantenimiento de una sociedad elitista. Es decir, dificultar la formación de un público masivo, que utilizase en sentido movilizador los resquicios de crítica que, matizados por la deferencia, llegaran a la multitud desde los círculos elitistas disidentes de lo oficial. El liberalismo de la Restauración surgía en el inicio de la sociedad de masas como una plataforma opuesta a la democracia.

Conclusiones

Sesenta años después de aquellos debates constituyentes, Rafael Altamira resumió la trayectoria religiosa de España: «En el siglo XIX resurge la tolerancia, que sigue las alternativas de la historia

³⁶ Juan VALERA: «La revolución...», p. 211, y DSCC, Legislatura de 1869-1871, 29 de abril de 1869, pp. 1477-1478.

³⁷ DSCC, Legislatura de 1869-1871, p. 1479.

política. El triunfo del Derecho político liberal la consigna sustancial, pero no íntegramente, en las leyes; y en colaboración con el mayor roce de países extranjeros va labrándose poco a poco en las costumbres». Siguiendo la estela del grueso de la tradición liberal, este republicano demócrata no solo se sentía cómodo con una situación religiosa que relegaba la tolerancia al espacio privado y consagraba la confesionalidad del Estado, sino que alababa esta realidad como un rasgo de la historia de España, que enlazaba el presente con la Edad Media, cuando la tolerancia fue «nuestra regla durante varios siglos»³⁸.

De este modo, prescindía de lo que habían representado 1812 y la consolidación del giro producido a raíz de la Revolución de 1868. Cádiz había fundamentado un confesionalismo intransigente subordinado a la nación soberana, compatible con un proceso de secularización y cambio social. Si abandonamos la perspectiva lineal, podremos comprender los efectos secularizadores de aquel confesionalismo liberal, sin reservar esa capacidad a la separación entre Iglesia y Estado. Abordar la evolución histórica, sin sustituirla por encuadres predeterminados, es especialmente ineludible en este caso. En Bélgica, esa separación condujo entonces a un Estado subsidiario de la ascendente movilización católica³⁹. El modelo español favoreció unos efectos que provocaron la reflexión de parte del liberalismo, décadas después.

Hacia 1868 arrancó otra dinámica, que hizo que muchos liberales vieran en la exaltación prescriptiva de la nación católica un factor necesario del orden social. Como contrapartida elitista, cabía aplazar aspectos emancipadores del individuo. Ese giro no derivaba de pervivencias del pasado. Era resultado de la evolución específica del liberalismo español, que, enfrentado a las incertidumbres de la sociedad de masas, optó por otra política, cosida con la ilusión de lo permanente.

³⁸ Rafael ALTAMIRA: *Epítome de historia de España*, Madrid, La Lectura, 1927, pp. 137-138.

³⁹ Els WITTE: *La construction de la Belgique. Essai historique*, Cork, Primento Digital Publishing, 2017, y Jan DE MAEYER: «Belgium since 1831: A Model for the Ultramontane Movement in Europe or Model Student of the Black International?», en Olaf BLASCHKE y Francisco Javier RAMÓN SOLANS (eds.): *Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung*, Frankfurt-Nueva York, Campus Verlag, 2019, pp. 273-294.

Naciones católicas y papado romano: algunas reflexiones sobre los fundamentos de una moderna cultura nacionalista en el siglo XIX

Ignazio Veca

Dipartimento di Studi Umanistici,
Università degli Studi di Pavia
ignazio.veca@unipv.it

Resumen: Este artículo tiene por objetivo analizar el surgimiento y desarrollo de la idea de «nación católica» en el espacio europeo durante el siglo XIX. Con ello, este estudio busca incorporar la historia del nacionalismo católico en el marco del nuevo panorama político y cultural surgido de las revoluciones del siglo XVIII y la creación de una nueva sociedad de masas. Así, la «nación católica» se interpreta como un artefacto cultural que incorpora la transición de la soberanía de los reyes a los pueblos de manera confesional e identitaria, adoptando características morfológicas que se desarrollan a lo largo del siglo. Dado que el papado desempeñó un papel decisivo como guía de la elaboración cultural y la actividad política de los movimientos católicos durante el siglo XIX, se prestará especial atención a la relación entre esta nueva cultura y el pontificado romano.

Palabras clave: nación católica, nacionalismos, Ultramontanismo, papado, siglo XIX.

Abstract: This article aims to analyse the emergence and development of the idea of a «Catholic nation» in nineteenth-century Europe. In doing so, it places the history of Catholic nationalism within the framework of the new political and cultural landscape that emerged from the revolutions of the eighteenth century and the creation of a society of masses. In this way, the «Catholic nation» is interpreted as a cultural artefact that incorporates the transition of sovereignty from kings to peoples in a confessional and identitarian manner, adopting morphological characteristics developed over the course of the century. Since the Papacy played a decisive role in guiding the cultural and political

activity of Catholic movements during the nineteenth century, special attention will be given to the relationship between this new culture and the Roman pontificate.

Keywords: Catholic nation, nationalisms, Ultramontanism, Papacy, nineteenth century.

Introducción

Desde la segunda mitad del siglo XVIII, el advenimiento de una nueva política ha producido una transformación en la concepción de la soberanía, cuya base ha pasado progresivamente de los soberanos dinásticos a sujetos colectivos, naciones/pueblos, incluso en presencia de instituciones formalmente monárquicas. El desarrollo de las culturas nacionalistas sostuvo y acompañó este proceso¹. La nación como comunidad política se comenzó a imaginar como un sujeto dotado de algunas características intrínsecas, que caracterizaban su fisonomía y denotaban su comportamiento. Si bien el rol de las religiones como modelos culturales de las identidades nacionales comienza a ser más conocido², se ha prestado menor atención a la concepción específicamente católica de la comunidad nacional. Es en este sentido que hablaré aquí de «nación católica», es decir, de un artefacto cultural que debe ser comprendido en su dimensión discursiva y su evolución histórica. En lugar de analizar las relaciones entre catolicismo y naciones, o la formación de las religiones políticas nacionales, propongo estudiar la cultura nacionalista del catolicismo³.

¹ George Lachmann MOSSE: *The Nationalisation of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich*, Nueva York, H. Fertig, 1975, y Benedict ANDERSON: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres-Nueva York, Verso, 2006. Para una cronología ligeramente diversa, cfr. Linda COLLEY: *Britons. Forging the Nation, 1707-1837*, Londres, Pimlico, 2003, y David BELL: *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

² Alberto M. BANTI: *The Nation of the Risorgimento. Kinship, Sanctity, and Honour in the Origins of Unified Italy*, Londres-Nueva York, Routledge, 2020 (1.ª ed. en italiano 2000); Adrian HASTINGS: *La construcción de nacionalidades: etnicidad, religión, y nacionalismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2000, y Anthony D. SMITH: *Chosen peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

³ Para el caso italiano, véase Francesco TRANIELLO: *Religione cattolica e Stato*

No me ocuparé directamente de la construcción de los estados nacionales, sino del nacional-patriotismo como movimiento de opinión y como forma cultural para investigar la emergencia y formación de un discurso nacional propiamente católico. Este proceso se desarrolló en paralelo con la conocida «orientación hacia Roma» del catolicismo y la renovada centralidad que el magisterio pontificio y la figura del soberano pontífice adquirieron gradualmente en el horizonte de significado que se impuso en la era postrevolucionaria⁴. Por ello, el único referente institucional que consideraré aquí es la Santa Sede⁵. Al abordar la formación del nacionalismo católico me centraré en la relación entre cultura nacionalista tal como se ha interpretado en el campo católico y las respuestas del magisterio papal, cuyo nexos orientativo ha influido de manera muy importante a la hora de determinar la consolidación o el retroceso parcial y provisional de esta elaboración. Mi objetivo consiste en demostrar la existencia de una tendencia general que considero que tendría una larga pervivencia a lo largo del siglo XIX y más allá.

Como han demostrado los estudios de historia cultural, la nueva idea de nación —sin adjetivos— se basó en un sistema simbólico con un fuerte impacto emotivo. Intelectuales, políticos y artistas imaginaron esta realidad con los materiales culturales que tenían a disposición: la nación es una comunidad cultural, expresada por medio de la lengua, la historia y la religión de un pueblo; es una comunidad genealógica y parental, lo que implica la utilización masiva de un léxico familiar y de género (madre patria, naciones hermanas, etc.) y

nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra, Bolonia, Il Mulino, 2007, pp. 7-57. Un balance del caso español en Joseba Louzao VILLAR: «Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica», *Ayer*, 90 (2013), pp. 65-89.

⁴ Austin GOUGH: *Paris and Rome. The Gallican Church and the Ultramontane Campaign, 1848-1853*, Oxford, Oxford University Press, 1986; Jeffrey P. VON ARX (ed.): *Varieties of Ultramontaniam*, Washington, The Catholic University of America Press, 1998, y Vincent VIAENE: *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX (1831-1859)*. *Catholic Revival, Society and Politics in 19th-Century Europe*, Lovaina, Leuven University Press, 2001. Para la proyección extraeuropea, Javier RAMÓN SOLANS: *Más allá de las Andes. Los orígenes ultramontanos de la Iglesia latinoamericana (1851-1910)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2020.

⁵ Cfr. Christine ALIX: *Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, 1870-1960*, París, Sirey, 1962, y Hélène CARRERE D'ENCAUSSE y Philippe LEVILLAIN (eds.): *Nations et Saint-Siège au XX^e siècle*, París, Fayard, 2000.

de términos relacionados con la reproducción biológica de los individuos (sangre, guerra). Todos estos elementos presuponen una visión holística del cuerpo político-social, denotando una vinculación de tipo atributivo: no se elige formar parte de una nación o patria; se pertenece⁶. Esto implicó una brecha infranqueable con las precedentes nociones de «patria» y «nación» que circulaban en el siglo XVIII⁷, que se comportaron más como sinónimos, relegando el patriotismo cosmopolita del *Settecento* a una tendencia subordinada. El catolicismo tuvo que confrontarse en términos de mimesis, oposición o negación con el nacional-patriotismo católico así entendido.

El nacimiento de las naciones católicas

El rechazo del contractualismo es un rasgo común de la cultura católica anti-ilustrada del siglo XVIII. Las polémicas contra los *philosophes* habían retomado el estilo y las formas de las controversias post-tridentinas y se amplificaron con el estallido de la Revolución francesa⁸. El campeón del pensamiento católico intransigente, el conde saboyano Joseph de Maistre, utilizó a finales del siglo el término «nación» precisamente en reacción al lenguaje universalista del constitucionalismo del tiempo. Su objetivo era aquel de defender una concesión natural de la comunidad política que fundase la soberanía sobre bases inmutables. Como consecuencia, las naciones, así como los individuos debían someterse a las leyes divinas y el «patriotismo» debía entenderse como lo opuesto del *raisonnement* de la filosofía impía⁹. Todo esto implicaba virtual-

⁶ Alberto Mario BANTI: «Su alcuni modelli esplicativi delle origini delle nazioni», *Ricerche di storia politica*, 1 (2000), pp. 53-70, e *id.*: *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Turín, Einaudi, 2005.

⁷ En el siglo XIX, la distinción entre tradiciones galicana y ultramontana, identificada para el siglo XVIII por Dale VAN KLEY: «Religion and the Age of "Patriot" Reform», *The Journal of Modern History*, 80 (2008), pp. 252-295, perdió toda su vigencia por la victoria del ultramontanismo.

⁸ Darrin M. McMAHON: *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2001.

⁹ Christophe BOUTIN: «Le "caractère national" chez Joseph de Maistre: patriotisme contre identité juridique», en Philippe BARTHELET (ed.): *Joseph de Maistre*,

mente la existencia de una comunidad natural entendida como entidad homogénea, creada por las leyes divinas y por tanto no modificable por los hombres en sus fundamentos, a no ser que se provocaran enormes cataclismos en la sociedad. Para De Maistre, eso fue lo que la Revolución había provocado. Sin embargo, ni él ni los otros escritores de la contrarrevolución parecían haber profundizado entonces sobre su propia concepción de la comunidad política nacional: las naciones no eran todavía calificadas como «católicas», aun cuando la noción de patria estaba vinculada a un culto y fe religiosos¹⁰. Muy diferente era el discurso de otro autor del revival católicos de comienzos del siglo XIX.

En su *Génie du Christianisme* (1802), René de Chateaubriand opone a los filósofos la demostración sentimental de la belleza de la antigua fe. No solo sin religión no hay salvación, sino que «sin religión no hay sensibilidad». En esta rehabilitación general de la religión católica frente a la incredulidad del siglo XVIII había también un lugar para el «amor de patria», entendido como un sentimiento incardinado en un fundamento biológico que solo la religión podía exaltar de forma adecuada:

«Si el hombre religioso ama su patria es porque su espíritu es simple y porque los sentimientos naturales que nos vinculan a los campos de nuestros ancestros son como el fondo y la costumbre de su corazón. Le da la mano a sus padres y a sus hijos; está plantado en el suelo natal como el roble; que ve por debajo de sus viejas raíces hundirse en la tierra y en su cima las nacientes yemas que apuntan al cielo»¹¹.

La religión católica era asimismo un antídoto a los excesos del particularismo nacional: «el cristianismo ha hecho de él su amor principal y no exclusivo: ante todo, nos ordena ser justos, quiere que honremos la familia de Adán, porque es la nuestra, aunque

Lausanne, L'Age d'Homme, 2005, pp. 457-462. Para su teoría providencialista y organicista, Carolina ARMENTEROS: *The French Idea of History: Joseph de Maistre and His Heirs, 1794-1854*, Ithaca, Cornell University Press, 2011, pp. 115-155.

¹⁰ Augustin BARRUEL: *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, t. III, Augsburg, P. Fauche Libraire, 1799, pp. 124-125. Cfr. Guido FRANZINETTI: «Nationalism, Nationalism: a Footnote», *Storia della storiografia*, 29 (1996), pp. 127-131.

¹¹ François-René DE CHATEAUBRIAND: *Genio del Cristianesimo*, Milán, Bompiani, 2008, p. 796.

nuestros conciudadanos tengan el derecho preferente a nuestro afecto». La paradoja venía resuelta por el papel de la religión católica como reguladora de los excesos de un sentimiento natural: «la religión cristiana bien comprendida no es más que la naturaleza primitiva purificada del pecado original»¹². El dilema ético tenía implicaciones políticas que desarrollaba Chateaubriand. Entretanto, la transición de la soberanía estaba adquiriendo un carácter explícitamente católico con la crisis de la independencia española.

Con la Guerra de Independencia esta idea tuvo su bautismo de fuego. Numerosos eclesiásticos se movilizaron y llamaron a la población a la cruzada y a la guerra santa contra el invasor francés. Con la formación de una esfera pública católica, tomó forma una nueva retórica que en definitiva limitaba fuertemente los confines de la ciudadanía, identificando nación y religión católica¹³. Muchos de los elementos esenciales del nacional-patriotismo que he mencionado más arriba hicieron entonces su precoz aparición, del lenguaje del sacrificio a la vinculación con la historia (Santiago, la Reconquista, la Virgen del Pilar, etc.)¹⁴. Si el compromiso gaditano de 1812 era fruto del peculiar regalismo liberal español, y por tanto distante de los principios contrarrevolucionarios que animaron la insurgencia católica de comienzos de siglo, la retórica de guerra nacionalista en nombre de Dios y la Iglesia nutrió una difusa cultura protonacionalista que se incardinaba en la exclusividad histórica y confesional del sujeto «nación». La Constitución de Cádiz fijaba en su artículo 12 la religión católica como bien nacional por excelencia y por tanto indeleble: la nación política organizada debía por tanto prohibir otros cultos y proteger su religión «por leyes sabias y justas»¹⁵. Aunque sirvió de modelo para la cultura política liberal de la primera Restauración¹⁶, la so-

¹² *Ibid.*, pp. 272-274.

¹³ Scott EASTMAN: *Preaching Spanish Nationalism across the Hispanic Atlantic 1759-1823*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2012.

¹⁴ Javier RAMÓN SOLANS: «*In illo tempore*. Una lectura católica de los orígenes míticos de la nación española», *Revista de Occidente*, 410-411 (2015), pp. 133-152.

¹⁵ *Constitucion política de la Monarquía española*, Cádiz, Imprenta Real, 1812, p. 6.

¹⁶ Maurizio ISABELLA: «Citizens or Faithful? Religion and the Liberal Revolutions of the 1820s in Southern Europe», *Modern Intellectual History*, 12 (2015), pp. 555-578.

lución de Cádiz conservó una fisionomía que limitaba los derechos de ciudadanía, inaugurando una historia que se extendió por todo el siglo¹⁷. En cualquier caso, si bien una Constitución liberal como aquella de Cádiz no era un modelo practicable por los legitimistas, la catolización de la idea de nación había comenzado con la movilización bélica contrarrevolucionaria¹⁸.

Si bien algunos exaltaron las patrias locales en oposición a la nación revolucionaria¹⁹, pronto comenzó a abrirse paso una lectura diferente. La ininterrumpida fidelidad al depósito de la religión católica constituía un elemento discriminador que garantizaba un puesto privilegiado para una nación en la historia: tan solo era necesario respetar el legado «que sus mayores le dejaron en herencia»²⁰. Los rasgos identitarios que la fidelidad a la religión católica ponía a disposición permitían reivindicar una nueva centralidad a un sujeto político colectivo. Para acabar con la enfermedad de la revolución, se debía oponer un «verdadero patriotismo» a un «falso patriotismo» y, por tanto, un patriotismo basado en un orden moral inspirado por la religión contra uno infectado por la filosofía racionalista y los intereses particulares²¹.

A partir de los años 1820, entre los ultramontanos se abrió camino una nueva visión de los «pueblos» o «naciones cristianas», sujetos colectivos preferidos a los gobiernos y la diplomacia para asegurarse el triunfo de la religión. En 1825, el teatino Gioacchino Ventura escribía a Giuseppe Baraldí, editor del periódico *Memorie di religione*: «Del resto es cierto que los pueblos quieren la religión y los gobiernos les preparan constituciones o sea el desorden organizado [...]. En definitiva, la revolución no está ya en el

¹⁷ Gregorio ALONSO: *La nación en capilla. Ciudadanía y cuestión religiosa en España, 1793-1874*, Granada, Comares, 2014.

¹⁸ Cfr. Alfonso BOTTI (ed.): *Clero e guerre spagnole in età contemporanea (1808-1939)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011. Una cronología e interpretación diferente en José ÁLVAREZ JUNCO: *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 383-431.

¹⁹ Nicola DEL CORNO: *Italia reazionaria. Uomini e idee dell'antirisorgimento*, Milán, Bruno Mondadori, 2017, pp. 155-176.

²⁰ Gioacchino VENTURA: «Colpo d'occhio sopra le cagioni della decadenza della religione nel Regno delle due Sicilie», *Enciclopedia ecclesiastica, e morale*, I (1821), p. 4.

²¹ Gioacchino VENTURA: «Malattie dello spirito. La febbre tricolore», *Enciclopedia ecclesiastica, e morale*, I (1821), pp. 86-87.

pueblo como en el siglo pasado, sino que está en los gabinetes de donde sale para infestar la sociedad»²². Esta transformación es particularmente visible en una figura clave del catolicismo de la Restauración, catalizando en torno a él un amplio y profundo movimiento de declarada tendencia ultramontana, aunque políticamente muy variado. Félicité Lamennais prospectaba para la religión católica la conquista de un nuevo y mayor ascendente sobre la sociedad a condición de que esta se hiciese protectora de todos los derechos, incluidas las «verdaderas libertades de los pueblos»²³. Ya en el primer tomo de su influyente *Essais sur l'indifférence* había presentado a Francia llevada por la Revolución como una «nación proscrita», uno de «estos pueblos perdidos sin retorno, de los que los ancianos dicen: *Los dioses se han marchado*»: la nación estaba por tanto destinada a morir, a menos que el pueblo permaneciese fiel a la religión, a diferencia de las elites corruptas del pensamiento ilustrado y revolucionario²⁴.

Esta tensión venía madurando hacia 1830, cuando la llegada de una monarquía burguesa en la cuna de la Revolución contribuyó a terminar con la hipoteca de una soberanía por derecho dinástico. En el periódico fundado por Lamennais tras la Revolución de Julio, *L'Avenir*, encontramos una legitimación de la soberanía popular, en la que el lenguaje de la nación asume una de sus primeras definiciones desde el catolicismo. En un artículo titulado *Le droit divin des rois exclut-il la souveraineté des peuples?*, René-François Rohrbacher reiteraba la legitimidad de la soberanía popular como término medio en la transmisión del poder de Dios, remitiéndose especialmente a Santo Tomás de Aquino y a Suárez. El autor invitaba a los franceses a cumplir «nuestro deber de pueblo libre y cristiano» e introducía después una distinción central entre «nación protestante» y «nación católica»: en la primera reina el individualismo y la soberanía popular, es sinónimo de anarquía; la segunda

²² Sandro FONTANA: *La controrivoluzione cattolica in Italia (1820-1830)*, Brescia, Morcelliana, 1968, p. 269.

²³ Carta a Ventura del 14 de mayo de 1826, cit. en Paul DUDON: «Lettres inédites de Lamennais à Ventura (1827-1829)», *Études*, I, 5 de marzo de 1910, p. 612.

²⁴ Félicité DE LAMENNAIS: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, t. I, París, Tournachon-Molin, 1819, p. 389. En la misma lógica, la nación inglesa «ya no era una nación cristiana» (*ibid.*, p. 73).

era lo opuesto, definida como «una nación que toma por regla, en las cosas humanas el sentido común, en las cosas divinas la autoridad de la Iglesia universal». Dado que la soberanía del pueblo es la soberanía de Dios a través del pueblo, una nación católica sufrirá disgustos y calamidades si sigue el individualismo político (la *raison privée*) y el individualismo religioso (protestante): un pueblo protestante injusticia su propio rey por capricho, uno católico solo si su soberano viola el pacto con su pueblo. Este pacto no es obviamente un contrato reversible sino un acuerdo hecho de una parte inmutable (la ley de Dios) y una convencional (la ley humana)²⁵.

La distinción entre naciones protestantes y naciones católicas es una primera diferenciación sobre la que se fundó el modo de imaginar la nación en el interior del movimiento católico. Pero Rohrbacher no se quedó allí. Se lanzó en un excursus histórico para explicar cómo se había formado esta nación católica: en el tiempo de los primeros cristianos, estos no constituían un «pueblo aparte», sino una «nueva humanidad» que abarcaba todas las naciones. Tras la caída del Imperio romano, los cristianos formaron nuevos pueblos, o sea, «naciones políticamente cristianas». Comenzó entonces la obligación de obedecer y servir a Dios haciendo proselitismo en el resto de las naciones. Y el pueblo francés había recibido «una especie de apostolado entre las naciones»²⁶.

Elaboración romántica y respuesta romana

A la causa de la emancipación de los pueblos/naciones católicas, el círculo de Lamennais dedicaría muchas energías y otras tantas frustradas esperanzas. La Bélgica católica liberal fue un modelo no solo por su constitución liberal, sino también por la reivindicación de su carácter eminentemente católico. Ya en el curso de la década de 1820 la guerra de la independencia griega había suscitado el entusiasmo de Lamennais, que veía en ella una lucha contra la opresión otomana, aunque en su variante ortodoxa. En *L'Avenir* se ma-

²⁵ Guido VERUCCI (ed.): *L'Avenir, 1830-1831. Antologia degli articoli di Félicité-Robert Lamennais e degli altri collaboratori*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1967, pp. 182-183.

²⁶ *Ibid.*, pp. 183-184.

nifestó un fuerte empeño a favor de «naciones oprimidas» como Irlanda, donde los católicos habían obtenido en 1829 la emancipación en la Inglaterra anglicana, y especialmente Polonia. En 1833, el joven Charles de Montalembert tradujo al francés *El libro del peregrino polaco*, de Adam Mickiewicz, para conmemorar el luto de la represión de la revuelta de hacía dos años. Mickiewicz había elaborado una narración de la historia de la nación polaca como mártir, sacrificada ante el opresor, pero destinada a resurgir como Jesucristo y a guiar la liberación de todos los pueblos. La garantía del resurgimiento de la nación polaca era la incesante fidelidad del pueblo polaco a la religión de sus padres. En el prefacio, Montalembert subrayaba que estos asuntos resultaban generalizables a todas las naciones de Europa²⁷.

Esta primera y breve expresión de un nacional-patriotismo católico no se consolidó debido a la respuesta negativa del magisterio pontificio a comienzos de la década de 1830. La experiencia de *L'Avenir* fue condenada con la encíclica *Mirari vos* y el libro de Mickiewicz, incluido en el Índice. Los motivos de esta falta de aprobación se encuentran en la tendencia represiva general del sistema de la Restauración y en el cerrado rechazo de la Santa Sede a cualquier apertura a los valores liberales²⁸. En este marco tanto los ultramontanos que habían iniciado el asalto al centro de la catolicidad como las iniciativas a favor de Polonia se contuvieron. La diplomacia y el miedo a la revolución habían impedido que esta nueva concepción nacional católica encontrara una legitimación en el papado. Pero no por ello la elaboración cultural de católicos, laicos y eclesiásticos se detuvo. Aunque con miedo a ser condenados por Roma, exponentes del movimiento católico de diversas orientaciones políticas continuaron desarrollando un discurso nacional-patriótico propio. Lo hicieron en paralelo y en competición con otras propuestas nacionalistas; además, postular la existencia de di-

²⁷ Adam MICKIEWICZ: *Le Livre des pèlerins polonais*, París, Renduel, 1833, pp. IX-X. Cfr. Brian PORTER: «The Catholic Nation: Religion, Identity, and the Narratives of Polish History», *The Slavic and East European Journal*, 45(2) (2001), pp. 289-299.

²⁸ Raffaele COLAPIETRA: *La Chiesa tra Lamennais e Metternich. Il pontificato di Leone XII*, Brescia, Morcelliana 1963, y Louis LE GUILLOU y Marie-Joseph LE GUILLOU (eds.): *La condamnation de Lamennais*, París, Beauchesne, 1982.

versas naciones católicas inauguraba una competición por la primacía. Los ejemplos son numerosos.

En 1842, el líder católico Daniel O'Connell escribía a Paul Cullen, futuro arzobispo de Dublín y convencido ultramontano, que «no hay ninguna otra nación en la que el gobierno se volviera herético y el pueblo continuara siendo creyente. En esto, Irlanda es única». Buena parte del clero y de la jerarquía lo apoyaron sobre esta base a pesar de la nula predisposición de Roma a apuntalar abiertamente este movimiento. Sin embargo, la concepción de la nación irlandesa como nación católica continuó siendo mantenida buscando siempre obtener un reconocimiento por parte del magisterio pontificio²⁹.

Un año antes, en la Francia de la monarquía de Julio, el dominico y antiguo colaborador de *L'Avenir* Henri-Dominique Lacordaire exponía en un famoso sermón cuál era según él la vocación de la nación francesa. Se trataba de la reivindicación del papel de la religión católica en la historia del país³⁰. El predicador afirmaba la necesidad de que cada pueblo «que quiera vivir largamente» honre a sus antepasados y permanezca fiel al depósito de la fe que estos le dejaron en herencia. La genealogía biológica implicaba una genealogía cultural a la que adaptarse: «nuestros padres, esta es nuestra patria: amemos, honremos a nuestros padres, amemos, honremos a nuestra patria». Los individuos pertenecen a una doble ciudad, a «dos patrias», ambas creadas por Dios: «la ciudad eterna y la ciudad terrestre», la «patria a la que pertenecemos por la carne y la sangre; la patria a la que pertenecemos por la fe»³¹. Estas dos patrias no son enemigas, al contrario, están unidas como alma y cuerpo. Ciertamente, algunas veces el patriotismo temporal no se corres-

²⁹ Ignazio VECA: «Cuore d'Irlanda: nazione cattolica, pietà ultramontana e strategie della memoria intorno ai resti umani di Daniel O'Connell», *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 32 (2019), pp. 301-328.

³⁰ Guy BEDOUELLE: «Lacordaire et son discours sur la vocation de la nation française (1841)», *Communio*, XXI(3) (1996), pp. 64-68, y Philippe BOUTRY: «Clovis romantique», en Michel ROUCHE (ed.): *Clovis. Histoire et mémoire*, vol. II, París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998, pp. 637-647. Cfr. la lectura de carácter apologético de René RÉMOND: «La Fille aînée de l'Église», en Pierre NORA (ed.): *Les Lieux de mémoire*, vol. III, *La France*, t. 3, *De l'archive à l'emblème*, París, Gallimard, 1987, pp. 541-579.

³¹ *Sermon du R. P. F. Lacordaire, de l'ordre des frères prêcheurs, prononcé à Notre-Dame de Paris, le dimanche de la Sexagésime, 14 février 1841*, París, Au bureau de l'Univers, 1841, pp. 2-3.

ponde plenamente a aquel espiritual. Pero cuando la patria temporal está «profundamente dedicada a la Iglesia y trabaja por su gloria» da vida a un «patriotismo santo, un patriotismo consagrado por la fe, un patriotismo sobrenatural». En el centro de la vida de las naciones están la paternidad y la herencia —los vínculos parentales— figuras de la paternidad divina. Jesucristo ha dado a las naciones diversos dones como la libertad religiosa garantizada por la separación entre poder espiritual y poder temporal, la dignidad humana, el carácter de servicio público revestido de poder político o la fraternidad de las naciones. No obstante, a estos beneficios corresponden también ciertas obligaciones:

«en primer lugar, es necesario que una nación acepte la ley que Dios propuso a su libre arbitrio; es necesario que la conserve, la ame, la defienda; en una sola palabra, es necesario que una nación conozca, ame y sirva a Dios y que le sirva como una nación debe servir, con todo su corazón, todo su espíritu, toda su alma, todas sus fuerzas, no solamente por su fe y por sus costumbres, sino también por sus leyes, su acción y su poder en el mundo, por todo aquello que tiene en tanto que nación, y por consiguiente incluso por sus armas; por sus armas, no con el fin de propagar la verdad, no es así como se propaga la verdad, sino con el fin de defender su libertad contra los ataques de sus enemigos. Un pueblo es un apóstol; un pueblo es un mártir».

Los pueblos cristianos tienen pues una misión particular, diferente de aquella de los pueblos paganos. La carga de las naciones católicas consiste en «difundir la verdad, iluminar a los pueblos, llevarlos —a costa del trabajo, el peligro o la muerte— los verdaderos bienes, la verdad, la justicia, la civilización»³². Las naciones pueden rechazar este pacto: es el caso del pueblo hebreo, que se mostró para Lacordaire «infidel a su vocación». Pero el rechazo de la verdad, es decir, del carácter católico de la propia misión y el propio destino, conlleva un castigo: la apostasía equivale a la muerte política, los pueblos que no reconocen la verdad están destinados a la opresión, pudiendo resurgir solo si aceptan el pacto con Dios, que es un pacto irreversible: no hay libertad, tanto de los individuos como de los pueblos, sin verdad.

³² *Ibid.*, p. 6.

Para el viejo discípulo de Lamennais, como para muchos otros intelectuales católicos de la era romántica, las naciones católicas no podían morir si alejaban la apostasía³³. Este pacto vinculante estaba sancionado según Lacordaire por la historia: con el bautismo de Clodoveo, todo el pueblo francés había aceptado dicho pacto que lo unía a la verdadera religión, cristianizando con ello las invasiones bárbaras, un acontecimiento histórico manipulado por la cultura romántica para fundar los orígenes de las naciones³⁴. Gracias a la obra de catorce siglos, la nación francesa era, llegados a este punto, una «nación católica». La Providencia había preservado la herencia de la hija primogénita de la Iglesia incluso del golpe de la Gran Revolución: «Dios podía dejarla perecer [...]. Dios tuvo piedad de ella, la castigó, la quiso relevar por una gran y magnífica expiación»³⁵.

Dos años después del sermón de Lacordaire, el filósofo italiano Vincenzo Gioberti expresaba ideas muy similares a las del dominico francés en su *Del primato morale e civile degli italiani* (1843). En este manifiesto del neoguelfismo italiano, las derivaciones de los errores y de la caída del pueblo en la heterodoxia religiosa eran lo mismo, como igual era la asunción de las naciones católicas como sujeto histórico dotado de eternidad en la medida en que permaneciesen fieles a la Iglesia: «las naciones cristianas podían enfermar, pero no morir, porque aparentemente apagadas vuelven a levantarse, porque la civilización que les conforma, aunque ha amanecido, no puede sufrir el ocaso»³⁶. Las naciones católicas son pues el producto de la historia humana que atraviesa la historia sacra; su origen data de la llegada del cristianismo y su fin es la resurrección, prefigurada en el pasado. Aquello que distinguía a Lacordaire de Gioberti era en todo caso el puesto asignado a su propia nación.

³³ Cfr. Ignazio VECA: «“Le nazioni cattoliche non muoiono”. Intorno alle origini del nazionalismo cattolico (1808-1849)», en Daniele MENOZZI (ed.): *Cattolicesimo, Nazione e Nazionalismo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2015, pp. 11-39.

³⁴ Alberto Mario BANTI: «Le invasioni barbariche e le origini delle nazioni», en Alberto Mario BANTI y Roberto BIZZOCCHI (ed.): *Immagini della nazione nell'Italia del Risorgimento*, Roma, Carocci, 2001, pp. 21-44.

³⁵ *Sermon du R. P. F. Lacordaire...*, p. 18.

³⁶ Vincenzo GIOBERTI: *Del primato morale e civile degli italiani*, t. II, Bruselas, Meline, 1843, p. 327. Cfr. Ignazio VECA: «“Le nazioni cattoliche non muoiono”...», pp. 23-25, y Alberto Mario BANTI: «1843. Il primato degli italiani», en Andrea GIARDINA (ed.): *Storia mondiale dell'Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2017, pp. 511-514.

Para Lacordaire, Francia tenía la primacía, cronológica si no ontológica, mientras que para Gioberti era Italia la que poseía una primacía formidable gracias a la providencial presencia de la Santa Sede en su territorio y, en todo caso, Francia era un ejemplo de degeneración por haber abrazado el racionalismo y la revolución.

Estas elaboraciones circulaban en el espacio europeo a través de intercambios intelectuales y la propaganda por libros, panfletos, revistas y sermones. Obras y autores católicos —como muestra el caso de Gioberti, que ocupó un puesto relevante en el canon cultural del *Risorgimento* italiano—³⁷ desarrollaron una importante función de mediadores entre culturas políticas potencialmente conflictivas. Queda todavía mucho por hacer para reconstruir los circuitos de recepción y difusión de esta acepción particular de la nación *sub specie catholica*. En cualquier caso, se puede afirmar que esta elaboración alcanzó su madurez a mitad de la década de 1840³⁸. A pesar de que personajes como Gioberti se dirigieron directamente a Gregorio XVI para inducirlo a comprometerse con la causa de la libertad nacional, el papa Cappellari prestaría oídos sordos a este complejo discursivo. Un cambio importante llegó con la elección para el solio pontificio del papa Pío IX en junio de 1846.

El sueño hegemónico de 1848 y la afirmación de un nuevo canon

Con la introducción de algunas reformas en sus estados y el intento de jugar la carta de su carisma para reforzar la autoridad papal tanto al interior como al exterior de sus estados, Pío IX provocaría una movilización general de todo el renacimiento católico romántico, implicando incluso a los no católicos en una gigantesca inversión emotiva sobre su persona como figura mesiánica que habría abierto una nueva era para la humanidad³⁹. Esta movilización

³⁷ Alberto Mario BANTI: *The Nation of the Risorgimento...*

³⁸ Para una figura clave de este proceso en España, aunque sobrestimando su papel, véase Borja VILALLONGA: «The Theoretical Origins of Catholic Nationalism in Nineteenth-Century Europe», *Modern Intellectual History*, 11 (2014), pp. 307-331. Cfr. ÍD.: «La nación católica: Balms y la representación de España en el ochocientos», *Historia Social*, 72 (2012), pp. 49-64.

³⁹ Ignazio VECA: *Il mito di Pio IX. Storia di un papa liberale e nazionale*, Roma, Viella, 2018.

mesianica en torno a Pío IX no solo legitimó la elaboración discursiva nacional católica, sino que la reforzó. Uno de los postulados históricos sobre los que se fundaba el nacionalismo católico era su guélfismo, esto es, la convicción, fruto de una precisa y selectiva lectura de la historia medieval, de que el papa era el defensor natural y protector de los pueblos oprimidos. No solo fue el neoguélfismo italiano su portador, sino que este movimiento desarrolló sin duda versiones peculiares de esta idea debido a la presencia concreta del papado en la península italiana. A esta perspectiva se unía la convicción de que la defensa de las naciones oprimidas habría constituido una oportunidad extraordinaria para el triunfo y renacimiento del propio católico.

En una carta a Gioachino Ventura de noviembre de 1847, el abate Paul Chéruel, amigo de Lacordaire y hasta ese momento corresponsal en Roma del periódico ultramontano *L'Univers*, expresaba de manera ejemplar el renacimiento de los adormecidos sueños palingenésicos del resurgimiento católico de la década de 1830; si el papa hubiera comprendido estos votos por la liberación de las naciones oprimidas, su popularidad habría logrado enormes beneficios para la Iglesia: «cuanta más libertad dé a los romanos, más fortalecerá la religión. Sus actos temporales serán una predicación evangélica, [...] él sería el dueño del mundo, si diera libertad a su pueblo»⁴⁰. En estos mismos meses, el padre Ventura pronunció una serie de discursos que tuvieron gran éxito, y en los que expresaba la idea, guardada desde hacía tiempo en el cajón por miedo a la censura, de que la religión católica debía abandonar a los soberanos y bendecir la democracia como había hecho en el medioevo bárbaro⁴¹. Se pedía en suma una consagración del pueblo como nación católica, con recíprocos beneficios para la Iglesia y el sentimiento nacional. En Italia, como en otras partes de Europa, el nacional-patriotismo que inspiraba a los movimientos insurreccionales era considerado, pues, no solo legítimo sino también oportuno,

⁴⁰ Cit. en Francisco ANDREU: «P. Gioacchino Ventura. Saggio biografico», *Regnum Dei*, XVII(65-68) (1961), p. 105.

⁴¹ *Elogio funebre di Daniello O'Connell, [...] recitato nei solenni funerali celebratigli nei giorni 28 e 30 giugno dal R.mo P.D. Gioacchino Ventura*, Roma, Filippo Cairo, 1847. Cfr. Gioacchino VENTURA: *Dello spirito della rivoluzione e dei mezzi di farla terminare* (1833), Turín, G. Giappichelli, 1998.

cuando respetaba una precisa percepción del más o menos reciente pasado y de las epopeyas nacionales consagradas por la religión católica. Como escribiría el catalán Jaume Balmes, «la susceptibilidad de la península italiana en punto a independencia, en ninguna parte será mejor comprendida que en la península española: sentimos perfectamente lo que debe de significar para un italiano la palabra de *adicto al Austria*, nosotros que tan hondamente sentimos lo que expresa la palabra *afrancesado*»⁴².

Las revoluciones del 1848 fueron vividas por muchos católicos, laicos y eclesiásticos, como la ocasión de ejercitar una nueva y extraordinaria hegemonía sobre la sociedad bajo la sombra del carisma de un soberano pontífice que cristianizaría la revolución. Todo esto habría sucedido siempre que las naciones católicas, como se las había imaginado hasta entonces, tomaran en sus manos el destino del consorcio humano. Pío IX pareció actuar en un primer momento en este sentido, adoptando los movimientos insurreccionales como un signo de la providencia y pronunciando discursos que encendían el sentimiento patriótico de los italianos, como la proclama del 10 de febrero de 1848 en la que invocó la bendición divina sobre Italia, subordinándola no obstante a la obediencia a su autoridad. Precisamente la afrenta a esta autoridad perpetrada con el asesinato del primer ministro Pellegrino Rossi fue la causa de la fuga de Pío IX de Roma en noviembre de 1848, a la que siguió la ruptura entre el papado y las soluciones concretas al problema de la independencia italiana.

Sin embargo, esto no significó un divorcio con una cierta idea de nación católica. Si bien Pío IX no definió nunca oficialmente esta entidad, en el curso de su largo pontificado no faltaron pistas a algunas de sus características juzgadas como irrenunciables. En el *Syllabus* que aparecía como anexo de la encíclica *Quanta Cura* (1864), la proposición 64 afirmaba que la violación de un juramento no era lícita si estaba inspirada por amor a la patria. El texto derivaba de la alocución *Quibus quantisque* del 20 de abril de 1849 y era un claro reflejo de la reacción a la revuelta de 1848 y a la proclamación de la República romana. De esto se deduce que el amor a la patria solo era condenado cuando no respetaba la ley eterna.

⁴² Jaume BALMES: *Pío IX*, Madrid, Imprenta y fundación de don Eusebio Aguado, 1847, p. 38.

En un discurso del 6 de enero de 1874, Pío IX volvía sobre la famosa bendición a Italia, declarando no renegar de cuanto había hecho e incluso estar a punto de bendecir de nuevo a la nación italiana, pero «aquella Italia que como vosotros me corona, no aquella Italia que ha formado un ídolo en torno al cual están otros tantos ídolos menores»⁴³. Lo que se proscribía era la nación que no vivía en comunión con el pontífice y se constituía como un objeto autónomo de veneración.

Por tanto, Pío IX, implícitamente, continuó reconociendo como legítima una nación católica que, como habían imaginado los exponentes del renacimiento católico, no se alejaba de la autoridad del pontífice romano ni de la ley divina de la que la Iglesia era suprema intérprete. Y esto es porque, como habían mostrado los primeros años de su pontificado, la Iglesia podría lograr un enorme beneficio. Por otra parte, en la opinión católica continuaría circulando la idea de que la nacionalidad era un hecho providencial que solo por la voluntad perniciosa de algunos se obstinaba en considerar en oposición a la institución pontificia. En un opúsculo publicado en 1860 se repetía que «la idea de nacionalidad no se desarrolla si no es en el cristianismo, y es al cristianismo que debe toda su fuerza y todos sus derechos»⁴⁴. Por este güelfismo profundo, el papado se había convertido en el defensor de las nacionalidades durante un milenio y la existencia misma de una nación católica se debía al centro irradiador del catolicismo.

La ulterior elaboración del discurso sobre las naciones católicas continuaría partiendo de la cultura católica más que del magisterio. Durante y después de las revoluciones de 1848 y a lo largo de las décadas que llevaron a la afirmación de los estados nacionales en Europa, con el corolario del colonialismo, muchos católicos continuaron alimentando la construcción de un nacionalismo que encontraba en la religión católica y la Iglesia romana el centro de gra-

⁴³ *Discorsi del Sommo Pontefice Pio IX pronunziati in Vaticano ai fedeli di Roma e dell'orbe dal principio della sua prigionia fino al presente, per la prima volta raccolti e pubblicati dal p. don Pasquale De Francis dei Pii Operarij*, vol. II, Roma, Tipografía G. B. Paravia, 1875, p. 115.

⁴⁴ Maurizio MANN: *Il papato e la nazionalità italiana e polacca*, Roma, Aureli, 1860, pp. 9-13.

vedad de su discurso⁴⁵. El desarrollo devocional sería un vehículo particularmente eficaz de movilización de las masas en clave nacional católica⁴⁶. Entretanto el paradigma de la nación católica se fue perfeccionando.

En enero de 1847 apareció un opúsculo con el título *Della Nazionalità* del jesuita Luigi Taparelli d'Azeglio, futuro redactor de *La Civiltà cattolica* y figura preminente del neotomismo decimonónico. En él su autor tomaba posición frente a la «gran idea» que apasionaba tanto a la opinión pública, esto es, «el afecto de nacionalidad independiente». En estos años se desarrolló un vasto debate sobre la definición de la «nacionalidad» como consecuencia de la extraordinaria movilización que precedió y acompañó las revoluciones de 1848⁴⁷. Taparelli buscaba dar legitimidad teórica al sentimiento nacional, definiendo la correcta forma de expresarlo: la nación era una individualidad histórica fruto de elementos inmutables que tenían un origen común (la estirpe) y de la lengua, mientras que el territorio y los ordenamientos políticos podían variar solo en función de la autoridad. La intervención levantó polémica, porque se percibió como una crítica a la política antiaustriaca⁴⁸. Sin embargo, la morfología nacional-patriótica no era cuestionada mientras estuviera sujeta a un disciplinamiento, de forma que los cambios geopolíticos dictados por el deseo de independencia no podían tener lugar sin el respeto del derecho a la religión. Con todo, el jesuita iba más allá.

⁴⁵ Cfr. Luigi GANAPINI: *Il nazionalismo cattolico. I cattolici e la politica estera in Italia dal 1871 al 1914*, Bari, Laterza, 1970, y Javier RAMÓN SOLANS: «“El Catolicismo tiene masas”». Nación, política y movilización en España, 1868-1931», *Historia Contemporánea*, 51 (2015), pp. 427-454.

⁴⁶ Roberto DI STEFANO y Javier RAMÓN SOLANS (eds.): *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Londres, Palgrave MacMillan, 2016.

⁴⁷ Algun elemento en Fabio DI GIANNATALE: «Il principio di nazionalità. Un dibattito nell'Italia risorgimentale», *Storia e politica*, VI(2) (2014), pp. 234-269, e id.: «Catholicism and the Idea of Nation in the Italian Risorgimento in the First Half of the Nineteenth Century», en Antonello Folco BIAGINI y Giovanna MOTTA (eds.): *Empires and Nations from the Eighteenth to the Twentieth Century*, vol. 1, New-castle upon Tyne, Cambridge Scholars, 2014, pp. 431-441.

⁴⁸ Francesco TRANIELLO: «La polemica Gioberti-Taparelli sull'idea di nazione», en Francesco TRANIELLO: *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Milán, FrancoAngeli, 1990, pp. 43-62.

Dos años después, con el fin del movimiento revolucionario italiano y europeo, y ante sus logros contrarios a la aspiración hegemónica católica, Taparelli publicó una segunda edición del opúsculo añadiendo un nuevo apartado, significativamente titulado *La Nazionalità nel Cattolismo*. En este nuevo texto, Taparelli comenzaba un diálogo más fino con la cultura que en las décadas precedentes había elaborado un discurso nacional católico. Citando con admiración a Montalembert, Gioberti y Chateaubriand, consideraba la nacionalidad en términos positivos y activos, no ya solo pasivos como sujeta al derecho. La inmortalidad de las naciones católicas se volvía a subrayar, así como las características hasta entonces evidenciadas: el bautismo y el triunfo, la muerte y la resurrección de las naciones católicas estaban asegurados siempre que no se apartaran de la verdadera fe y, por lo tanto, del papado.

Se identificaba en la «idolatría de la patria» y el «nacionalismo pagano» la degeneración de un sentimiento nacional, que debería haber triunfado y hecho triunfar a la Iglesia si se hubiera conformado al «espíritu nacional católico». Este último venía definido en oposición al «espíritu nacional protestante», que daba lugar a una «nacionalidad exagerada» a un «egoísmo nacional» fruto en definitiva de la desviación producida por la Reforma⁴⁹. En esencia, aquello que aseguraba la legitimidad del sujeto nacional era la fidelidad al soberano pontífice romano, en vez de a una religión puramente sentimental y tendencialmente inmanente. Parece difícil que Taparelli no fuese plenamente consciente de la potencial carga conflictual inserta en un discurso nacional-patriótico basado en una comunidad de estirpe y lengua (así como de religión). En su concepción de la nación, el universalismo del catolicismo venía no obstante preservado por el rol directivo del papado romano, última instancia a la que apelar y someterse para evitar que la nacionalidad se volviese «exagerada». En su propuesta se observa claramente una fusión del discurso nacional romántico con los esquemas del intransigentismo católico del tiempo.

Esta configuración tuvo una larga fortuna: el texto definitivo del opúsculo de Taparelli vino inserto como apéndice de su *Saggio teo-*

⁴⁹ Luigi TAPARELLI D'AZEGLIO: *Della Nazionalità. Breve scrittura, rivista ed accresciuta notabilmente dall'Autore con una risposta del medesimo alle osservazioni di Vincenzo Gioberti, edizione seconda con note aggiunte dall'Editore*, Florencia, Ducci, 1849.

retico di diritto naturale appoggiato sul fatto, que se convirtió en canon para la cultura católica oficial y en particular para los jesuitas de la influyente revista *La Civiltà cattolica*⁵⁰. Estos últimos volverían sobre este mismo esquema cultural en las siguientes décadas, afinando el nexo con el magisterio pontificio⁵¹. Actualizada y adaptada a nuevas coyunturas, esta concepción de la nación católicamente entendida llegaría hasta bien entrado el siglo XX⁵². En la Italia liberal de finales del siglo XIX, en la que el movimiento católico se había dividido entre intransigentes y conciliadores con el nuevo estado nacional salido del *Risorgimento*, permaneció por otro lado una gran uniformidad en la obstinada preservación de un núcleo de patriotismo católico que acabó por imponerse a todas las tendencias⁵³.

El papa árbitro de las naciones católicas

Entretanto en toda Europa se multiplicaron los casos de reivindicaciones patrióticas en el campo contrarrevolucionario y legitimista. El movimiento por la restauración de la monarquía en la segunda mitad del siglo XIX insistió también largamente en la identidad católica de la nación, retomando temas y argumentos de las décadas precedentes en la perspectiva de una modernidad alternativa⁵⁴. No nos es posible analizar con detenimiento estas culturas políticas que van del borbonismo de la Italia meridional al carlismo español y al legitimismo francés⁵⁵. No obstante, se puede

⁵⁰ Luigi TAPARELLI D'AZEGLIO: *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, VIII edizione rivista e V dell'ultima corretta e accresciuta dall'autore, vol. 2, Roma, Civiltà Cattolica, 1949, pp. 455-487.

⁵¹ Daniele MENOZZI: «I gesuiti, Pio IX e la nazione italiana», en Alberto Mario BANTI y Paul GINSBORG (eds.): *Storia d'Italia, Annali 22, Il Risorgimento*, Turín, Einaudi, 2007, pp. 451-478.

⁵² Cfr. Daniele MENOZZI: «Cattolicesimo, patria e nazione tra le due guerre mondiali», en Tommaso CALIÒ y Roberto Rusconi (eds.): *San Francesco d'Italia. Santità e identità nazionale*, Roma, Viella, 2011, pp. 19-43, que, no obstante, ignora la precedente elaboración decimonónica.

⁵³ Luigi GANAPINI: *Il nazionalismo cattolico...*

⁵⁴ Pedro RÚJULA y Javier RAMÓN SOLANS (eds.): *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, Granada, Comares, 2017.

⁵⁵ Bruno DUMONS y Hilaire MULTON (eds.): «Blancs» et contre-révolutionnaires.

destacar que progresivamente el papado romano rechazó todo apoyo formal a las propuestas políticas de estos movimientos, aunque no renunció a servirse de ellos. Pío IX abandonó al carlismo en las décadas de 1860 y 1870⁵⁶; con el *ralliement* a la Tercera República francesa, su sucesor Gioacchino Pecci frustró a los legitimismos del otro lado de los Alpes, que habían buscado no obstante en el papado un pilar contra la modernidad revolucionaria que los había expulsado. La unión operativa entre patria y soberanos legitimistas se había mostrado débil, la restauración imposible. La suya era una causa perdida, aunque estaba lista para reconstruirse⁵⁷. Al contrario, la concepción taparelliana que distinguía entre un nacionalismo bueno (católico) y uno nocivo (protestante y revolucionario) se revelaría más operativa, con el corolario de una subordinación jerárquica a la religión y la Iglesia, de una acentuada pero dúctil confesionalización.

En continuidad con la elaboración romántica, León XIII llegaría a afirmar el carácter sustancialmente providencial del amor a la patria. En la encíclica *Sapientiae Christianae*, declaró que «se debe amar a la patria de la que hemos recibido el don de una vida mortal; pero es necesario anteponer el amor a la Iglesia, a la que debemos una vida que durará eternamente». Ambos amores provienen de la misma fuente y no están en contradicción entre ellos. Ambos son dones de Dios, por tanto, un préstamo dado al individuo que puede elegir solo la verdad, aquella verdad terrenal subordinada a una superior y celeste. Además, en la alocución *Dall'alto dell'apostolico seggio* (15 de octubre de 1890), el papa respondía a las acusaciones de que los católicos y el papado eran enemigos de la nación italiana y declaraba también que «los católicos son los mejores amigos de su propio país» por el amor que tienen por la patria⁵⁸. Estas palabras se hacían eco y reforzaban la constante rei-

Espaces, réseaux, cultures et mémoires (fin XVIII^e-début XX^e siècles): France, Italie, Espagne, Portugal, Roma, École française de Rome, 2011.

⁵⁶ Giacomo MARTINA: *Pio IX (1867-1878)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1990, pp. 335-342.

⁵⁷ Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA y Carmine PINTO (eds.): «Cause perdue. Memorie, rappresentazioni e miti dei vinti», *Meridiana*, 88 (2017), pp. 9-17.

⁵⁸ LEÓN XIII: «*Sapientiae Christianae*», 10 de enero de 1890, recuperado de internet (http://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10011890_sapientiae-christianae.html); e íd.: «*Dall'alto dell'apostolico seggio*»,

vindicación por parte de los católicos de toda Europa de ser los portadores de un patriotismo más auténtico al ser la expresión de la identidad del pueblo católico. Como afirmara el sacerdote intransigente italiano Giuseppe Sacchetti a finales de siglo: «nosotros no somos un partido [...] nosotros somos Italia, porque representamos su fe, su historia, sus glorias y su genio cristiano, y sus monumentos»⁵⁹. Un exponente del espíritu conciliador eclesiástico declaró por su parte que «el amor a la patria no será nunca vivo y popular entre nosotros, hasta que no sea junto con el amor a la fe católica y al papado, que han sido los principales y antiguos fautores de nuestra Italia»⁶⁰. Y de la España salida de la Primera República se hacía eco un intelectual nacionalcatólico como Marcelino Menéndez Pelayo: el verdadero amor a la patria no puede renegar de una religión que fue «genio tutelar de la raza»⁶¹.

En el magisterio de Gioacchino Pecci, el papado sin dominio temporal aspiraba a una renovada función en el orden internacional y en las relaciones entre los estados, reivindicando para la Santa Sede una instancia superior de arbitraje⁶². A este complejo proyecto diplomático correspondía una forma de comprender la comunidad política nacional. Tras la guerra de defensa a ultranza de los tiempos de Pío IX, León XIII podía continuar la política de masas inaugurada por su predecesor con otra perspectiva. La lucha contra el estado laico podía realizarse a través de una exaltación del pueblo cristiano, entendido como nación dotada de una ininterrumpida fi-

15 de octubre de 1890, recuperado de internet (http://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18901015_apostolico-seggio.html).

⁵⁹ Cit. en Gabriele DE ROSA: *Giuseppe Sacchetti e la pietà veneta*, Roma, Studium, 1968, p. 88.

⁶⁰ Alfonso CAPACELATRO: *L'amore della patria e i cattolici particolarmente in Italia, discorso letto per l'inaugurazione dell'anno scolastico 1899-1900*, Milán, Cogliati, 1900, p. 23.

⁶¹ Cit. en Antonio MORALES MOYA: «La nación católica de Menéndez Pelayo», en Antonio MORALES MOYA, Juan Pablo FUSI AIZPURUA y Andrés DE BLAS GUERRERO (eds.): *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013, pp. 502-524, esp. p. 516.

⁶² Cfr. Jean-Marc TICCHI: *Aux frontières de la paix. Bons offices, médiations, arbitrages du Saint-Siège, 1878-1922*, Roma, École française de Rome, 2002, y Vincent VIAENE (eds.): *The Papacy and the New World. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII, 1878-1903*, Lovaina, Leuven University Press, 2005.

delidad a la Iglesia católica. La recuperación de una relación positiva con el sentimiento nacional era también una forma de luchar en el campo de los valores nacionales en contra de aquellos movimientos que se convertían en portavoces de una autónoma sacralización de la política —logias masónicas, partidos radicales, autores en última instancia de una religión civil nacional que pudiera sustituir a la católica— y de destacar que «la salvación religiosa y social de Italia, como aquella de las otras naciones cristianas, no vendrá y no podrá venir más que del papa»⁶³.

Lo que se definió como «guerras culturales» de la segunda mitad del siglo XIX no fueron solo conflictos entre valores opuestos, sino también *sobre* valores⁶⁴: el objeto de disputa era controlar los idiomas políticos establecidos en las sociedades occidentales; no menos importante era el sentido de pertenencia a una comunidad nacional imaginada como un organismo cohesionado. Los movimientos católicos europeos estrechamente vinculados al Vaticano no dejaron de reivindicar una fidelidad nacional más auténtica a la sombra de la autoridad papal. Al relanzar el papel medievalizante de arbitraje del pontífice romano, el magisterio de León XIII propuso una solución al dilema entre naciones y religión católica. Era la misma tensión que desde su origen atravesó la elaboración cultural nacionalcatólica. La paradoja entre universalismo y particularismo había sido asumida y superada precisamente por la formación de una «nación católica»: esta última incluía muchos de los elementos morfológicos de los nacionalismos contemporáneos, pero había terminado por someter este complejo discursivo a la autoridad del pontífice romano a través de una hibridación con la perspectiva de la cristiandad típica de las culturas católicas decimonónicas⁶⁵. De esta forma se conseguía una doble ventaja: obediencia a la autoridad y construcción de un sistema de diferencia solidario con los movimientos contemporáneos, pero funcional con la misión de la Iglesia católica.

⁶³ «Il Papa e le Nazioni cristiane», *L'Osservatore romano*, 24 de febrero de 1892.

⁶⁴ Christopher CLARK y Wolfram KAISER (eds.): *Culture Wars. Secular-catholic Conflict in Nineteenth-century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁶⁵ Para el esquema cultural intransigente, cfr. Giovanni MICCOLI: *Il mito della cristianità* (1985), Pisa, Edizioni della Normale, 2017.

Conclusiones

Aunque todavía queda por realizar una comparación más detallada entre textos y contextos, la formación del discurso nacional católico tal y como ocurrió en el siglo XIX me parece que muestra una sólida coherencia. Ambientes cada vez más importantes de la cultura europea se apropiaron del sentimiento nacional y comenzaron a hacerlo bastante precozmente, en unas pocas décadas entre las revoluciones del siglo XVIII y las de 1848. En este periodo se forjó una peculiar morfología nacional católica, con una genealogía solidaria, aunque competitiva con los otros nacionalismos. Algunas de las mentes más brillantes de la cultura católica contribuyeron a la emergencia de un nuevo producto, la «nación católica»; lo hicieron con la intención de refundar la sociedad sobre una renovada legitimidad del poder y de la soberanía, dando sentido a la presencia de los hombres reunidos en una colectividad.

Como el resto de los nacionalismos, la orientación política y la traducción institucional de la nacionalidad tuvieron resultados plurales. Para el papado el elemento verdaderamente conflictivo seguía siendo esencialmente la autofundación de la nación, leída como fenómeno pernicioso y aspecto particular de la pretensión general de autonomía de los hombres respecto de la norma religiosa legítimamente interpretada en exclusiva por la institución eclesial. No obstante, la cultura católica postrevolucionaria, progresivamente dominada por el ultramontanismo y la centralidad del pontificado romano y su autoridad, impregnó este artefacto, junto con el rechazo a la autodeterminación del individuo. Es precisamente este rechazo lo que me parece que es la principal causa del difuso isomorfismo entre nacionalismo católico y nacionalismo *tout court*: una necesidad holística similar, un comparable rechazo de la autodeterminación de la persona, en resumen, la misma necesidad de pensar al hombre en sociedad era lo que unía a todos aquellos que reconocieran a la nación un valor fundacional, autónomo o no. Aunque entre contrastes y oscilaciones, el magisterio pontificio terminó por avalar la *adæquatio* propuesta por el nuevo canon nacional católico, emergiendo explícitamente bajo León XIII. La distinción entre un nacionalismo bueno —católico— y uno nocivo —protestante o pagano— se

acompañaría siempre de la reivindicación de que el «verdadero» patriotismo fuese aquel católico: para sus portavoces solo aquel nacionalismo garantizaba la adhesión a la verdad encarnada por el magisterio, poniendo así un dique a la anarquía social bajo la autoridad pontificia.

La incorporación del nacional-patriotismo en la religión católica fue exitosa a largo plazo. La consecuencia principal de esta operación, más allá de las intenciones de los autores, fue la imposibilidad de oponer un sistema cultural diferente al nacional-patriótico hasta sus extremas transformaciones totalitarias o autoritarias en el siglo XX⁶⁶. Esta hegemonía no puede explicarse por el descuido de los laicos y eclesiásticos, y aún más por el magisterio papal: todos estos actores eran conscientes del riesgo que la apropiación del universo cultural patriótico nacional hacía correr a la religión como dimensión trascendente de la vida humana; denunciaron en muchos casos los peligros de una mundialización de la religión, de una reducción del mensaje cristiano a mero depósito identitario de religiones seculares. Y, sin embargo, en gran medida perseveraron, planteando como único límite la disciplina y la subordinación a la autoridad pontificia. No era una dinámica inédita: desde sus orígenes, el cristianismo había aceptado, aunque entre diferencias, formas más o menos permanentes de hibridación cultural. Las razones profundas para la formación de un nacionalismo católico se encuentran más bien en un proceso histórico más general.

El camino aquí esbozado me parece sugerir que la hibridación se articuló de manera funcional a la exigencia de unidad y construcción de identidad experimentada por la mayor parte del catolicismo postrevolucionario, ya fuese declinada de forma más intransigente o más conciliadora en relación con la sociedad moderna. La profunda morfología del patriotismo nacional no solo era aceptable y reconocible por algunos de sus elementos simbólicos, sino que, disciplinada, también proporcionó, a medida que se consolidaba como principio organizador de la vida política y social en Europa y fuera de ella, una plataforma bastante adecuada desde la que ac-

⁶⁶ Sobre la tenacidad de este esquema frente al totalitarismo fascista, véase ahora Renato MORO: *Il mito dell'Italia cattolica. Nazione, religione e cattolicesimo negli anni del fascismo*, Roma, Studium, 2020 (que, sin embargo, presta muy poca atención a la elaboración del siglo XIX).

tuar para lograr una reconquista real de las mentes y los corazones de los hombres modernos. En este sentido, la bandera de la nacionalidad había sido blandida por los exponentes del *revival* católico posrevolucionario y consecuentemente fue recibida y perfeccionada por la cultura oficial y el magisterio católico. La nación católica era la forma de vengarse de la Ilustración del siglo XVIII y de la preeminencia de la secularización sobre la religión. Solo los hombres del siglo XX experimentaron el coste de esas esperanzas. A los hombres del siglo XIX les tocó sobre todo forjar, cultivar y fortalecer esta gran utopía organicista.

«Un principio, un dogma,
un sentimiento religioso»:
*la sacralización de los nacionalismos
en la edad de las independencias
americanas*

Gregorio Alonso

University of Leeds
G.Alonso@leeds.ac.uk

Resumen: La emergencia de dos docenas de nuevas naciones tras la crisis imperial de la Monarquía Católica de 1808 fue un proceso con indudables connotaciones religiosas. En este artículo se muestra cómo la protección del catolicismo se convirtió en elemento fundacional de la adaptación nacionalista a la modernidad en el mundo hispano. El segundo epígrafe analiza ejemplos de exaltación patriótica, así como de movilización bélica de fieles, en clave religiosa. Por último, se apuntan reflexiones sobre los resultados de esas campañas de identificación política de la comunidad de fieles con las nacientes comunidades nacionales en el atlántico hispánico.

Palabras clave: Nacionalismo, catolicismo, sacralización, independencias, Atlántico hispánico.

Abstract: The emergence of more than twenty new nations as a result of the 1808 imperial crisis affecting the Catholic Monarchy was a process with undisputable religious undertones. This paper first shows how the protection of Catholicism became a founding factor in the nationalist adaptation to modernity in the Hispanic world. It then analyses some instances of patriotic exhilaration and wartime mobilization of the faithful in religious terms. The final section provides fresh insights on the outcomes of political campaigns of identification between a community of believers and the emerging national communities in the Hispanic Atlantic.

Keywords: Nationalism, Catholicism, sacralization, independence, Hispanic Atlantic.

Introducción

En una soleada mañana de febrero de 2012, de paseo por el zócalo de la ciudad de México, y en compañía de los colegas historiadores Paul Garner y Natalia Sobrevilla, José María Portillo y el autor del artículo reparamos en el hecho de que la independencia mexicana tuvo mucho de clerical. Dada la identidad de sus precursores y promotores, pocas dudas quedan entre los expertos de que la independencia de la Nueva España fue una obra sacerdotal. Al constatar que aquella rebelión fue liderada por el clero se confirma la validez de la interpretación pionera del masón yorkino y defensor mexicano de la tolerancia religiosa Lorenzo de Zavala¹. Sin embargo, el novohispano no fue un caso aislado y, como se verá en las páginas siguientes, el repertorio simbólico, la retórica y los recursos materiales eclesiásticos desempeñaron un papel central en las actividades emancipatorias de los territorios americanos en pie de guerra contra el dominio español. Este hecho tuvo un peso determinante en la transformación revolucionaria que sacudió el continente americano desde 1809. De hecho, el laureado historiador Tomás Pérez Vejo afirmaba que «el nacimiento de la modernidad política en Occidente tiene uno de sus puntos de inflexión en la substitución de la comunidad religiosa por la comunidad nacional como fuente de legitimidad del ejercicio del poder»².

Por lo que se constata en los trabajos de Portillo, Alfredo Ávila y Scott Eastman, entre otros, a estas alturas parece que se debe meditar mejor sobre el experimento de creación de una entidad donde convergieran ambas comunidades, como la llevada a cabo por los líderes del mundo hispanoamericano³. La preexistencia y perma-

¹ Sarah FRAHM: *La Cruz y el Compás. La Introducción de la Tolerancia Religiosa en México*, Bloomington, Palibrio, 2015, pp. 103-104.

² Tomás PÉREZ VEJO: «Historia nacional contra historia sagrada: legitimidad y pintura de historia en la Academia de San Carlos de México durante el siglo XIX», en Carmen CORONA, Ivana FRASQUET y Carmen María FERNÁNDEZ (eds.): *Legitimidad, soberanía, representación: independencias y naciones en Iberoamérica*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 2009, pp. 241-259, esp. p. 242.

³ Alfredo ÁVILA: «Catholic Nations: Spain and Spanish America in the Early Nineteenth Century», *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 30(2) (2014), pp. 589-601; Scott EASTMAN: «The Ruin of a State is Freedom of Conscience. Religion, (In)

nencia de un *corpus mysticum* iberoamericano dio lugar al intento de creación de una comunidad católica transatlántica protegida por estados religiosamente intolerantes⁴. Así pues, se tratará de mostrar cómo el nacimiento de la modernidad en el Atlántico hispano estuvo preñado de catolicidad. Para ello se abordan tres áreas histórica y analíticamente entrelazadas. En primer lugar, se ofrecen unas breves reflexiones sobre el contexto de la crisis imperial y sus consecuencias inmediatas, poniendo el acento en las continuidades y las rupturas en los terrenos eclesiástico e ideológico. En el segundo apartado se aportan algunas consideraciones sobre el papel del lenguaje, las instituciones y la escatología cristianas en el advenimiento de la modernidad en el Atlántico ibérico, con especial atención a Nueva España. El objetivo es situar el surgimiento de las culturas postcoloniales en el mundo hispánico dentro del debate en torno a la secularización y la modernidad, de la mano de Carl Schmitt, Hans Blumenberg y Reinhart Koselleck⁵. Por último, se aportarán ejemplos y evidencia textual de la impronta católica que marcó la transformación política y cultural vinculada al final del imperio español en la América continental. Con ello se pretende dar cuenta de la naturaleza y alcance del advenimiento del constitucionalismo y la política representativa en territorios de notable fragmentación socioeconómica, étnica y cultural. Pese a la polarización y dispersión reinantes, o precisamente debido a ellas, ocupar los altares y monopolizar el púlpito se convirtieron en objetivos comunes de grupos, comunidades y líderes bien diversos y, a menudo, radicalmente enfrentados.

Tolerance and Independence in the Spanish Monarchy», *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*, 44(1) (2019), y José María PORTILLO VALDÉS: «Corpus mysticum and cuerpo de nación. Modernity and the End of a Catholic Empire», *Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*, 26 (2018), pp. 313-324.

⁴ Gregorio ALONSO: «A Transatlantic Loyalty in the Age of Independence: Catholicism and Nation Building in Spain and Latin America», en Paul GARNER y Angel SMITH (eds.): *Nationalism and Transnationalism in Spain and Latin America, 1808-1923*, Cardiff, University of Wales Press, 2017, pp. 45-68.

⁵ El propio Koselleck afirmaba, con claras intenciones polémicas, que la tesis de la secularización es «un eslogan amplio y difuso, sobre cuyo uso apenas es posible alcanzar un acuerdo»; Reinhardt KOSELLECK: *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-textos, 2003, p. 41.

Crisis imperial, modernidad y nacionalismos

Modernidad y nacionalismo se han instalado desde hace tiempo como un matrimonio indisoluble que marca la gran transformación atlántica posterior a las revoluciones estadounidense y francesa. En este sentido debe anotarse una primera peculiaridad, o dislate temporal, que se dio en el mundo hispánico. Brian Hamnett afirmó con acierto que los libertadores tuvieron que inventar naciones y nacionalismo cuando a partir de 1809 dieran inicio los conflictos que llevarían a la formación de estados independientes en la América hispana⁶. Tras trescientos años de dominio imperial, los perfiles de una identidad compartida ajena a su pertenencia a la Monarquía Católica estaban lejos de ser nacionales. Dicho fenómeno se reproduciría con el desmoronamiento y destrucción de otros imperios en el espacio europeo, como demostrarían el caso alemán o italiano. Pero como también han señalado Jeremy Adelman, Antonio Annino, Roberto Breña, José Carlos Chiaramonte, Anthony McFarlane, Gabriel Paquette, Tomás Pérez Vejo y José María Portillo⁷, siguiendo las pistas dadas por Tulio Halperin Donghi⁸, François

⁶ Brian HAMNETT: «Process and Pattern: A Re-Examination of the Ibero-American Independence Movements, 1808-1826», *Journal of Latin American Studies*, 29(2) (1997), pp. 279-328.

⁷ Jeremy ADELMAN: *Sovereignty and Revolution in the Iberian Atlantic*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2006; Antonio ANNINO: *Silencios y disputas en la historia de Hispanoamérica*, Bogotá, Taurus, 2014; Roberto BREÑA: «La consumación de la Independencia de México. ¿Dónde quedó el liberalismo? Historia y pensamiento político», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 16 (2000), pp. 59-94; José Carlos CHIARAMONTE: *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004; Anthony MCFARLANE: *War and Independence in Spanish America*, Nueva York, Routledge, 2014; Gabriel PAQUETTE *et al.*: «New directions in the political history of the Spanish-Atlantic world, c. 1750-1850», *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 24(2) (2019), pp. 175-182; Tomás PÉREZ VEJO: *Elegía criolla. Una reinterpretación de las guerras de Independencia hispanoamericanas*, México, Tusquets, 2010, y José María PORTILLO VALDÉS: *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispánica*, Madrid, Fundación Carolina-Marcial Pons, 2006.

⁸ Tulio Halperin DONGHI: *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961, e *id.*: *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

Xavier Guerra⁹ y Jaime E. Rodríguez¹⁰, la descomposición del monopolio ibérico en la América continental dejó abiertas las puertas a diversas agregaciones territoriales de reemplazo y con soberanías en disputa. La recomposición de dichas relaciones estuvo provisionalmente abierta a la reincorporación de las nuevas autoridades al marco de la Monarquía Católica, pese a que no llegara a consumarse¹¹. Por su parte, José María Portillo en su *Crisis Atlántica* demostró que la autonomía, e incluso la federación, y no solo la independencia, fueron las opciones preferidas por amplios sectores criollos tras las abdicaciones de Bayona en 1808. Pero Fernando VII y sus consejeros, a partir de 1814, no estuvieron por la labor de ceder soberanía, ni en periodos de absolutismo ni en tiempos parlamentarios.

Libertad e independencia no eran, pues, necesariamente sinónimos. La primera no solo implicaba la superación de la desigual distribución del poder en función de la identidad étnica, social o sexual de los gobernados, algo que no formaba parte de la agenda política de los sectores que lideraron las guerras de liberación. Resulta más importante aún recordar que la independencia de los territorios americanos tampoco era el único objetivo compartido por los insurgentes. El ejercicio de cierto autogobierno tras la reversión de soberanía que propiciaron los Borbones al pactar con Napoleón, una reforma fiscal de corte inclusivo y/o la apertura de los puertos al comercio internacional pudieron haberse compatibilizado con la lealtad a la Corona igual que se había logrado hacer tras las rebeliones de Pasto, Quito, de los Comuneros y de Tupac Amaru en las décadas anteriores¹². Se sabe que no fue así y que las propuestas de

⁹ François Xavier GUERRA: *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992.

¹⁰ Jaime E. RODRÍGUEZ O.: «La independencia de la América española: una reinterpretación», *Historia mexicana*, 42(167) (1992), pp. 571-620; íd.: «The Emancipation of America», *The American Historical Review*, 105(1) (2000), pp. 131-152, e íd.: «The Hispanic Revolution: Spain and America, 1808-1826», *Ler história*, 57 (2009), pp. 73-92.

¹¹ Jaime E. RODRÍGUEZ O.: *El nacimiento de Hispanoamérica. Vicente Rocafuerte y el hispanoamericanismo, 1808-1832* (1975), México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

¹² Rebecca EARLE: «Indian rebellion and Bourbon reform in New Granada: Riots in Pasto, 1780-1800», *The Hispanic American Historical Review*, 73(1) (1993), pp. 99-124; Anthony McFARLANE: «Rebellions in Late Colonial Spanish America:

Francisco de Zea¹³, el propio Cura Hidalgo o José María Cos¹⁴ cayeron en saco roto. Y sería el veredicto del sevillano exiliado José María Blanco White el que se impusiera y la libertad de los modernos adquirió un particular tinte nacional y nacionalista frente a la tiranía fernandina o los desplantes de las Cortes.

Los orígenes intelectuales de las independencias también han llamado la atención de los historiadores¹⁵. Su búsqueda ha abonado un fértil campo de investigación que remite a áreas como las transferencias culturales, los imperios enredados o la historia cruzada. Se presta especial atención tanto a los viajeros en cuanto agentes de cambio, como a la prensa, la traducción, el comercio y variopintas iniciativas privadas. Las coordinadas interpretativas, las fuentes y los enfoques se alejan del marco de la historia imperial acercándose a la renovada historia global. Con esas premisas en mente, cabe hacer algunas reflexiones sobre el resbaladizo terreno de la causación histórica. En primer lugar, se debe tener en cuenta que las guerras emancipatorias sucedieron a la pérdida de la estabilidad política de que se había disfrutado hasta mediados del siglo XVIII. El

a Comparative Perspective», *Bulletin of Latin American Research*, 14(3) (1995), pp. 313-338; Sergio SERULNIKOV: «Disputed Images of Colonialism: Spanish Rule and Indian Subversion in Northern Potosí, 1777-1780», *Hispanic American Historical Review*, 76(2) (1996), pp. 189-227, e íd.: *Subverting Colonial Authority. Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*, Durham-Londres, Duke University Press, 2003.

¹³ Alberto NAVAS SIERRA: *Utopía y atopia de la Hispanidad: El proyecto de Confederación Hispánica de Francisco Antonio Zea de 1822*, Madrid, Encuentro, 2016.

¹⁴ *Plan de Paz y Guerra*, Sulpetec a 16 de marzo de 1812. El segundo artículo del texto afirmaba que los súbditos europeos y americanos de la Monarquía Católica eran iguales y que no les unía vínculo alguno de subordinación. Con la restauración fernandina y los planes de reconquista violenta de América, Cos se distanció de su aliado Ignacio López Rayón, presidente de la Suprema Junta Nacional Americana o de Zitácuao, y defendió el derecho a la independencia republicana, sin tutela del rey Fernando, como defendió Rayón hasta 1820.

¹⁵ Véase el trabajo clásico de Luis VILLOORO TORANZO: *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, UNAM, 1953. Más recientemente, Elías PALTÍ: «El tópico de “los orígenes ideológicos” de las revoluciones de independencia como problema. Una relectura a partir de tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo, de Tulio Halperin Donghi», *História da Historiografia. International Journal of Theory and History of Historiography*, 11(27) (2018). Para el periodo inmediatamente posterior, Josep ESCRIG ROSA: «La construcción ideológica de la Restauración de la Nueva España», *Historia Mexicana*, LXIX(4) (2020), pp. 1493-1548.

nuevo imperialismo borbónico puso fin al estado criollo y aumentó el rechazo provocado por la esquilación de los recursos naturales y financieros de los territorios americanos. Las reformas aprobadas por Carlos III, vagamente inspiradas en la Ilustración francesa y la economía política británica, convirtieron en colonias lo que hasta entonces se había concebido como territorios ultramarinos. Como señaló Antonio Annino, fue entonces, con la militarización de las estructuras imperiales, con una mayor centralización del poder de la Corona y la alienación institucional de las elites criollas, cuando se puso fin al frágil equilibrio alcanzado por la Monarquía compuesta implantada por los Habsburgo¹⁶. Los funcionarios regios pasaron a ser recaudadores de impuestos y ejercieron su jurisdicción ajenos a las elites locales. Este nuevo sistema no evitó la corrupción y la venta de cargos, pero sí que concentró su control en manos de los peninsulares. Por lo tanto, el impacto de los ideales de racionalización y reforma institucional impulsados desde Madrid también deben valorarse a la luz de la renovada pugna entre criollos y peninsulares¹⁷.

En segundo lugar, el clero peninsular y criollo también fue agente difusor de las premisas de una Ilustración católica. Asimismo, los nombramientos episcopales y el control de los recursos de la Iglesia no fueron ajenos a este nuevo imperialismo. De hecho, las reformas eclesiásticas carolinas tenían como objeto aumentar el envío de rentas forzando el pago de las deudas contraídas con la Iglesia por terratenientes, aparceros y comerciantes durante las décadas anteriores. Se redujo su autonomía y las prebendas, cargos y dignidades eclesiásticas fueron pasando a manos de españoles europeos. En la década de 1760 se produciría la desintegración de la Compañía de Jesús, con consecuencias indeseadas de largo alcance. Y es que, como se verá después, los jesuitas emigrados a Roma, y al resto de Europa, desempeñarían un papel central en la propaga-

¹⁶ Antonio ANNINO: «Imperio, constitución y diversidad en la América hispana», *Historia Mexicana*, 58(1) (2008), pp. 179-227, e ID.: *Silencios y disputas en la historia de Hispanoamérica*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia-Taurus, 2014.

¹⁷ Joshua SIMON: *The ideology of Creole Revolution. Imperialism and Independence in American and Latin American political thought*, Oxford, Oxford University Press, 2017. Una visión alternativa en Tomás PÉREZ VEJO: «Criollos contra peninsulares: la bella leyenda», *Cabiers ALHIM*, 19 (2010), pp. 33-46.

ción del ideario independentista incluso antes de 1808. El ejercicio de las prerrogativas vinculadas al patronato regio tras la destrucción del vínculo imperial estuvo muy presente en las disputas que prosiguieron a las declaraciones de independencia.

La revolución del Atlántico ibérico y las naciones sacras

Fueron la revolución estadounidense y la francesa, con sus derivaciones haitianas, las que pondrían en guardia a la elite criolla, tanto eclesiástica como civil. La insurrección de las trece colonias había discurrido por cauces comparativamente serenos y a su emancipación del imperio inglés, con la ayuda de Francia y España, le siguió de una relativa estabilidad basada en una pujante economía y la creación de estructuras de gobernanza inspiradas en un republicanismo moderado muy respetuoso con la propiedad privada. El abrazo de la libertad y la creación de una confederación de estados independientes en el Atlántico occidental planteaba retos bien distintos a los generados por la abolición del Antiguo Régimen en la Francia de Luis XVIII. El peso de la contrarrevolución, el grado de fragmentación interna y, sobre todo, el recurso al Terror y la abolición de los privilegios señoriales y eclesiásticos alertaron a los hispanoamericanos. Mayor aún fue el susto cuando, siguiendo la iniciativa de Toussaint Louverture, gran parte de la población haitiana retase al ejército imperial francés e instalara, tras una década de derramamiento de sangre y exilios forzosos, una república de esclavos liberados en Santo Domingo y junto a las costas de la fidelísima Cuba y también del inquieto reino de Nueva Granada y la capitanía general de Venezuela¹⁸. En el acto inaugural de aquella revolución, durante una ceremonia vudú, los doscientos participantes pudieron escuchar:

«El dios del hombre blanco lo llama a cometer crímenes; nuestro Dios solo pide obras buenas de nosotros. ¡Pero este Dios que es bueno ordena venganza! Él dirigirá nuestras manos; Él nos ayudará. Tiren la imagen del

¹⁸ Cristina SORIANO: *Tides of Revolution. Information, insurgencies and the crisis of colonial rule in Venezuela*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2018.

dios de los blancos que tiene sed de nuestras lágrimas y escuchen la voz de la libertad que habla en el corazón de todos nosotros»¹⁹.

Ese grito de venganza atemorizó a unos grupos dirigentes que años después recurrirían al potencial movilizador de la retórica sacra y del imaginario católico para ampliar el apoyo a su rebelión contra los realistas. Marcela Echeverri lleva demostrando durante más de una década cómo la resistencia popular se valió de la figura del monarca para empoderarse, sirviéndose de los mecanismos de legitimación tradicionales para mitigar el impacto de las reformas borbónicas²⁰. Por otra parte, la experiencia y la memoria de la participación de pardos, indios y afrodescendientes en las revueltas de la Nueva Granada, así como el contenido social, y potencialmente igualitario, de sus demandas se leyeron de otro modo y llamaban a la cautela. Y parte del clero también había participado en aquellas revueltas, en defensa de los indios²¹. En ese contexto y en cuanto a la sacralización de la causa insurgente se refiere, la conservación de la unidad religiosa y la necesaria alianza con la Iglesia adquirirían un mayor grado de necesidad a partir de 1809.

En el caso de la Nueva España debe mencionarse el célebre sermón de Fray Servando Teresa de Mier, que le valió la persecución inquisitorial y el exilio en Cantabria y Burgos, antes de huir a Bayona en 1801. El sermón ofrece un relato a medio camino entre el sincretismo cristiano e indigenista, por un lado, y supone un movimiento de apropiación simbólica imbuida de patriotismo, por otro. El 12 de diciembre de 1794 Fray Servando generó un gran revuelo entre la feligresía presente en la colegiata de Guadalupe de ciudad de México. El predicador dominico aseguró que «Guadalupe no está pintada en la tilma de Juan Diego sino en la capa de Santo Tomás apóstol de este reino [se refería a Santo Tomás, que algunos teólogos novohispanos identificaban con el dios azteca Quetzal-

¹⁹ Carolyn E. FICK: *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1991, p. 93.

²⁰ Marcela ECHEVERRI MUÑOZ: *Indian and Slave Royalists in the Age of Revolution: Reform, Revolution, and Royalism in the Northern Andes, 1780-1825*, Nueva York, Cambridge, University Press, 2016.

²¹ Severo APARICIO QUISPE: *El clero y la rebelión de Túpac Amaru*, Cuzco, Imp. Amauta, 2000, y la colección documental *Tupac Amaru y la Iglesia en el Cusco*, Lima, Unidad de Comunicaciones del Banco Continental, 1983.

cóatl]». Y argumentaba que «1.750 años antes del presente, la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe ya era muy célebre y adorada por los aztecas, que eran cristianos, en la cima plana del Tenayuca, donde le erigió templo y la colocó Santo Tomás». Y al acabar el sermón rogaba a «Teotenantzin, enteramente virgen, fidedigna tonacayona» que protegiera a México de los horrores de los filisteos de Francia y su Revolución.

La sacralización de la política contaba con recientes reformulaciones también en la península ibérica. En su *Catecismo de Estado*, Joaquín Lorenzo Villanueva, alertaba en 1793 contra los trastornos derivados de la secularización de las leyes y de las repúblicas cristianas. El que sería años después líder del llamado clero liberal, y exiliado en Londres huyendo de la represión fernandina, expresaba con rotundidad: «Este empeño de separar la razón de la religión, y el hombre del ciudadano, ha producido un nuevo sistema de derecho público que no conocieron los Santos Padres. De no contar con la fe para la política ha nacido el creerse que la potestad de los príncipes de la tierra está enteramente destinada y limitada a procurar el bien y la felicidad de los hombres en este mundo»²². Un claro ejemplo de este tipo de operación se dio en el primer libro publicado en castellano en territorio norteamericano a cargo del comerciante de origen italiano Santiago Felipe Puglia, titulado *El desengaño del hombre*. Puglia nació en Génova, trabajó en Cádiz y, tras pasar por la cárcel, decidió exiliarse en Filadelfia, donde ejerció como profesor de español y secretario personal de Jefferson. El capítulo tercero de *El desengaño*, publicado en 1794, llevaba por título «Sacudir el yugo del despotismo no ofende las máximas de la religión». Quizás la religión podía quedar incólume pero la reacción de la Inquisición no se hizo esperar. Según dejó escrito Antonio Saborit en su edición del libro de Puglia de 2014, los inquisidores lo prohibieron *in totum*, reclamaron la excomunión mayor del autor y el pago de 500 ducados²³.

²² Joaquín LORENZO VILLANUEVA: *Catecismo de Estado según los principios de la religión*, Madrid, Imprenta Real, 1793, p. 6, recuperado de internet (http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/catecismo-del-estado-segun-los-principios-de-la-religion--0/html/ff0828ba-82b1-11df-acc7-002185ce6064_146.html).

²³ Santiago Felipe PUGLIA: *El desengaño del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. XII.

Pero por la independencia, y antes de 1809, no solo se clamó desde Filadelfia sino también desde París. Aunque puede que fuera redactada en 1792, en 1799 se publicaría en francés la obra del jesuita expulsado del Perú, Juan Pablo Viscardo, *Carta a los Españoles Americanos*, donde también pidió que se sacudieran el dominio de Carlos IV²⁴. De modo que tanto clérigos como legos clamaron por el fin del imperio español años antes de la invasión napoleónica de la península y, como bien vio el precursor Miranda, los jesuitas expulsados de América tendrían un gran protagonismo en propagar el rechazo al control de la Monarquía Católica sobre las provincias de ultramar.

El cura Hidalgo reclamó para los insurgentes la verdadera adhesión a los principios cristianos en su famosa proclama de 1810, en oposición a los decretos de los ministros de Carlos III y su hijo, inspirados por el regalismo y supuestamente contrarios la autonomía eclesial. Arremetiendo contra los peninsulares dijo: «El vilipendio y desprecio a los sacerdotes, ¿quién lo ha practicado sino ellos? La vindicación de su conducta con deshonor de su estado eclesiástico, el despotismo que sobre esto ejercían y ejercen, es tan notorio que ya no lo duda ni el más estúpido». El solapamiento de lealtades también estuvo presente en sus consideraciones y, pese a llamar a la independencia contra el mal gobierno, también declaraba su fidelidad al soberano: «También nos dirían que somos traidores al rey y a la patria; pero vivid seguros de que Fernando séptimo ocupa el mejor lugar en nuestros corazones y que daremos pruebas de lo contrario convenciéndolos a ellos de intrigantes y traidores». Con todo, el sacerdote confiaba en los socorros de la virgen para superar el trance de la rebelión y afirmaba que los novohispanos: «Por conservar a nuestro rey estos preciosos dominios y el que por ellos fueran entregados a una nación abominable, hemos levan-

²⁴ Miguel BATLLORI: *El abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*, Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1953; Antonio GUTIÉRREZ ESCUDERO: «Juan Pablo Viscardo y su Carta Dirigida a los Españoles Americanos», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 17 (2007), pp. 323-343, y Humberto R. NÚÑEZ FARACO: «Between political emancipation and creole hegemony: Viscardo's Letter to the Spanish Americans (c. 1791)», *History of European Ideas*, 44(1) (2018), pp. 49-59.

tado la bandera de la salvación de la patria poniendo en ella a nuestra universal patrona, la siempre Virgen María de Guadalupe»²⁵.

Ahora bien, la lectura de los símbolos con frecuencia es materia de disputa y la guadalupana no es una excepción. Una vez que la guerra civil desangraba el virreinato de la Nueva España, los vecinos del pueblo de Zacapoaxtla remitieron una carta sellada el 18 de junio de 1813 al intendente de Puebla, Ciricaco de Llanos, donde se le comunicaba que habían declarado a la Virgen María «patrona protectora contra los rebeldes». En la carta se pedía permiso para levantar un templo en honor y desagravio de la Virgen ya que «el levantamiento del cura Hidalgo y sus secuaces [había tomado su nombre] para alucinar a los ignorantes y cometer sus infamias»²⁶. Como han demostrado Diana Birrichaga y Martha Terán para el caso mexicano, o Pablo Ortemberg para el Río de la Plata y Perú, los cultos marianos cumplieron varias funciones para los ejércitos en liza. En palabras de este último, se usaron para: «capturar la adhesión local, moralizar a la tropa, superar las desventajas materiales revitalizando el dispositivo del milagro y crear sentimiento de unidad, disciplina y espíritu de subordinación en ambos ejércitos»²⁷. A dichas tareas añade Terán la de aportar una concentrada síntesis intelectual con el objetivo de lograr la integración cultural de México²⁸. Y es que, a decir de William Taylor, si los insurgentes encontraron en la guadalupana su anclaje y protectora, los realistas no se quedaron atrás e hicieron lo propio con Nuestra Señora de los Remedios²⁹. El uso bélico de la imaginería religiosa se plasma-

²⁵ Manuel HIDALGO Y COSTILLA: *Proclama a la nación americana*. 1810, recuperado de internet (http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1810_115/Primera_proclama_formal_de_Miguel_Hidalgo_en_la_qu_124.shtml).

²⁶ Diana BIRRICHAGA: «La guerra de independencia y la religiosidad popular, 1808-1822», en Pilar GONZALBO AIZPURU y Andrés LIRA GONZÁLEZ (eds.): *México, 1808-1821: Las ideas y los hombres*, México, Colegio de México, 2014, pp. 297-236, esp. pp. 297-298.

²⁷ Pablo OTEMBERG: «Las vírgenes generales. Acción guerrera y práctica religiosa en las campañas del Alto Perú y del Río de la Plata (1810-1818)», *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»*, 35-36 (2011), pp. 11-40.

²⁸ Martha TERÁN: «Águilas y Guadalupe: el “timbre mexicano” en las composiciones iconográficas guadalupanas entre los siglos XVII y XIX», en Carmen AGUILERA y Ismael A. MONTERO GARCÍA (coords.): *Tepeyac. Estudios históricos*, México, Universidad del Tepeyac, 2000, pp. 151-186.

²⁹ William TAYLOR: «La Virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de los Re-

ría tanto en las banderas y los estandartes como en los campos de batalla, y las vírgenes fueran nombradas generalas³⁰. Como dijo Hidalgo, al hablar de la de Guadalupe: «Ella nos ha de sostener y ayudar en este gran proyecto, dará esfuerzo a los débiles, esperanza a los tímidos y valor a los pusilánimes; disipará de las cabezas de muchos los angustiados pensamientos que le atormentan el alma, considerando la arduidad de la empresa, y facilitará su ejecución»³¹. Algo que se repetiría en estas tierras cuando, en agosto de 1835, un Real Decreto del Pretendiente había nombrado a la Virgen de los Dolores «Generalísima de los Ejércitos carlistas», como nos recordó en su momento Giuliana di Febo³².

Esta militarización de los símbolos y las personalidades religiosas no dejó de ser cuestionada por propios y extraños que la consideraban una muestra más de una arraigada tradición ajena a las nociones de progreso e igualdad modernas. De vuelta a América, el diplomático, escritor, traductor y futuro presidente de su Ecuador natal, Vicente Rocafuerte, achacaba la falta de desarrollo político y moral de la América hispana a su inquebrantable adhesión a la fe católica. En su *Bosquejo ligerísimo de la revolución de México*, publicado en 1822, el guayaquileño aseguraba:

«El divino origen de la soberanía de los reyes; sus ilimitadas facultades, hasta asentar como axioma, que eran dueños de vidas y haciendas; el respeto sacrosanto con que se les trataba, su responsabilidad únicamente para la Deidad suprema, y ninguna para su nación, ni con los demás hombres; y finalmente, la reverencia y subordinación que se tributaba á los obispos, á la inquisición y al estado eclesiástico en general, eran dogmas comunes en el pueblo, aun en aquel que podía pasar por ilustrado»³³.

medios y la cultura política del periodo de la independencia», en Alicia MAYER (coord.): *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del bicentenario de la Independencia y del centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, vol. I, pp. 213-240.

³⁰ Pablo ORTEMBERG, «Las vírgenes generalas...», p. 12.

³¹ Manuel HIDALGO Y COSTILLA: *Proclama a la nación...*, p. 2.

³² Giuliana DI FEBO: *La Santa de la Raza. Un culto barroco en la España franquista*, Madrid, Icaria, 1987, p. 35.

³³ *Bosquejo ligerísimo de la revolución de México, desde el grito de Iguala hasta la proclamación de Iturbide*, Filadelfia, Imp. Teracrouef y Naroaje, 1822, p. I.

No debe sorprender, por tanto, que otro observador de alto calibre como el sexto presidente de los Estados Unidos John Quincy Adams, antiguo secretario de estado, le confesara el 29 de marzo de 1815 a su correspondiente James Lloyd, federalista y sucesor de Adams como senador por Massachussets, que a su juicio:

«Los sudamericanos son los católicos más ignorantes, fanáticos y supersticiosos de toda la Cristiandad. Creen que solo ellos y los españoles europeos alcanzarán la salvación. Apenas sí la compartirían con el papa y los italianos, pero se la negarían a los franceses, ingleses y angloamericanos, y a todas las naciones protestantes, de las que nada se puede esperar salvo que se consuman en el azufre y las llamas eternas e inextinguibles»³⁴.

Esa actitud se derivaba de su apego enfermizo al clero: «No hay católicos en la Tierra que sean tan abyectamente devotos a sus curas, tan ciegamente supersticiosos como ellos, y estos sacerdotes además cuentan con la Inquisición, que detiene a cualquier sospechoso y reprime cualquier movimiento liberador»³⁵. Y concluía que la democracia no podría florecer en la América hispana y que los planes del caraqueño Francisco de Miranda, al que le unía una relación personal, no dejaban de ser delirios irrealizables. En 1815, tras el éxito parcial de las tropas insurgentes tanto en el Río de la Plata como en Nueva Granada, Nueva España y Colombia, avanzaban victoriosos los ejércitos reconquistadores liderados por Morillo, y todo parecía darle la razón a Adams³⁶. Con todo, Bolívar ya preparaba la contraofensiva, apoyado por el cuerpo expedicionario británico coordinado por Gregor McGregor. Los refuerzos de artillería y caballería que Miranda había pedido a las autoridades estadounidenses antes de su prisión en 1812, por su parte, seguían sin llegar³⁷.

³⁴ Online Library of Liberty, *The Works of John Adams, vol. 10 (Letters 1811-1825, Indexes)*, p. 141, recuperado de internet (https://oll-resources.s3.amazonaws.com/titles/2127/Adams_1431-10_EBk_v6.0.pdf).

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Gonzalo QUINTERO SARAVIA: *Soldado de tierra y mar: Pablo Morillo, el Pacificador*, Madrid, EDAF, 2017, y Justo CUÑO: *El retorno del Rey. El restablecimiento del régimen colonial en Cartagena de Indias (1815-1821)*, Castellón de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2008.

³⁷ Matthew BROWN: «Inca, Sailor, Soldier, King. Gregor McGregor and the

Pese a las reservas expresadas por Adams, amplios sectores de la sociedad novohispana habían decidido poner cerco a los excesos de la administración imperial y renegociar el pacto que les unía al Trono. Contaban para ello con los recursos políticos que les otorgaba el apoyo popular y los vaivenes de la metrópolis, así como con abundantes fondos derivados de la comercialización de la plata y de la producción agrícola. Ahora bien, ese sentir común conservaba los trazos heredados del periodo colonial. El repertorio ceremonial y festivo que se desplegó en la lucha por la independencia reflejó también el carácter premoderno de las sociedades insurgentes. Las procesiones, nos recuerda Ávila, plasmaron a la perfección la entidad corporativa de la sociedad novohispana en la segunda década del siglo XIX. En ellas se desplegaban jerárquicamente las fuerzas vivas de aquella sociedad en plena transformación y los representantes de los gremios, órdenes religiosas, comerciantes y repúblicas de indios (el órgano que incorporaba a la mayoría de la población local) marchaban juntos para suplicar la protección de una divinidad que claramente estaba de parte de la justicia.

Fueron aquellas paradójicas luchas propiciadas por esa *Traslatio Imperii* de la que recientemente se ha ocupado Ulrike Müsig, quien subraya que la Constitución de Cádiz ponía tanto al pueblo como al monarca a disposición de la nación, lo que permitió su adaptación al contexto republicano triunfante al otro lado del Atlántico. Con la continuidad del catolicismo como horizonte de posibilidad y marco legislativo y moral, en Iberoamérica se dio claramente un tipo de secularización más parecida a la descrita por Carl Schmitt o Reinhart Koselleck, que a la defendida por Hans Blumberg³⁸. Esta apreciación no pretende restar validez al carácter revolucionario del establecimiento de las nuevas repúblicas, sino tan solo señalar que el modo en que se lidió con el cambio histórico, plasmado en la ingeniería institucional subsiguiente, estuvo marcado por el compromiso con la fe heredada. Ahora bien, la iden-

Early Nineteenth-Century Caribbean», *Bulletin of Latin American Research*, 24(1) (2005), pp. 44-70.

³⁸ Michaël FOESSEL, Jean-François KERVÉGAN y Myriam REVAULT D'ALLONNES (dirs.): *Modernité et sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, París, CNRS, 2008.

tificación de la crisis imperial con la emergencia de las nuevas naciones suele perder de vista la improvisación, la incertidumbre y la existencia de alternativas factibles que acompañaron al proceso. Conviene no naturalizar esas nacientes naciones en las dos orillas del Atlántico y evitar caer en teleologías alejadas de la impronta teológica subyacente³⁹. Como mostró Carlos Garriga, las nuevas naciones lucían cabezas modernas coronando un cuerpo gótico⁴⁰, y con cimientos y corazones católicos.

También Clement Thibaud ha vertido luz sobre el carácter interno y popular de las luchas por la independencia y ha rechazado vehementemente la presencia de cualquier elemento protonacionalista en las disputas territoriales que se iniciaron en la América continental en 1808⁴¹. Su libro *Repúblicas en armas*, partiendo del estudio de las experiencias bélicas de unos 3.000 combatientes en los ejércitos de Simón Bolívar tanto en Colombia, como en Nueva Granada y el Perú, desvela cómo las élites encontraron en el ejército el perfecto aliado para recuperar el poder que les negaba la metrópoli. Solo después de sus victorias sobre las tropas realistas se preocuparían de tejer el manto nacionalista con el que cubrir sus objetivos iniciales⁴². Thibaud aborda con solvencia el universo político y mental en el que habitaban los súbditos neogranadinos de su Majestad Católica en *Libérer le Nouveau Monde*. Tomando como fuente la obra de Fray Joaquín de Finestrada de 1789, *El vasallo instruido en el Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*, Thibaud reflexiona sobre el mandato evangélico recibido por los monarcas de administrar justicia en sus reinos en nombre del Todopoderoso y examina una república monárquica y católica en

³⁹ «Juridification by Constitution. National Sovereignty in Eighteenth and Nineteenth-Century Europe», en Ulrike MÜSSIG (ed.), *Reconsidering constitutional formation/National Sovereignty. A Comparative Analysis of Juridification by Constitution*, Berlín, Springer, 2016, p. 40.

⁴⁰ Carlos GARRIGA: «Cabeza moderna, cuerpo gótico: la Constitución de Cádiz y el orden jurídico», *Anuario de Historia del Derecho*, 81 (2011), pp. 99-162.

⁴¹ Una interpretación contraria puede encontrarse en Jacques LAFAYE: *Quetzalcóatl and Guadalupe. The Formation of Mexican National Consciousness*, Chicago, University of Chicago Press, 1974.

⁴² Clement THIBAUD: *Repúblicas en armas. Los ejércitos bolivarianos en la Guerra de Independencia en Colombia y Venezuela*, Bogotá-Lima, Planeta-Institut Français d'Etudes Andines, 2003.

transición hacia otra republicana e independiente donde el catolicismo se adaptaría al republicanismo imperante, o a los regímenes imperiales mexicano y brasileño sin perder su esencia, como aceptaría el propio papa León XII poco después⁴³.

La figura del rey como repositorio último de lealtad política se pudo adaptar al canon republicano dentro de la fidelidad a la Iglesia católica, que siguió confiriendo unidad de sentido e identidad colectiva en tiempos de guerra y revolución. Una revolución que, como ha puesto de manifiesto Roger Pita Rico, tampoco estuvo exenta de vandalismo sacrofóbico y de saqueos de iglesias y ermitas⁴⁴. Esos actos sacrílegos de rasgos populares, como también demostró en su momento Eric van Young, reflejaron casuísticas locales donde la clerofobia respondió a rivalidades personales, al rechazo a las exenciones fiscales y al poder excesivo del clero, y, en algunos casos, a la animadversión derivada del conflicto ideológico⁴⁵.

Muchas patrias y una sola Iglesia

El arzobispo de México, Francisco Xavier de Lizana y Beaumont, asumió el cargo de virrey de la Nueva España el 19 de julio de 1809 y una de sus primeras medidas fue establecer una Junta de Seguridad y Buen Orden. Su objetivo era perseguir los casos de «infidencia», término que se empleó para distintas actividades, desde habladerías en contra de las autoridades locales o de la Monarquía hasta conspiraciones. Algunos religiosos estaban claramente en su punto de mira. Así, el profesor, juez y clérigo Manuel Abad y Queipo había mos-

⁴³ CLEMENT THIBAUD: *Libérer le Nouveau Monde. La fondation des premières républiques hispaniques (Colombie et Venezuela, 1780-1820)*, París, Les Perséides, 2017.

⁴⁴ ROGER PITA RICO: «El saqueo de los ornamentos y las alhajas sagradas en las Guerras de Independencia de Colombia: entre la represión política y la devoción religiosa», *Revista Complutense de Historia de América*, 43 (2017), pp. 179-202. Algo que también sucedió en la Península, véanse ANA JESÚS MATEOS GIL: «Expolios y saqueos. Consecuencias de la Guerra de la Independencia en el patrimonio artístico calagurritano», *Kalakorikos*, 13 (2008), pp. 71-106, o IGNACIO MIGUÉLIZ VALCARLOS: «Pérdida de las alhajas de plata de la iglesia de Navarra durante la guerra de la Independencia (1808-1814)», *Príncipe de Viana*, año LXXIII, 256 (2012), pp. 731-759.

⁴⁵ ERIC VAN YOUNG: *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821* (2001), México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 373-550.

trado simpatías con los criollos que demandaban reformas. De hecho, las pidió encarecidamente a la Corona en una *Representación* de 1799 donde exigía radicales transformaciones de la administración colonial. A partir de 1810, sin embargo, abrazaría la causa realista y publicó su *Edicto instructivo sobre la revolución del cura de los Dolores y sus secuaces*. En él calificó de anárquico y destructor al cura Hidalgo y, secundado por varios obispos de otras ciudades, no dudó en firmar el decreto de excomunión (24 de septiembre de 1810) por haberse rebelado contra el gobierno de la Nueva España y por haber iniciado la lucha de emancipación nacional, considerada una rebeldía y herejía: «Le condenamos y anatemizamos desde las puertas del Santo Dios Todopoderoso, le separamos para que sea atormentado, despojado y entregado a Satán y a Abirón»⁴⁶. Y llegaría aún más lejos: Abad decidió privar del privilegio eclesiástico a los curas insurgentes. Según Ana Carolina Ibarra:

«solo otra medida iba a ser tan agresiva: la publicación del bando del 25 de junio de 1812 que declaró reos de jurisdicción militar a todos los que hiciesen resistencia a las tropas del rey, fuesen estos “de cualquier clase o condición”. Con ello, la Iglesia atacaba el mayor privilegio eclesiástico: al autorizar que fueran fusilados inmediatamente aquellos sacerdotes capturados con las armas en la mano, sin mediar el proceso de las Jurisdicciones Unidas y la ceremonia de degradación, la alta jerarquía hacía expedita la justicia real sobre los curas insurgentes»⁴⁷.

Se abría así un nuevo escenario del conflicto jurisdiccional entre la Iglesia, la monarquía y el ejército, con una larga historia estudiada por Víctor Uribe Orbán⁴⁸, y que afectaba al derecho de asilo en las iglesias o al patronato regio, como ya indicara en su día Michael P. Costeloe⁴⁹.

⁴⁶ Karl M. SCHMITT: «The Clergy and the Independence of New Spain», *Hispanic American Historical Review*, 34(3) (1954), pp. 289-312.

⁴⁷ Ana Carolina IBARRA GÓZALEZ: «“La justicia de la causa”: razón y retórica del clero insurgente de la Nueva España», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 17 (2008), pp. 63-80, esp. p. 69.

⁴⁸ Víctor Uribe ORBÁN: «“Iglesia me llamo”: Church asylum and the Law in Spain and in Colonial Spanish America», *Comparative Studies in Society and History*, 49(02) (2007), pp. 446-472.

⁴⁹ Michael P. COSTELOE: *Church and State in independent Mexico. A Study of the Patronage Debate, 1821-1857*, Londres, Royal Historical Society, 1997.

Quizás por ello, el agente doble, espía insurgente y después adalid del realismo, el general José Álvarez de Toledo⁵⁰, concluía en su *Plan de Pacificación reservado* que envió en septiembre de 1816 al secretario de Estado Pedro Cevallos: «El carácter de la guerra en este Virreinato de la Nueva España es espantoso, y en cierta manera diferente a los otros puntos de la América. El clero allí, desviándose de las máximas evangélicas, ha empuñado la espada al lado de la cruz para hacer una doble y funesta guerra»⁵¹. José María Cos ejemplifica perfectamente el espíritu insurgente clerical al que se refería Álvarez de Toledo⁵². En el número 13 de su *Semanario Patriótico Americano* publicado el domingo 11 de octubre de 1812, Cos afirmaba con rotundidad: «Desengañémonos: Dios ha enviado sobre los españoles el mismo espíritu de vértigo y aturdimiento que según Isaías se mandó sobre los egipcios para que extraviando todos sus pasos vomiten como ebrios todo lo que han bebido: aquel mismo espíritu de ceguera y dureza que (según Moisés en el Éxodo) suele castigar Dios a un tirano para poner en libertad a una nación». En su carta, Cos citaba a Fray Bartolomé de las Casas y su profecía de la inminente ruina de España en pago por su destrucción de las Indias, al tiempo que repasaba los excesos de Carlos III y su hijo. También acusaba de despotismo a las Cortes y amenazaba diciendo que «no pararían los americanos en sus violencias hasta que no obliguen a todas las américas despechadas a declararse tan independientes como Venezuela y a rechazar la fuerza con la fuerza, y a no ser esclavos de los esclavos»⁵³.

En términos parecidos se manifestó el presbítero de Mompós (Colombia), Juan Fernández de Sotomayor, en su *Catecismo o instrucción popular*⁵⁴, publicado en 1814, en el que se lee: «Pregunta:

⁵⁰ Véase José Antonio GALLEGO GARCÍA: *Don José Álvarez de Toledo y Dubois. Apuntes biográficos y documentos de un aventurero decimonónico*, Madrid, Ciudadela libros, 2012.

⁵¹ Archivo Histórico Nacional, Estado, leg. 5554, vol. 4, exp. 12, fol. 75.

⁵² Entre las monografías sobre el clero insurgente en México destacan Ana Carolina IBARRA GONZÁLEZ: *El clero de la Nueva España durante el proceso de Independencia, 1808-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, y Brian CONNAUGHTON: *Religión, política e identidad en la independencia de México*, México, UNAM, 2011.

⁵³ *Semanario Patriótico Americano*, núm. 13, 11 de octubre de 1812.

⁵⁴ *Catecismo o instrucción popular*, Cartagena, Imprenta del Príncipe de Cartagena de Indias, 1814.

¿Qué títulos han alegado para mantener esta dependencia? Respuesta: Tres, a saber, la donación de papa, la conquista y la propagación de la religión cristiana». Y sus dudas iban más allá: «P: ¿La donación del papa no ha sido un título legítimo? R: No, porque el vicario de Jesucristo no puede dar ni ceder lo que no ha sido jamás suyo...». Y tras reeditar el planteamiento insurgente de que la sed de oro y territorios habían sido los verdaderos motores de la conquista de América, el futuro obispo de Cartagena llamaba a la rebelión en nombre la fe verdadera: «P: ¿Qué deberíamos concluir de todo esto? R: Que, si amamos de veras la religión católica, si deseamos conservarla, vivir y morir en ella son de redoblar nuestros esfuerzos para no volver jamás a esa dependencia antigua». No obstante, el tándem monarquía e Iglesia seguía ocupando un lugar privilegiado y se le preguntaba a Fernández de Sotomayor: «¿Pues cómo es que dicen nuestros enemigos, que la religión va a perderse con la Independencia?». A lo que, adelantándose a su tiempo y acercándose a posturas postconciliares afirmaba tajantemente: «La religión católica desconoce la distinción de pueblos y gobiernos. En la Asia y en la África, en la Europa y en la América, en las monarquías y en las repúblicas, en los gobiernos libres y hasta en los despóticos, se acomoda perfectamente el cristianismo». Y denunciaba la supuesta manipulación torticera del clero y de la religión efectuada por los colonizadores:

«Los españoles bien satisfechos de nuestra íntima adhesión a él han tratado de hacernos la guerra por este medio. Ellos han encontrado algunos ministros que, prostituyendo el carácter augusto de la divina misión, han turbado la paz interior de algunos espíritus tímidos y apocados, incluyéndoles en máximas contrarias a una religión que no conoce ni la esclavitud ni las cadenas, y que deben reportar grandes ventajas con nuestra emancipación y libertad».

Cabe hacer algunos comentarios sobre el contenido del *Catecismo* de Fernández de Sotomayor. Desde tiempos de la Revolución Francesa, el llamado clero constitucional generó un discurso donde la renovación eclesial estaba vinculada a la implantación de las nuevas instituciones políticas. Así en su libro de 2016 sobre la Ilustración católica, Ulrich Lehner apunta que «Henri Grégoire pensaba que la Revolución había estado guiada por la mano de Dios porque

creía que la democracia haría que la humanidad mejorase su moralidad. También vio en la Constitución Civil del Clero la liberación eclesial del despotismo papal». En sus escritos, que Lehner cree estar inspirados por un galicanismo jansenizante, Grégoire justificaba su postura aludiendo a que la igualdad era un valor de profundas raíces cristianas⁵⁵.

Resulta evidente que con ello se sentaron las bases de las diferentes versiones de un nacionalismo de raíz católica que alimentaría los esfuerzos por fijar una identidad compartida, aunque de contornos flexibles y rasgos maleables, y también los dirigidos a la (re)construcción del Estado en las antiguas colonias. El regalismo ocuparía un lugar central en ambas operaciones. Salvando las distancias confesionales y de respeto a la libertad religiosa, los líderes insurgentes y los caudillos que les siguieron copiaron los mecanismos de la gran república protestante del norte. Pese a que sus estados fueron confesionales hasta que en 1853 Colombia aprobara la separación del Estado de la Iglesia católica, la caracterización del nacionalismo religioso de los Estados Unidos a cargo de Sam Haselby podría aplicarse al resto del continente americano: «El nacionalismo religioso americano [estadounidense] es una mezcla de convenciones, algunas de origen religioso, orientadas a justificar el modo en que funciona la revolución en el discurso político americano»⁵⁶. Dirigentes como Abraham Lincoln, Bernardino Rivadavia, Vicente Rocafuerte o el propio Andrew Jackson usaron en sus discursos una serie de tropos que apuntalaron el carácter trascendental de sus naciones y la misión ultraterrena confiada a las mismas.

Ahora bien, no todos los nuevos líderes compartían ese respeto reverencial a la Iglesia en el periodo postcolonial. El ya citado Zavala dejó entrever, por ejemplo, que la asociación entre imperalismo e intolerancia religiosa seguía viva décadas después:

⁵⁵ Ulrich LEHNER: *The Catholic Enlightenment. The forgotten history of a global movement*, Nueva York, Oxford University Press, 2018, p. 206.

⁵⁶ Sam HASELBY: *The Origins of American Religious Nationalism*, Nueva York, Oxford University Press, 2015, p. 21. En cuanto a las dimensiones legales de la cuestión puede verse Marta OSUCHOWSKA: «La influencia de la Iglesia católica en América Latina según las normas concordatarias. Estudios Histórico-Jurídicos», *Revista del CESLA*, 17 (2014), pp. 63-86. Una visión crítica en Tisa WENGER: *Religious freedom. The contested origins of an American ideal*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2017.

«¿Qué es el pueblo español en el día delante de los pueblos civilizados? Un país de anatema y de maldición; un país en que no es permitido pensar ni mucho menos decir lo que se siente; un país en que los extranjeros no pueden internarse sin temer ser perseguidos por una policía obscura y suspicaz, o tal vez insultados por un pueblo supersticioso excitado por los frailes»⁵⁷.

Y poco se diferenciaba la Nueva de la Vieja España, porque en México «[t]odos los establecimientos literarios que hay en la república a excepción del colegio de Minería y de las Universidades se hallan bajo la influencia directa del clero»⁵⁸. Con todo, como hizo ver Francisco de Zea, consejero y representante diplomático en Londres de Bolívar y de la Gran Colombia, para 1820 la fe religiosa y la nacional se iban solapando, con victoria para la segunda. En defensa de su plan de conciliación con la metrópolis y escribiendo el 7 de octubre de 1820 al duque de Frías, secretario de Estado español, Zea proclamaba:

«¿Por qué ha de ocultarse todavía a la nación que el entusiasmo por la independencia es la primera lección del catecismo: que ella forma la base de la educación general; que se enseña en los colegios y hasta en los conventos de los frailes; que se defiende en actos y disputas públicas; se predica en los púlpitos, se persuade en los confesionarios, es ya un principio, un dogma, un sentimiento religioso y tan exaltado que la sola palabra sumisión a España sería la sentencia de muerte del que osara pronunciarla?»⁵⁹.

Dicha idea resonó también en Centroamérica, separada de México pocos meses después, y en lugares como El Salvador encontramos a otro sacerdote católico, en este caso José Matías Delgado, como padre la patria⁶⁰. Así, tras una década de lucha, merced al abrazo clerical a la causa independentista y a los conflictos aludidos,

⁵⁷ *Ensayo histórico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, Nueva York-París, Imp. Elliott and Palmer, 1831, p. 6.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 228.

⁵⁹ Francisco Zea al duque de Frías, 7 de octubre de 1820, Archivo Histórico Nacional, 5471 Estado, leg. 142, fol. 23.

⁶⁰ Francisco MARTÍNEZ SUÁREZ: *Vida de don José Matías Delgado*, 2.^a ed., San Salvador, Imprenta Nacional, 1917, y Sajid Alfredo HERRERA MENA: «Autonomía, independencia y patronato republicano en San Salvador: José Matías Delgado e Isidro

se produciría finalmente la compatibilización de la comunidad religiosa con la nacional. Con todo, clérigos como Servando Teresa de Mier o José Miguel Ramos Arizpe le negaron obediencia al papa y cuestionaron su autoridad, cuando en 1825 seguía sin reconocer la independencia de México, decretada cuatro años antes. Ese mismo año, el conservador chileno Mariano Egaña publicaba su *Memoria política* sobre la tolerancia religiosa, donde, respondiendo a José María Blanco White, alegaba que Chile y toda la América hispana cometerían un grave error político y civil prescindiendo de las virtualidades educativas de la intolerancia religiosa.

Conclusiones

El potencial legitimador y moralizante de la religión adquirió nuevos bríos en los tiempos de la revolución y las independencias en el Atlántico ibérico. Así, Mariano Egaña otorgaba la máxima importancia a la «influencia de la religión sobre el civismo y la permanencia de las leyes y costumbres», atribuyendo la defensa que libró España contra Napoleón a la fortaleza religiosa de su monarquía. Y la fuente de su futura identidad política: «Sin religión uniforme se formará un pueblo de comerciantes, pero no de ciudadanos»⁶¹. Pero la volátil situación dejaba abiertas preguntas como las siguientes: ¿creyentes, comerciantes y ciudadanos seguirían viviendo armoniosamente a la sombra de la cruz?; ¿era aquello posible sin el reconocimiento internacional y la sanción eclesiástica para la reconstrucción de la Iglesia en las nuevas repúblicas? Parecía poco probable, aunque la escisión eclesial completa no llegó a consumarse, pero esa es una historia que cuenta con lujo de detalles Javier Ramón Solans en su nuevo libro⁶².

Menéndez, 1808-1830», en José María PÉREZ COLLADOS y Samuel RODRIGUES BARBOSA (eds.): *Juristas de la independencia*, Madrid, Marcial Pons, 2012, pp. 337-355.

⁶¹ Juan EGAÑA: *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos*, Santiago, Imprenta de la Independencia, 1825, p. 38, citado en Ana María STUVEN: «Tolerancia religiosa y orden social: Juan Egaña vs. José María Blanco White», *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 5 (2016), pp. 23-44, p. 35.

⁶² Javier RAMÓN SOLANS: *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2020. También puede verse Enrique FERNÁNDEZ DOMINGO: «El Estado republicano y la

A ambos lados del Atlántico la superación de dichas dificultades encontraría en las autoridades religiosas potentes aliados o empecinados enemigos, en función de las cambiantes circunstancias locales, nacionales e internacionales y las estrategias del Romano Pontífice. Como se ha podido comprobar en este artículo, el elemento religioso afectó directamente al modo de enfrentar cada una de esas áreas de la administración pública y la configuración moral de la vida civil y material de las sociedades hispánicas del periodo examinado. La sacralización de la lucha armada se hizo compatible con la politización de los símbolos sacros y del clero. Esa pugna de legitimidades a la altura de 1824 no había hecho nada más que empezar puesto que a las fuerzas católicas, una vez desalojadas las fuerzas imperiales, les restaba completar la tarea de delimitar las fronteras de su influencia sobre los nuevos poderes soberanos. Al mismo tiempo, la vida civil y religiosa de las nuevas repúblicas también se vería paulatinamente afectada por la proliferación de sistemas de creencias e iglesias ajenos al catolicismo. Por un lado, sobre todo a partir de 1830, se produjo la llegada de los misioneros protestantes enviados desde los Estados Unidos e Inglaterra⁶³. Por otra parte, los cultos y prácticas de origen africano fueron desarrollando su influencia entre los americanos de origen africano, libres y esclavos, con creciente éxito⁶⁴. El agitado horizonte político-religioso en el que se estabilizaron las nacientes repúblicas se vio sujeto a las

limitación del poder político de la Iglesia católica: los casos argentino, chileno y uruguayo (1810-1890)», en Danièle BUSSY GENEVOIS (ed.): *La laicización a debate. Interpretación, prácticas, resistencias (España, Italia, Francia, América Latina). Siglos XIX-XXI*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2011, pp. 33-88.

⁶³ William GRIBBIN: «A matter of faith: North America's religion and South America's independence», *The Americas*, 31(4) (1975), pp. 470-485; Karen RACINE: «Monitors and moralists: the Lancasterian system of mutual education and the vision of a new moral order in Spanish America, 1818-1831», *History of Education*, 49(2) (2020), pp. 143-159; ID.: «“This England and this Now”: British Cultural and Intellectual Influence in the Spanish American Independence Era», *Hispanic American Historical Review*, 90(3) (2010), pp. 423-454, y Andrés BAEZA RUIZ: *Contacts, Collisions and Relationships. Britons and Chileans in the Independence era, 1806-1831*, Liverpool, Liverpool University Press, 2019, pp. 110-152.

⁶⁴ Cécile FROMONT: *Afro-Catholic festivals in the Americas. Performance, Representation and the Making of the Black Atlantic Tradition*, Pennsylvania, Penn State University Press, 2019, y James A. NOEL: *Black religion and the imagination of Matter in the Atlantic World*, Nueva York, Palgrave, 2009.

presiones derivadas de su creciente diversidad interna. Y el complejo encaje de la práctica de la soberanía temporal a cargo de las nuevas autoridades, por un parte, con la administración del legado material y espiritual de la Iglesia colonial y de las nuevas asociaciones religiosas, por otra, resultó ser a la postre solo uno de los retos a los que se enfrentarían los nuevos reinos, repúblicas e imperios. La deuda pública, las guerras civiles, el militarismo caudillista y la creación de estados y mercados adaptados a los nuevos tiempos completaron el panorama al que se enfrentaron.

La nacionalización de la idea de cruzada: el caso italiano de 1848

Daniele Menozzi

Scuola Normale Superiore di Pisa
daniele.menozzi@sns.it

Resumen: La cultura romántica rehabilitó las cruzadas medievales del juicio histórico negativo de la Ilustración. Esta reevaluación tuvo éxito en diversos sectores del mundo católico que calificaron de «cruzada» la movilización popular para lograr sus objetivos políticos. La participación de voluntarios en la primera guerra de independencia italiana se definió como una «santa cruzada» por el Estado nacional unitario. A pesar de que Pío IX no legitimó la cruzada, hubo una transferencia de sacralidad del Santo Sepulcro a la nación: varios predicadores atribuyeron a la muerte en combate por la unidad de la patria el mismo valor que al martirio en la liberación de la Tierra Santa.

Palabras clave: cruzada, sacralización de la violencia, martirio, nación, *Risorgimento*.

Abstract: Romantic culture rehabilitated the pejorative historical judgment of the medieval Crusades that had emerged during the Enlightenment. This reassessment was successful in various sectors of the Catholic world as populations were mobilized in a «crusade» for political goals. The participation of volunteers in the first Italian War of Independence was defined as a «Holy Crusade» for a unified national state. Despite the fact that Pius IX did not legitimate this notion of crusade, a transfer of sacredness from the Holy Sepulchre to the nation did take place. Numerous preachers equated death in battle for national unity to martyrdom for the liberation of the Holy Land.

Keywords: crusade, sacralisation of violence, martyrdom, nation, *Risorgimento*.

El retorno de la cruzada

La idea de cruzada que la cultura ilustrada había caracterizado en términos extremadamente negativos fue propuesta de nuevo por la cultura católica contrarrevolucionaria, dándole un sesgo positivo¹. En el momento del ataque napoleónico al Estado pontificio, alguno de sus exponentes —en particular el ejesuita español emigrado a Italia, Francisco Gustá— proclamó la oportunidad de una movilización general de los fieles en una nueva cruzada. A su entender debería retomarse, con pequeños ajustes, el modelo de las guerras santas para la liberación del sepulcro de Cristo, con el objeto de darle una adecuada respuesta militar a una modernidad política que quería acabar con la Iglesia y destruir la religión². Pero la Santa Sede, aun prestándole atención, no consideró practicable su propuesta. No por ello desapareció la apelación a la actualidad de la cruzada.

Resurgió de nuevo en ciertos sectores de la Iglesia española durante la Guerra de la Independencia contra los ejércitos napoleónicos³. Fue, sin embargo, la cultura romántica en los primeros decenios del siglo XIX la que, al revalorizar las expediciones medievales a Tierra Santa a través de los canales más diversos —son incontables las obras de carácter histórico, literario, visual o musical que evocaban nuevamente el tema— llevó a concederle a la cruzada una validez para el tiempo presente⁴. Una contribución específica a su

¹ Christopher TYERMAN: *The Debate on the Crusades*, Manchester, Manchester University Press, 2011, pp. 77-91. Sobre el origen de la palabra, véase Benjamin WEBER: «When and where did the word “crusade” appeared in the Middle Ages? And Why?», en Torben Kjersgaard NIELSEN y Kurt Villads JENSEN (eds.): *The Crusades: History and Memory. Proceedings of the Ninth Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Odense, 27 June-1 July 2016*, Odense, Brepols, 2020, pp. 199-220.

² Daniele MENOZZI: «Il ritorno della crociata nella cultura politica cattolica (1794-1799)», en Andreas GOTTSMANN, Pierantonio PIATTI y Andreas E. REHBERG (eds.): *Incorrupta monumenta ecclesiam defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano*, vol. I/2, Ciudad del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2018, pp. 1099-1113.

³ Gregorio ALONSO, «“Del altar una barricada, del santuario una fortaleza”: 1808 y la nación católica», en Joaquín ÁLVAREZ BARRIENTOS (ed.): *La Guerra de la Independencia en la cultura española*, Madrid, Siglo XXI, 2008, pp. 75-103.

⁴ Elizabeth SIBERRY: *The new Crusaders. Images of the Crusades in 19th and*

recuperación procede de la corriente del catolicismo liberal. Al reservar para algunas de las batallas políticas en que se involucraron —en concreto, la libertad de enseñanza y la independencia nacional polaca— la definición de «cruzada de la libertad», los católicos liberales franceses atribuyeron en realidad a dicho sintagma el valor de un firme compromiso por el cambio de determinados aspectos de la sociedad contemporánea⁵.

En este proceso de revalorización de la idea de cruzada participó también uno de los conocidos exponentes de la «nebulosa» católico-liberal, Antoine-Frédéric Ozanam. El profesor de literaturas extranjeras en La Sorbona no expresó únicamente un juicio histórico positivo sobre las cruzadas medievales, sino que presentó como «cruzada de la caridad» las actividades de las Conferencias de San Vicente por él fundadas⁶. No está ausente en sus escritos dicha expresión. Con ella aludía por ejemplo a una lucha contra los musulmanes que debía involucrar de nuevo a sus contemporáneos: la conquista de la independencia del Imperio otomano por la nación griega⁷. Sin embargo, fue en relación con la revolución parisina de febrero de 1848 cuando redefinió el contenido del sintagma. En esta coyuntura Ozanam disoció la apelación a la «cruzada de la libertad» del conflicto con el islam, vinculándola en cambio con la realización de un nuevo proyecto político.

Pocos días antes de la revolución lo esbozó en un artículo —titulado «Les dangers de Rome et ses esperances», que se hizo cé-

early 20th Centuries, Aldershot, Ashgate, 2000, y Franco CARDINI: «La formazione del mito in età romantica e la sua permanenza nella cultura lombarda», en Giancarlo ANDENNA y Renata SALVARANI (eds.): *Deus non voluit: i lombardi alla prima crociata. Dal mito alla ricostruzione della realtà*, Milán, Vita e Pensiero, 2003, pp. 3-9.

⁵ Guy BEDOUELLE: «Les croisades de la liberté en France au XIXe siècle», *Mélanges de L'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 124(1) (2012), pp. 115-120.

⁶ Antoine-Frédéric OZANAM: *Littérature allemande au Moyen Age*, en *Oeuvres complètes, Mélanges*, vol. II, París, Lecoffre, 1855, pp. 157-158. Acerca de la cruzada de la caridad en Ozanam, Alphonse DUPRONT: *Le mythe de croisade*, vol. II, París, Gallimard, 1997, pp. 1161-1163; y sobre su presencia en la cultura católica de la época, véase Jean-François FIGEAC: «Une croisade de charité. L'opinion catholique française et la Terre sainte (1815-1853)», *Revue d'histoire de l'église de France*, 257(2020), pp. 241-259.

⁷ Antoine-Frédéric OZANAM: *M. Fauriel et son enseignement*, en *Oeuvres complètes, Mélanges*, vol. II, París, Lecoffre, 1855, pp. 101-102.

lebre por la frase: «pasémonos a los bárbaros»— que publicó en *Le Correspondant* y que posteriormente aparecería como folleto aparte⁸. En las reformas de Pío IX «el pontífice liberador», Ozanam presentó el *Risorgimento* italiano bajo la forma de una «nación sacerdotal» guiada por el papa, como un paso hacia una reconfiguración de la civilización cristiana bajo el signo de una renacida armonía, después de un largo divorcio, entre religión y sociedad moderna. Las jornadas de febrero le parecieron poner en marcha dicho proceso. Planteó entonces una «cruzada de la libertad» que situaba a Mastai Ferretti al frente de un amplio proyecto de renovación: la liberación de las naciones oprimidas de las que la Italia neoguelfa sería su heraldo; la promoción de las modernas libertades políticas a cargo de la Iglesia; la emancipación de las clases trabajadoras empobrecidas por la Revolución industrial⁹.

A comienzos de marzo de 1848 la prensa italiana informaba de la «cruzada de la libertad» propuesta por el profesor francés en una lección en la Sorbona, si bien ofreció de ella una versión reduccionista si la comparamos con su amplio planteamiento¹⁰. En realidad, la expresión se empleaba exclusivamente para referirse a la guerra por la independencia y por la unidad de Italia. De otro lado, en la opinión pública italiana de aquella época circulaba la tesis de que para expulsar a los austriacos de la península era necesaria una cruzada. Frente, por ejemplo, a los tumultos que tuvieron lugar en Milán en enero de 1848, el dominico Vincenzo Maria Gatti, de orientación neoguelfa, publicó un folleto para preparar a los jóvenes italianos a la independencia nacional: les exhortaba a mostrarse bien entrenados en las artes marciales «para cuando los príncipes proclamen la santa cruzada y el tambor toque a llamada en todas las itálicas ciudades»¹¹.

⁸ Ignazio VECA: *Il mito di Pio IX. Storia di un papa liberale e nazionale*, Roma, Viella, 2018, pp. 123-124.

⁹ Gérard CHOLVY: *Frédéric Ozanam: l'engagement d'un intellectuel catholique au XIXe siècle*, París, Fayard, 2003.

¹⁰ Véase el resumen de una lección suya en La Sorbona en *La Patria*, 3 de marzo de 1848, p. 735.

¹¹ Vincenzo M. GATTI: *Indipendenza d'Italia e religione. Opuscolo dedicato alla gioventù d'Italia*, Lucca, Giusti, 1848, p. 55. Un ejemplo significativo porque vincula la futura cruzada por la unidad nacional con el mito de la participación italiana en la primera cruzada es Luigi PIERACCINI: *La crociata italiana*, Assisi, Sgariglia, 1848.

De esa manera, el término que habitualmente definía a las guerras promovidas por el papa en la Edad Media para la liberación del Santo Sepulcro experimentó un deslizamiento semántico: no indicaba la liberación de los santos lugares, sino de la nación italiana. El enemigo al que se refiere no era ya el islam, sino el correligionario extranjero que ocupaba la patria. Se verificaba en definitiva un proceso de nacionalización de la cruzada. Las páginas que siguen se proponen examinar su génesis y rasgos. Se trata, por lo demás, de un proceso destinado en los decenios siguientes a generalizarse fuera de Italia: basta pensar en el papel que la invocación a la cruzada asumió en los nacionalismos que se enfrentaron en la Primera Guerra Mundial¹².

La invención de la cruzada nacional

En los diez últimos días de marzo de 1848, en las páginas del periódico florentino *La Patria* —órgano de los liberales moderados toscanos, fundado en Florencia por Bettino Ricasoli y Vincenzo Salvagnoli, que había informado de la «cruzada de la libertad» enunciada en París por Ozanam— apareció de forma repetida el término cruzada, en relación con la insurrección de Milán contra los austriacos. El periódico calificaba la revuelta de «santa cruzada»; solicitaba el envío de un contingente armado en socorro de esta «gran cruzada italiana»; publicó cartas de voluntarios que partían para la «santa cruzada italiana»¹³. Más tarde, a finales del mes, una contribución de Giuseppe Massari —un patriota exiliado del Reino de las Dos Sicilias por sus sentimientos unitarios y que había regresado a Italia hacía poco tiempo— enlazaba la cruzada con la guerra por la independencia nacional.

Su artículo informaba de cuanto había sucedido en Roma. Afirmando que Pío IX había ordenado al ejército y al cuerpo de volun-

¹² Stéphane AUDOIN-ROUZEAU y Annette BECKER: *La violencia, la crociata e il lutto: la Grande Guerra e la storia del Novecento*, Turín, Einaudi, 2002, y Daniele MENOZZI: *Cruzada. Historia de una ideología desde la Revolución francesa hasta Bergoglio*, València, PUV, 2023, pp. 101-128.

¹³ *La Patria*, 23 de marzo de 1848, p. 791; 26 de marzo de 1848, p. 809, y 26 de marzo de 1848, suppl., p. 811.

tarios pontificios que se unieran a los soldados del rey de Cerdeña, Carlos Alberto, para expulsar al extranjero de la península, presentaba el conflicto en términos de cruzada:

«La santa cruzada para el rescate de Italia ha sido proclamada [...]. Pío IX ha declarado la guerra a Austria [...]. El sagrado lábaro flamea en las manos de Pío; la bandera tricolor está protegida por las supremas llaves. Las espadas vengadoras de Italia están bendecidas por el vicario de Cristo»¹⁴.

En el periódico florentino la guerra santa por la liberación nacional asumió así los rasgos de la cruzada en cuanto retomaba uno de los elementos esenciales de las expediciones militares de la Edad Media para la liberación de los Santos Lugares: el hecho de ser proclamada por quien poseía la autoridad para ello, el pontífice. Se trata, obviamente, de un aspecto fundamental para poder caracterizar la guerra como una cruzada. No por azar, en la construcción del mito de Pío IX como papa «liberal y nacional» este elemento desempeñó un importante papel¹⁵.

Pero ¿de verdad Pío IX se puso al frente de la cruzada por la independencia italiana? En su artículo Massari no citaba testimonios de una directa proclamación por parte del papa. Aseveraba que el pontífice había promovido la cruzada sobre la base de que se había creado en Roma una columna de voluntarios para luchar contra Austria. Sin embargo, hacía referencia a un suceso concreto: la formación de aquel cuerpo militar en la manifestación de solidaridad contra los insurrectos milaneses que se había desarrollado el 23 de marzo. Es posible reconstruir lo que ocurrió en Roma en aquella jornada.

Una comitiva, salida de la Plaza del Popolo, después de una pausa para el *Te Deum* en el Ara Pacis se dirigió al anfiteatro Flavio en donde se habían reunido en torno a treinta mil personas¹⁶. En ese lugar arengaron a la multitud algunos oradores. Entre ellos,

¹⁴ *La Patria*, 27 de marzo de 1848, p. 815. Cfr. Giuseppe MONSAGRATI: «Alessandro Massari», *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXXI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1960, pp. 734-737.

¹⁵ Ignazio VECA: *Il mito di Pio IX*, pp. 219-228.

¹⁶ Robert SYLVAIN: *Clerc, garibaldien, prédicant des Deux Mondes. Alessandro Gavazzi (1809-1889)*, vol. I, Québec, Le Centre pédagogique, 1962, pp. 98-121.

asumió un papel central Alessandro Gavazzi, un fraile barnabita conocido ya por sus anteriores sermones patrióticos y por las subsiguientes dificultades halladas con sus superiores¹⁷. Su prédica se proponía estimular la formación de un cuerpo militar de voluntarios: cuando terminó, se abrieron en efecto las inscripciones para el alistamiento. Con este objetivo Gavazzi, que se mostró en el palco con una cruz tricolor sobre el pecho, presentó la guerra por la independencia italiana como una cruzada:

«Hermanos, ¡llegó el día de la liberación! ¡Sonó la hora de la santa cruzada! ¡A las armas! ¡Dios lo quiere! ¡A las armas! Una vez, cuando los pueblos del Occidente quisieron conquistar el sepulcro de aquel que de la cruz del Gólgota había hecho un pedestal de libertad, enarbolaron sobre su pecho la cruz y bajo el estandarte de Cristo se lanzaron sobre el Oriente. Su causa era justa, ¡Su causa era santa! Pero más justa y más santa es la nuestra: ¡A las armas! Romanos, el Austriaco, cien veces más bárbaro que el Musulmán, se halla a nuestras puertas; como los cruzados, blandamos la cruz sobre nuestros pechos, y adelante, a arremeter al enemigo, Dios lo quiere»¹⁸.

Se hace difícil pensar que fueran realmente estas las palabras pronunciadas en aquella ocasión por el barnabita. No es posible co-tejar la versión de los pasajes de su intervención que se hicieron circular pues falta el texto autógrafo. Pero no resulta dudoso que su predicación girara en torno al tema de la cruzada: así lo atestiguan las crónicas periodísticas coetáneas de la manifestación¹⁹. Además, a partir de aquella fecha Gavazzi se presentó públicamente con el título de «capellán mayor de la cruzada»²⁰. Sus siguientes discursos insistieron en definir la guerra contra Austria en términos de una santa cruzada²¹. Por su parte, los sacerdotes que prestaban asisten-

¹⁷ Luigi SANTINI: *Alessandro Gavazzi. Aspetti del problema religioso del Risorgimento*, Módena, Società Tip. Editrice Modenese, 1955.

¹⁸ Alphonse BALLEVDIER: *Storia della Rivoluzione di Roma*, Milán, Guglielmini, 1857, p. 88.

¹⁹ *L'Epoca*, 24 de marzo de 1848, pp. 30-31, y Pietro STERBINI: «Guerra sacra», *Il Contemporaneo*, 30 de marzo de 1848, p. 149.

²⁰ *Proclama del r.p. Gavazzi, cappellano maggiore della crociata italiana*, Roma, Stabilimento tipografico di B.Z., 1848.

²¹ Alessandro GAVAZZI: *Sensi predicati all'improvviso in Venezia nella piazza di*

cia religiosa a los voluntarios pontificios —en primer lugar, Ugo Bassi, otro barnabita al que la tradición iconográfica representó con una llamativa cruz roja sobre sus hábitos religiosos—²² no vacilaron en ningún momento en calificar de «cruzada» la expedición militar en la que tomaron parte.

Pero si no hay por qué dudar del hecho de que el religioso llamara a una cruzada, ¿no atribuyó también su declaración a Pío IX? No podemos conocer si la tesis de una proclamación papal quepa hacerla remontar al discurso de Gavazzi, desde el momento en que carecemos de su texto completo. Es cierto, sin embargo, que en intervenciones posteriores a la del anfiteatro Flavio acreditó una atención constante por lo que hace a relacionar la cruzada nacional con la autorización del pontífice²³.

También la acogida recibida por sus predicaciones da testimonio de este planteamiento. En el anuncio, por ejemplo, que informaba de su llegada a Reggio Emilia, se advertía de que «predicará la santa cruzada contra los enemigos de Italia, habiendo sido delegado para ello por el Jefe de la redención italiana, el inmortal Pío IX»²⁴. Y Luigi Menabrea, que le escuchó en Parma, refiere a Olimpia Savio que, después de haber predicado la guerra santa contra los austriacos, el religioso «ha dado su bendición en nombre del Santo padre»²⁵. Gavazzi, en resumidas cuentas, atribuía al

San Marco, Venecia, Beccucci, 1848; íd.: *Parlate al popolo di Firenze*, Génova, Tipografía del R.I. de' Sordo-Muti, 1848, e íd.: *Dichiarazione intorno al suo viaggio in Toscana*, Florencia, Società tipografica, 1848, p. 13.

²² Ugo BASSI: *A Pio IX. Parole dei crociati del 1848*, Bologna, Tiochi, 1848. Sobre su iconografía, Claudia COLLINA, Mirtide GAVELLI, Otello SANGIORGI y Fiorenza TAROZZI (eds.): *Ugo Bassi. Metafora, verità e mito nell'arte italiana del XIX secolo*, Bologna, Compositori, 1999.

²³ Robert SYLVAIN: *Clerc, garibaldien, prédicant des Deux Mondes...*, pp. 119-120.

²⁴ Fabrizio SOLIERI: *Il fallimento di un ducato. Ceti dirigenti, società e volontariato militare a Reggio Emilia (1848-1859)*, tesis doctoral, Università di Parma, 2016, p. 241. En la relación periodística de la predicación se decía que Gavazzi, «pregonero de la cruzada», no albergaba «otro objetivo que la guerra santa redentora de Italia y bendecida por Pío IX»: *Giornale di Reggio*, 28 de abril de 1848, p. 2.

²⁵ La carta es citada por Alberto M. BANTI: *La nazione del Risorgimento: parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Turín, Einaudi, 2009, pp. 187-188. Más tarde vería la luz en Parma el periódico *Corriere della crociata. Nuovo bullettino del teatro di guerra*.

pontífice la decisión de calificar la guerra para la unificación nacional como una cruzada. Sus superiores incluso, pese a que hubieran querido censurar sus puntos de vista, se abstuvieron de hacerlo durante mucho tiempo al estar convencidos de que había recibido un mandato especial de Pío IX²⁶.

Como es obvio, el recurso al léxico de la cruzada por parte de Gavazzi tenía la finalidad de conseguir para la causa italiana aquella misma movilización general de la población que se atribuyó a las expediciones medievales a Palestina. A este objetivo apunta la resemantización en clave nacional a la que remitía el uso del término cruzada para definir la guerra de la independencia. Partes integrantes de esta operación lingüística son: el mayor relieve concedido al enemigo político (el austriaco) frente al enemigo religioso (el musulmán); la equiparación entre la liberación del Santo Sepulcro y la liberación de la patria del extranjero; y la seguridad de que la guerra por la unificación nacional contaría con la misma protección divina que las expediciones militares a Tierra Santa.

Pero la piedra angular de este trabajo de resemantización consistió en la presentación del papa como promotor de la cruzada nacional. De ese modo se proporcionaba una plena legitimación a una transferencia de sacralidad de la violencia bélica. La autorización papal garantizaba que, estando dirigida a liberar a la nación del correligionario extranjero, la guerra conservara el mismo carácter sagrado que cuando era planteada para liberar los santos lugares. En efecto, solo quien hacía las veces de Dios podía determinar que emprender una lucha con un país oficialmente católico, como el imperio austrohúngaro, fuera una expresión de la voluntad divina del mismo modo que la guerra por la conquista del Santo sepulcro. La proclamación papal constituía el vínculo capaz de certificar que en ambos casos se trataba efectivamente de una cruzada.

La referencia al pontífice se nos presenta, por tanto, como un aspecto crucial con vistas a la nacionalización de la cruzada. Sin embargo, justo sobre este particular surge un escollo considerable: no queda constancia de pronunciamiento alguno de Pío IX al res-

²⁶ Véase la carta del 29 de abril de 1848 enviada por el superior general de la congregación, p. Caccia al p. Venturi de la que dio cuenta Egilberto MARTIRE: «La predicazione patriottica dei barnabiti Bassi e Gavazzi», *Rassegna storica del Risorgimento*, 6 (1935), pp. 901-924.

pecto. ¿Cómo fue posible entonces que el barnabita presentara la Guerra de la independencia italiana como una cruzada sancionada por el papa?

Gavazzi partió de Roma con los voluntarios pontificios para unirse a las tropas de Carlos Alberto la mañana del 25 de marzo, dos días después de su sermón en el anfiteatro Flavio. La tarde del día anterior lo había recibido Pío IX. A la salida de su audiencia con el papa comunicó a la prensa que en su transcurso había recibido la bendición a su iniciativa²⁷. Era por tanto a esta entrevista a la que el barnabita remitía el aval del pontífice a la cruzada predicada por él el día anterior. Desconocemos los términos exactos de la conversación que tuvo lugar entre ellos, pero se puede afirmar con razonable seguridad que el papa no le confió al religioso el encargo de predicar en su nombre la cruzada.

Lo demuestra la versión de la entrevista con el pontífice publicada en la autobiografía del barnabita²⁸. Del texto se desprende en realidad la reticencia de Mastai Ferretti a aprobar las distintas demandas que Gavazzi le planteó. Después de una larga discusión en la que el religioso confesaba haber tenido que recurrir a todo tipo de argucias para lograr este resultado, afirmaba que obtuvo del papa algunas concesiones: llevar sobre su hábito la cruz tricolor y acompañar a los voluntarios romanos que partían, con el título de capellán mayor. Sin embargo, dichas concesiones se vieron acompañadas de una orden precisa: la misión militar no debía superar la divisoria del Po. En el momento de la despedida el papa le dispensó una bendición personal. El gesto del pontífice constituía una respuesta que eludía una demanda encarecidamente formulada por el religioso: la de una bendición pública del papa al cuerpo de voluntarios que abandonaba Roma.

Pío IX no impidió por tanto a sus súbditos enrolarse en defensa de las fronteras del Estado (es más, en caso de éxito de la guerra piamontesa contra Austria, previó la posibilidad de que ocuparan el territorio situado más allá del Po que había pertenecido al papa en el Antiguo Régimen). Pero el léxico de la cruzada no apareció en

²⁷ *La Pallade*, 24 de marzo de 1848, p. 4.

²⁸ Giorgio CENCETTI: «Alcune pagine dell'autobiografia del p. Alessandro Gavazzi», *Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le Province di Romagna*, 1(1948), pp. 160-166.

sus palabras. Por el contrario, el pontífice rechazó llevar a cabo un acto religioso público (la bendición de las tropas) que habría podido interpretarse como una legitimación por su parte de la transformación de la guerra en cruzada. Se limitó a una bendición personal de carácter privado. La presentación de la marcha al frente de un cuerpo de voluntarios pontificios como el arranque de una cruzada por la unificación nacional autorizada expresamente por Pío IX constituyó en definitiva una invención del barnabita. Cabe imaginar las razones.

El religioso, poseído por la causa italiana, recurrió durante su predicación del 23 de marzo a una categoría, la de cruzada, arraigada en su cultura religiosa, con el fin de incitar al alistamiento en masa de voluntarios para la guerra de independencia. Pero en esta cultura la declaración papal era una premisa necesaria para la transferencia de la sacralización de la violencia bélica de la liberación del Santo Sepulcro a la construcción del Estado nacional. Para satisfacer estas condiciones Gavazzi transformó la bendición personal impartida por el pontífice en la entrevista del 24 de marzo al capellán mayor del cuerpo de voluntarios en una sanción del papa —ajena completamente en realidad a las intenciones de Pío IX— a la nacionalización de la cruzada promovida por él.

Es cierto que Mastai Ferretti no desaprobó la distorsión que realizó Gavazzi de sus palabras, lo cual plantea de nuevo en este caso toda la ambigüedad del conjunto de su línea política, fundada en un prudente esperar y ver el desarrollo de los acontecimientos. Sin embargo, el barnabita se valió de esa ambigüedad para difundir la tesis de una proclamación pontificia de la cruzada que nunca se había explicitado realmente. Por más que careciera de base, la tesis de la autorización papal a la guerra santa por la independencia nacional permitió que en la primavera de 1848 la legitimación religiosa de la violencia bélica obtuviera una amplia difusión en la Península²⁹.

²⁹ Enrico FRANCIA: «Il nuovo Cesare è la patria. Clero e religione nel lungo Quarantotto italiano», en Alberto M. BANTI y Paul GINSBORG (eds.): *Storia d'Italia. Annali* 22. *Il Risorgimento*, Turín, Einaudi, 2007, pp. 433-438, e Ignazio VECA: «Prêcher la croisade au XIX^e siècle. L'art oratoire du "Printemps des peuples" en Lombardie, entre politique et religion», en Stefano SIMIZ (ed.): *Prêcher dans les espaces lotharingiens*, París, Garnier, 2020, pp. 191-207.

La difusión

Entre los muchos ejemplos se puede evocar uno que parece interesante por la circulación internacional de que ha gozado: la alocución publicada por Giambattista Giuliani —un fraile somasco, profesor en la Universidad de Génova y famoso ya por sus estudios dantescos— tras la función celebrada en la catedral de san Lorenzo de la ciudad ligur para conmemorar la terminación victoriosa de la insurrección milanesa. Invitaba a sus conciudadanos a empuñar las armas «para conquistar nuestra justicia, la itálica independencia y la libertad», basándose justamente en el llamamiento papal: «He aquí la guerra santa: acudid presurosos, el sumo pontífice os llama, desplegad en el nombre de Pío las benditas enseñas y, combatiendo en nombre de Dios, la victoria es infalible»³⁰.

Se asiste en este caso a una legitimación religiosa de la violencia bélica, sin recurrir a la palabra «cruzada». Pero el uso de este sintagma para definir la primera Guerra de la independencia constituye una prueba decisiva para medir la difusión entre la opinión pública no solo de su legitimación religiosa sino de su sacralización. Se carece de un recuento sistemático de las intervenciones públicas que lo emplearon. De todos modos, un primer sondeo ofrece pruebas de su abundancia.

En Florencia, se invitó a los ciudadanos a participar en el *Te Deum* de acción de gracias que el arzobispo, en presencia de los ministros del Estado, entonó en la catedral el 27 de marzo por la expulsión de los austriacos de Milán. El anuncio público se tituló *Milano e la santa crociata*³¹. Con este motivo Bettino Ricasoli, confaloniero de la ciudad sacó a la luz una proclama que recurría a idéntico léxico: «Milán ha comenzado la santa cruzada contra los austriacos con un coraje y una cordura no vistos en ciudad alguna [...], para mostrar que [...] estamos listos a cooperar en la santa cruzada contra el extranjero, hagamos una solemne acción de gracias a

³⁰ Giambattista GIULIANI: *Allocuzione fatta nella metropolitana di San Lorenzo il dì 25 di marzo del 1848*, Milán, Tipografia dei Sordo-Muti, 1848. Ozanam hizo que se publicaran extractos en *L'Ère nouvelle*; Angelo DE GOUBERNATIS: *Ricordi biografici*, Florencia, Tipografia Editrice dell'Associazione, 1872, pp. 316-317.

³¹ *Milano e la santa crociata*, s. l., s. e., 1848.

Dios y demos una señal pública de nuestro fraterno reconocimiento a los italianos de Milán»³².

Otros responsables de los gobiernos provisionales que se formaron en la península utilizaron también el mismo lenguaje. La primera proclama del comité que asumió el liderazgo del ducado de Módena y Reggio Emilia tras la fuga del soberano fue una invitación a los ciudadanos a tomar las armas para participar en la «común y santa obra de la cruzada lombarda»³³. En el ducado de Parma, el abogado Ferdinando Maestri, miembro de la regencia, saludó a los voluntarios que partían para Milán con una proclama en la que glorificaba la sacralización de la guerra: «Volad, triunfad. La cruzada de la Liga sacra ha sido pregonada, porque la Patria es sagrada y sagrada es la proclamación que el representante del Dios de los ejércitos hizo desde el Vaticano»³⁴.

En los ambientes militares se recurría al mismo vocabulario. El comandante de los soldados toscanos comprometidos en la guerra de independencia, Cesare De Laugier, ordenó superponer a los atuendos militares una cruz tricolor «como insignia de la santa cruzada, bendecida por el sumo Pío IX»³⁵. Las informaciones, firmadas a menudo por militares, con las que se daba cuenta a la población de la marcha de la guerra a través de manifiestos públicos difundidos en las distintas ciudades llevaban regularmente en su título la referencia a la «cruzada italiana»³⁶. Son abundantes los testimonios de un uso de la cruzada en cualquier nivel del léxico. Un voluntario toscano, Leopoldo Mazzei, escribía a sus familiares: «marcho orgulloso de ser un soldado de la santa cruzada»³⁷. En

³² *La patria*, 27 de marzo de 1848, p. 816.

³³ *Atti ufficiali del governo provvisorio di Modena, Reggio, ecc.*, Módena, Zanichelli, 1848, p. 7.

³⁴ *Gazzetta di Parma*, 19 de abril de 1848, suplemento al núm. 32.

³⁵ Gherardo NERUCCI: *Ricordi storici del battaglione universitario toscano alla guerra dell'indipendenza italiana*, Prato, Tip. Salvi, 1891, p. 147.

³⁶ Algunas muestras de manifiestos boloñeses: *Recenti notizie della crociata italiana*, Bolonia, Colomba, 1848; *Ultime notizie ufficiali dal teatro della guerra dell'armata crociata italiana*, Bolonia, Colomba, 1848; *Ulteriori notizie dell'armata crociata in Lombardia*, Bolonia, Colomba, 1848, y *Notizie dell'armata crociata italiana comandata da s.m. Carlo Alberto*, Bolonia, Colomba, 1848.

³⁷ Giovanni MAZZEI (ed.): *Carteggio familiare dal marzo al luglio 1848 di un milite del 2 battaglione fiorentino, dott. Leopoldo Mazzei*, Pistoya, Flori, 1903, p. 53. Véanse también las pp. 60, 62 y 104.

Reggio Emilia la población civil, en un empático impulso de solidaridad, saludó a los cruzados que partían, poniéndose una cruz roja sobre la ropa³⁸.

Es verdad que afloraron también las reservas en los ambientes democrático-republicanos. En el periódico florentino *Il popolano*, por ejemplo, Enrico Montazio escribía que «es una gran desgracia que después de los grandes acontecimientos tengan que venir las palabras altisonantes, y una muy pomposa, pero también muy hueca es esta de gran cruzada»³⁹. Se trataba, no obstante, de voces minoritarias que se veían anegadas por discursos de eclesiásticos que se valían de uno de los medios de influencia más penetrantes sobre la opinión pública, la predicación, para propagar la lectura de la guerra de independencia en términos de cruzada. Los ejemplos son numerosos, pero vale la pena detenerse en las ceremonias por los caídos en la guerra contra Austria y, en especial, de los caídos en las cinco jornadas de Milán. En tales ocasiones el recurso al léxico de la cruzada se basó en el retorno de un elemento que formaba parte de las expediciones medievales a Tierra Santa: la presentación de la muerte en la batalla como un martirio que garantizaba la salvación eterna.

No es una conclusión inevitable la transferencia de la calificación de martirio de la muerte por la liberación del Santo Sepulcro a la muerte por la liberación de la patria. De hecho, para la cultura teológica de la época ni siquiera era correcto definir como mártires a aquellos que habían muerto en las cruzadas medievales. Lo demuestra el *Dizionario di erudizione ecclesiastica*, de Gaetano Moroni, que reúne el saber teológico de la época. Aún teniendo muy

³⁸ El episodio en «Lettere del volontario Carlo Livi ai familiari (21 marzo-2 luglio 1848)», *Bollettino storico pisano*, 17 (1948), p. 158. El prototipo de voluntario está bien representado por el retrato de C. Belloj, *Un crociato de 1848*, depositado en el Museo del Risorgimento de Roma y que se reproduce en Emilio CECCHI y Natalino SAPEGNO: *Storia della letteratura italiana. VII. L'Ottocento*, Milán, Garzanti, 1988, p. 377.

³⁹ «Carlo Alberto e la Lombardia», *Il popolano*, 28 de marzo de 1848, p. 60. El tema se desarrolla en el artículo siguiente, «La crociata contro l'Austria e i volontari toscani», *Il popolano*, 6 de abril de 1848, pp. 77-78. Sobre los planteamientos de este personaje, cuyo verdadero nombre era el de Enrico Valtancoli, véase, Franco DELLA PERUTA: *Il giornalismo italiano del Risorgimento*, Milán, Angeli, 2011, pp. 126-128.

presente que papas como Urbano II e Inocencio III habían definido como martirio la muerte en las cruzadas, recordaba en 1843 que, según una larga tradición eclesiástica, los «soldados que mueren en una guerra en la defensa de la fe no son mártires» estrictamente hablando. A decir verdad, el mártir, a diferencia de los cruzados, no solo aspira a la muerte (no la recibe meramente de manera fortuita) para dar testimonio de su fe, sino que no se resiste a quien usa sobre él la violencia, mientras que los cruzados «no solo resistían a los infieles, sino que les atacaban y mataban»⁴⁰.

Los vínculos teológicos planteados para un recurso correcto a la categoría de martirio explican la prudencia de algunos predicadores milaneses a la hora de usar un término que, siendo problemático para las cruzadas medievales, resultaba aún más difícil de aplicar a la cruzada que transfería la sacralidad a la nación. Por ejemplo, Andrea Merini, el párroco de san Francesco da Paola, al que se le había conferido la tarea de pronunciar en la metropolitana ambrosiana el sermón en «honor de los muertos por la liberación de la patria», atribuyó la consecución del premio celestial a la intensidad de la plegaria intercesora de los supervivientes⁴¹. Era la oración de los vivos la que abría a los caídos las puertas de la salvación eterna, permitiendo reconocer en ellos a «los mártires de esta causa [la unidad italiana] tan ostensiblemente protegida por Dios».

Pero no todos los predicadores mostraron esos escrúpulos. Manifiestó menos reparos el sacerdote de Brescia Giovanni Meloni que en la iglesia suburbicaria de San Gottardo, en Milán, pronunció la oración fúnebre «por los mártires de la patria en las cinco gloriosas jornadas»⁴². El hilo conductor de su discurso fue una pregunta: «¿Caer en aquella santa cruzada, que fue anhelada y bendecida por el vicario de Dios, por un Pío IX será como un morir?». Por más que retórico —desde el momento en que la circunstancia vuelve inevitable la respuesta negativa—, el interro-

⁴⁰ Gaetano MORONI: *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. XVIII, Venecia, Tipografia Emiliana, 1843, pp. 276-277.

⁴¹ Andrea MERINI: *Orazione funebre in onore dei morti per la liberazione della patria*, Milán, Stamperia nazionale, 1848.

⁴² Giovanni MELONI: *Allocuzione in rendimento di grazie a Dio per la vittoria dei milanesi sopra gli austriaci e orazione funebre per i martiri della patria nelle cinque gloriose giornate*, Milán, Boniardi-Pogliani, 1848.

gante revelaba todavía la dificultad de reducir la cruzada por la unificación nacional a los mismos parámetros de la guerra santa por la liberación del Santo Sepulcro. Finalmente el curso de la argumentación llegaba a la conclusión de que «quien muere por la patria, no muere»: no solamente porque permanece para siempre grabado el recuerdo de su sacrificio en la memoria de sus compatriotas, sino también porque igual que «la iglesia denomina día de navidad a aquel en que los mártires sellaron con sangre la fe de Jesucristo, nosotros podremos igualmente decir que nuestros héroes, en la hora en que cayeron, desplegaron también ellos las alas hacia una vida nueva».

La ambigüedad de este discurso que alude, pero sin afirmarlo de forma explícita, al valor salvífico del martirio por la patria se vio de todas formas superado en otras intervenciones. Da testimonio de ello la oración recitada el 10 de abril, con motivo del «oficio solemne por los mártires de la patria» en la basílica de san Eustorgio por Domenico Nava⁴³. El texto, que equiparaba las cruzadas medievales con la santa cruzada proclamada por «el ángel de Italia, el gran Pío», hacía hincapié en el paralelismo entre los Macabeos y los muertos milaneses. Se proponía así mostrar que estos últimos, combatiendo ellos también por una causa santa, eran «verdaderos mártires de la religión y de la patria [...] en una palabra, Macabeos de la nueva alianza». Sus madres, por tanto, sus esposas y hermanas no debían llorarles desde el momento en que «vuestros maridos, vuestros hijos, vuestros hermanos no yacen difuntos, sino que vivirán en el paraíso».

No cabe duda de que, si de la pesquisa sobre el discurso público del bajo clero se pasa al de la jerarquía eclesiástica, el registro lingüístico cambia. Dejando de lado el hecho de que se advierte una variedad de posiciones políticas con vistas a defender la unificación nacional, no parece que aquellos obispos que se mostraban más propicios a apoyar la guerra por la independencia recurrieran explícitamente a la palabra «cruzada». Como demuestran los ejemplos de los arzobispos de Pisa y Florencia, preferían la expresión «guerra santa»⁴⁴. O bien las plegarias al «Señor de los ejérci-

⁴³ Domenico NAVA: *Orazione funebre recitata nella chiesa di S. Eustorgio il giorno 10 aprile 1848*, Milán, Radaelli, 1848.

⁴⁴ Matteo CAPONI: «Parole di guerra: Cattolicesimo e cultura bellica a Firenze

tos» para implorar la victoria militar, que se veían acompañadas de una rememoración de los pasajes neotestamentarios en los que Dios guió las armas del pueblo de Israel, dejando atisbar así que Italia constituía la nueva nación elegida cuyas columnas militares cumplirían los designios de la Providencia.

Esta es probablemente una aplicación a la construcción del Estado nacional de aquella línea que surgió en la era moderna y que vio en la lucha por la patria un acto sagrado (*sanctified patriotism*)⁴⁵. Sin embargo, es necesario investigar si los obispos, incluso sin recurrir al vocabulario del martirio y la cruzada, atribuyeron el premio de la salvación eterna a quienes murieran en el campo de batalla. En cualquier caso, las reservas de la jerarquía a la hora de recurrir de manera explícita al léxico de la cruzada, a pesar de que se proponía dotar a la Guerra de la independencia de una legitimación religiosa, no disminuyeron el éxito del uso del sintagma en el curso del conflicto. De ello aporta un testimonio significativo la instrumentalización llevada a cabo por la propaganda militar.

La instrumentalización

Una vez tomada la decisión de superar, violando las órdenes del papa, los confines del Po para ayudar al ejército de Carlos Alberto, Giovanni Durando, comandante en jefe del ejército pontificio hizo pública el 5 de abril una proclama a los soldados. Sostenía en ella que Pío IX, «santo, justo, que supera en mansedumbre a todos los hombres», tras haber estado a la espera del arrepentimiento de los austriacos, «ha debido ya conocer que Italia, allí donde no sepa defenderse, se ve condenada por el gobierno de Austria al saqueo, a las violaciones, a la crueldad de un ejército salvaje, a los incendios, al asesinato, a su completa ruina». La brutalización del enemigo y

(1848-1918)», *Annali di storia di Firenze*, 8 (2013), pp. 297-325, esp. p. 300, y Enrico FRANCA: «Il nuovo Cesare è la patria...», p. 443.

⁴⁵ Norman HOUSLEY: «*Pro Deo et patria mori*: Sanctified patriotism in Europe, 1400-1600», en Philippe CONTAMINE (ed.): *War and Competition between States*, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 221-248. Poco antes de la Revolución francesa el discurso de un obispo ofrece un ejemplo significativo, Marc-Antoine DE NOË: «Discours prononcé dans l'église métropolitaine d'Auch», en Marc-Antoine DE NOË: *Oeuvres*, París, Guitel, 1818, pp. 73-121.

el respaldo pontificio le llevaban a afirmar que «la guerra no es solo nacional, sino altamente cristiana». Por esta razón el general ordena «que todos nos movamos decorados con la cruz de Cristo [llevándola] sobre el corazón en la forma de la que verán sobre el mío». La orden de poner sobre el uniforme el símbolo de los cruzados medievales no se vio acompañada en la proclama de un uso explícito de la palabra «cruzada»; pero el manifiesto que lo difundió iba coronado por una cruz y se terminaba con la frase «que nuestro grito de guerra sea: *Dios lo quiere*»⁴⁶.

Poseemos de todos modos la confirmación de que la invocación a la cruzada constituía el objetivo de la proclama: la redacción del documento se debe a Massimo D'Azeglio, que cumplía las funciones entonces de ayudante de campo de Durando con el grado de coronel. En la mentalidad del marqués piemontés el tema de la cruzada se encontraba bien arraigado. En sus años juveniles participó intensamente en la revalorización histórica de las cruzadas emprendida por la cultura romántica. En sus memorias se atribuyó a sí mismo el mérito de haber sido el primer pintor que introdujo, en un cuadro pintado en 1825, la conmemoración histórica de la cruzada dentro de la cultura visual italiana que en aquella época se veía dominada por la representación de paisajes con pastores y ganado⁴⁷. Su discurso de abril de 1847 en la Sociedad artística italiana no deja lugar a dudas sobre el papel extremadamente positivo que atribuía a las cruzadas medievales⁴⁸.

⁴⁶ Massimo D'AZEGLIO: *Scritti e discorsi politici*, vol. I, Florencia, La Nuova Italia, 1931, pp. 548-549. En el momento de traspasar el límite, una carta de Durando al Gobierno provisional de Venecia, escrita como era habitual por D'Azeglio: «confío en la protección manifiesta que Dios despliega sobre Italia; confío en la bandera que lleva escrito: *Iddio lo vuole*» (*ibid.*, pp. 551-552).

⁴⁷ Se trata del cuadro «La muerte del conde Josselin de Montmorency», hoy en la Galleria Civica d'Arte Moderna de Turín, que reproduce un episodio extraído de la novela de Marie-Sophie COTTIN: *Mathilde ou Mémoires tirés de l'histoire des croisades*, París, Giguet et Michaud, 1805, de la que existen traducciones italianas a partir de 1816. El papel innovador atribuido al cuadro, en Massimo D'AZEGLIO: *I miei ricordi*, Turín, Einaudi, 1971, p. 313. La presentación del cuadro en la corte saboyana — Pierluigi DRAGONE: *Pittori dell'Ottocento in Piemonte 1800-1830*, Turín, Unicredito italiano, 2002, pp. 280-282— contribuyó probablemente a alimentar en ella la atención a las cruzadas.

⁴⁸ «Discorso per l'inaugurazione della Società artistica italiana», en Massimo D'AZEGLIO: *Scritti e discorsi politici*, vol. I, Florencia, La Nuova Italia, 1931, p. 146.

Consideró el advenimiento de Pío IX al pontificado el momento oportuno para una eventual puesta al día: «me parece que estoy oyendo de nuevo el terrible *Dios lo quiere* de las cruzadas», le escribió inmediatamente después a su amigo Marco Minghetti⁴⁹. El conflicto austro-piamontés volvía ante sus ojos una realidad concreta: la anterior evocación de un posible retorno a la sacralización de la guerra. El 4 de abril de 1848 anticipaba en una carta a su hermano Roberto la próxima redacción de la proclama de Durando en la que se ordenaba a los soldados pontificios llevar la cruz sobre su pecho. Reprochando al cuartel general de Carlos Alberto no poner en marcha los «medios morales» capaces de «mantener vivo el espíritu público», atribuía a su iniciativa la función de hablar «a la imaginación, ya sea de los nuestros, como la de los enemigos»⁵⁰.

Después de haber reiterado los mismos conceptos en una carta al primer ministro piemontés, Cesare Balbo, le explicaba al ministro de la guerra, Antonio Franzini, los planteamientos que quería estimular con su proclama al ejército pontificio:

«Nosotros, mientras tanto, buscamos sacar provecho del elemento Pío IX, que es el único que puede unirse al piemontés sin anularlo. Por mandato del general he redactado una orden del día por la que cada soldado lleve en su pecho la cruz cuatricolor. Te mandaré copias de ella. He pensado también (dirás, aquí sale el artista) que una bandera *sui generis* podría ser oportuna para la ocasión y hablarle así a la imaginación. Figurará en ella el lema *Dio lo vuole* y Pío IX. Irá montada en un carro con un pequeño altar para la misa de campaña. El general y el consejo han aprobado el proyecto. No te burles de nosotros; y acuérdate de que los hombres se guían por medio de los sentidos, igual que los niños»⁵¹.

Según el testimonio de Marco Minghetti, por entonces ministro de obras públicas del gobierno papal, Pío IX «montó en cólera»

⁴⁹ Massimo D'AZEGLIO: *Epistolario (1819-1866)*, vol. III, Turín, Centro studi piemontesi, 1992, p. 285.

⁵⁰ *Ibid.*, vol. IV, pp. 94-95.

⁵¹ *Ibid.*, vol. IV, pp. 99-100. En una carta remitida al ministro de las armas del gobierno pontificio, Camillo Aldobrandini, Durando confirmaba su aprobación de la iniciativa de su ayudante porque estaba seguro también de que «estas formas externas llegaban a las multitudes»; Pietro FEA: *La campagna del 1848 nel Veneto giusta il carteggio del generale Giovanni Durando*, Florencia, Ufficio della Rassegna Nazionale, 1889, p. 38.

apenas supo de la proclama de Durando⁵²; en su opinión, con toda la razón. Afirmaba en efecto que, «incluso traspasando las tropas el Po, no era preciso colocar por delante al papa, como autor primordial de la guerra, declararla no solo nacional, sino cristiana, y darle la apariencia de una cruzada». En realidad, después de la intervención de D'Azeglio la cruzada dejó de aparecer como la afirmación de un predicador que aseguraba haber recibido la bendición papal para su iniciativa de formar un cuerpo de voluntarios, sino como un acto del ejército pontificio del que Pío IX era su responsable último. La desaprobación era obligada. Llegó, si bien de forma directa, el 10 de abril mediante un aviso de la *Gazzetta di Roma*, órgano oficial del gobierno, en el que se advertía que «el papa, cuando desea hacer declaración de sus sentimientos habla *ex se*, y nunca por boca de algún subalterno».

D'Azeglio no dejó de defender en el entorno de los ministros del gobierno pontificio su decisión de recurrir al léxico de la cruzada con fines propagandísticos. A Minghetti, en concreto, le escribió que la causa nacional podía culminarse con éxito por Carlos Alberto y Pío IX, sustrayéndola a las intrigas de los demócratas mazzinianos solo «a base de obrar de manera que las masas se vean constreñidas a apoyarles y, por lo tanto, a seguirles». La calificación de la guerra en términos de cruzada era el canal propagandístico que estimaba mejor para movilizar a la población con el objetivo de una unificación italiana en clave moderada. Luego, frente a lo que describía a Minghetti como «vuestro griterío» por su proclama, se limitó a sacar de la bandera del ejército el lema «Dios lo quiere», contentándose con un humilde «*W Pío IX*»⁵³.

El marqués, sin duda, se hallaba íntimamente convencido de que la unidad nacional respondía a un designio divino, pero que, para llevarla a buen puerto, era necesaria una participación popular en la guerra de independencia⁵⁴. A tal efecto juzgaba necesario perseverar en una propaganda centrada en la sacralización del conflicto. La desautorización papal no le condujo a un cambio sustancial de estrate-

⁵² Marco MINGHETTI: *Miei ricordi*, vol. I, Turín, Roux, 1888, pp. 364-367. La posición que asumió entonces el papa sobre la unificación italiana en Giacomo MARTINA: *Pío IX (1846-1850)*, Roma, Università Gregoriana, 1974, pp. 236-276.

⁵³ Massimo D'AZEGLIO: *Epistolario...*, vol. IV, p. 122.

⁵⁴ *Ibid.*, vol. IV, pp. 108 y 111.

gia. La eliminación de una invocación expresa a la cruzada dejaba intacta la presentación pública de la legitimación papal de la guerra de independencia. La sacralización de la guerra se reducía a un aspecto implícito al que aludía la referencia al papa en las insignias militares.

Conclusiones

Durante la primera guerra de independencia italiana, varias columnas de voluntarios, en particular en el área del Veneto, pero también en otras regiones del sur, adoptaron el nombre de «cruzada»⁵⁵. Aquí no podemos examinar estos desarrollos adicionales, pero se puede sacar una primera conclusión. El asunto que hemos reconstruido atestigua las transformaciones que la categoría de «cruzada» experimentó a través de su nacionalización en la época de la primera guerra de independencia italiana. Se puede advertir en primer término que la cruzada se emancipó de su ligazón con un acto público de la autoridad pontificia. La conciencia de la necesidad de una intervención papal para anunciarla condujo a sortear el cumplimiento de esta condición: se atribuyó la proclamación de la guerra santa al pontífice sin un directo y explícito mandato por su parte. Las ambigüedades de la línea adoptada favorecieron, es cierto, este proceso, pero resulta evidente que en su base se daba un cambio en la jerarquía de los valores: para los patriotas el valor de la nación era anterior y prioritario respecto de la obediencia al pontífice. La causa nacional prevalecía sobre el respeto exigido por la fe católica a la jerarquía eclesiástica. La nacionalización de la cruzada constituyó un aspecto de la general secularización de la vida colectiva.

Pero se perfiló también otra mutación bastante significativa. El recurso a la categoría de cruzada no vino dictado solamente por el

⁵⁵ Cesare CESARI: *I Corpi volontari italiani dal 1848 al 1870*, Roma, Stabilimento tipografico, 1921, pp. 34-36 y figura XIII; Piero BRUNELLO: *Voci per un dizionario del '48: Venezia e Mestre, marzo 1848-agosto 1849*, Venecia, CPM, 1999, pp. 63-66; *id.*: *Colpi di scena. La rivoluzione del Quarantotto a Venezia*, Verona, Cierre, 2018, y Mariachiara FUGAZZA: «Dal "Crociato" alla "Revue des deux mondes": gli scritti sul 1848 milanese», en Mariachiara FUGAZZA y Karoline RÖRIG (eds.): *«La prima donna d'Italia». Cristina Trivulzio di Belgioiso tra politica e giornalismo*, Milán, Angeli, 2010, pp. 137-168.

reconocimiento de la capacidad movilizadora atribuida a la fuerza del sentimiento religioso, como había sucedido algún decenio antes, cuando se había vuelto a introducir en la cultura política católica para instar a los fieles a la contrarrevolución. Se basaba ahora en la exigencia consciente de servirse de ella para obtener adhesión y consenso de las masas impregnadas de sentimiento religioso, pero políticamente ignorantes (los «niños», como escribe D'Azeglio). El reconocimiento de la función movilizadora de lo religioso se asociaba al reconocimiento de la exigencia de ponerlo en práctica para lograr un objetivo político-nacional que por sí mismo carecería de la capacidad de movilizar a la población. La nacionalización de la categoría de cruzada desvela así un rasgo esencial de su retorno en la época contemporánea: la emergencia de una religión alternativa de la nación como una vía para la manipulación de las masas que la modernidad política puso en funcionamiento⁵⁶.

⁵⁶ Ignazio VECA: «Crociata e guerra santa. Sacrificio, martirio e mobilitazione di massa nell'Italia del Risorgimento», en Maria PALANO (ed.): *Violenza sacra. II. Guerra santa, sacrificio e martirio in età contemporanea*, Roma, Viella, 2022, pp. 83-102.

*Catolicismo, nacionalismo y políticas del pasado en la era de las conmemoraciones**

Francisco Javier Ramón Solans

Universidad de Zaragoza
fjramon@unizar.es

Resumen: Durante la conocida como «era de las conmemoraciones», los católicos promovieron sus propias conmemoraciones con el objetivo de subrayar la naturaleza religiosa de la identidad nacional. Estas políticas del pasado estuvieron influenciadas por las guerras culturales que se libraron en torno al papel de la religión en la esfera pública en el *fin de siècle* europeo. Para analizar estas cuestiones, este artículo pretende ofrecer una panorámica de las diversas guerras de memorias que se produjeron en Europa en torno a conmemoraciones y contraconmemoraciones, para luego abordar el caso concreto del I Centenario de la Revolución francesa de 1789.

Palabras clave: catolicismo, políticas del pasado, guerras culturales, conmemoraciones, nacionalismo.

Abstract: During the so-called «age of commemorations», Catholics promoted their own commemorations with the aim of underlining the religious nature of national identity. These politics of the past were influenced by culture wars waged around the role of religion in the public sphere at the end of the European *fin de siècle*. In order to analyze these questions, this article aims to provide an overview of the various memory wars that occurred in Europe around commemorations and

* Este artículo ha contado con el generoso apoyo de los proyectos de investigación HAR2016-75002-P y HAR2015-65991-P, así como del programa Juan de la Cierva-Incorporación.

counter-commemorations, and then to address the specific case of the First Centenary of the French Revolution of 1789.

Keywords: catholicism, politics of the past, culture wars, commemorations, nationalism.

Conforme se acercaba el ocaso del siglo XIX, las sociedades occidentales se vieron sacudidas por una auténtica fiebre conmemorativa. Políticos y asociaciones civiles se lanzaron a celebrar aquellos héroes y acontecimientos que consideraban que habían desempeñado un papel central en la forja de su identidad nacional, regional y/o local. Esta «era de las conmemoraciones» hundía sus raíces en la creciente fascinación del público por conocer su pasado. Obviamente este interés estaba atravesado por las preocupaciones del presente, así como por la necesidad de legitimar y naturalizar sus proyectos colectivos. Las disputas políticas del presente se trasladaron también a un pasado convertido en campo de batalla por la definición del verdadero ser nacional¹.

Esta fiebre conmemorativa ha sido abordada por las diversas historiografías nacionales, analizando su cronología y su desarrollo, los elementos simbólicos y rituales que se movilizaron, la participación de los actores políticos, académicos y civiles, los intereses y proyectos que estaban detrás de estas iniciativas y, más recientemente, su articulación transnacional y las influencias y conexiones entre los diversos proyectos conmemorativos². Asimismo, también se ha estudiado cómo este auge de las conmemoraciones afectó al desarrollo y conformación de la ciencia histórica. En este sentido, Ignacio Peiró advertía, no hace mucho, del peligro que corría la historiografía de sucumbir ante este «espectáculo de la historia»³.

¹ Roland QUINAULT: «The Cult of the Centenary, c. 1784-1914», *Historical Research*, 71 (1998), pp. 303-323. Sobre la era de los centenarios, véase Thomas G. OTTE: *The Age of Anniversaries. The Cult of Commemoration, 1895-1925*, Londres, Routledge, 2017. La idea proviene de Pierre NORA: «L'ère de la commémoration», en Pierre NORA (dir.): *Les Lieux de mémoire*, vol. III, París, Gallimard, 1997, pp. 4687-4719.

² Gustavo ALARES y Javier MORENO LUZÓN: «Conmemoraciones e identidades (trans)nacionales, entre España y América Latina», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 50(2) (2020), y Javier MORENO LUZÓN: *Centenariomanía: Conmemoraciones hispánicas y nacionalismo español*, Madrid, Marcial Pons, 2021.

³ Ignacio PEIRÓ MARTÍN: *La Guerra de la Independencia y sus conmemoraciones (1908, 1958 y 2008)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2008.

Sin embargo, en esta vasta y rica historiografía sobre lo que Juan Valera calificaba de «moda de los centenarios», ha quedado un punto ciego que puede ofrecer nueva luz sobre esta práctica: el estudio de las políticas del pasado desarrolladas por el catolicismo⁴. Con frecuencia, su participación se ha visto subsumida en el estudio más general de las pugnas entre conservadores y liberales por definir el pasado nacional y, con ello, se ha infravalorado la importancia del catolicismo como agente de memoria. En este sentido, resulta revelador constatar que la conocida como «era de las conmemoraciones» coincidió con uno de los periodos de conflicto más intenso en torno al papel de la religión en la esfera pública, las guerras culturales, y que ambas están profundamente interrelacionadas. Para abordar estas cuestiones, partiremos de un balance sobre las fértiles y complejas relaciones entre religión, historia, memoria y políticas del pasado. A continuación, trataremos de resituar la era de las conmemoraciones en el contexto de las guerras culturales y la configuración de políticas católicas del pasado, para finalmente centrarnos en el caso del I Centenario de la Revolución francesa de 1889 y sus contra-conmemoraciones.

Historia, memoria y políticas del pasado

En su correspondencia, Leopold von Ranke recogía unas palabras que le habría dicho el príncipe heredero de Württemberg y que le habían dejado profundamente impresionado: «la historia es religión o al menos existe entre ellas una íntima relación»⁵. Así, si bien

⁴ Juan VALERA: *Obra histórica*, Pamplona, Urgoiti Editores, 2004, p. 679. Para la centenariomanía véase, entre otros, Javier MORENO LUZÓN: «Mitos de la España inmortal. Conmemoraciones y nacionalismo español en el siglo XX», en Carlos FORCADELL ÁLVAREZ, María Pilar SALOMÓN CHÉLIZ e Ismael SAZ (eds.): *Discursos de España en el siglo XX*, Valencia, Universidad de Valencia, 2009, pp. 123-146. Dos aproximaciones recientes a la relación entre catolicismo y conmemoraciones en Francisco Javier RAMÓN SOLANS: «Iglesia y políticas conmemorativas: La celebración católica del IV», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 50(2) (2020), pp. 17-40, e íd.: «Catholic politics of the past. Culture war, National Catholicism, and commemorations in Spain, 1881-1908», *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 27(3) (2021).

⁵ Citado en Franziska METZGER: *Religion, Geschichte, Nation: Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. Und 20. Jahrhundert - kommunikationstheoretisch Perspektiven*, Stuttgart, Kohlhammer, 2009, p. 11.

por un lado la religión se construye sobre la continua rememoración de acontecimientos considerados como fundacionales para su comunidad, la historia adquiere tonalidades sagradas en la legitimación de los nuevos proyectos nacionalistas. Como pudo experimentar el propio padre del historicismo alemán, las conexiones entre ambos universos no solo eran intensas sino también complejas y conflictivas, especialmente con el catolicismo. Su trabajo *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten* (1834-1836), que había recibido críticas muy positivas desde algunos medios católicos, fue incluido en el índice de libros prohibidos por la Santa Sede en 1838 y su lectura vedada en algunos países católicos⁶.

La relación de la Iglesia católica con la moderna disciplina histórica fue problemática, especialmente cuando esta última se adentraba en el terreno de la tradición. Este sería el caso del *bestseller* de Ernest Renan, *La vie de Jésus* (1863), que aplicaba el método positivista a la biografía del fundador de dicha religión y llegaba incluso a cuestionar la veracidad de alguno de sus milagros. La reacción de la Santa Sede fue similar y la obra se incluyó en el índice de libros prohibidos. Durante mucho tiempo, la Iglesia católica se resistió a la aplicación del método histórico y la crítica de fuentes a la historia del cristianismo y especialmente a las fuentes bíblicas. Así, a comienzos del siglo XX, en el marco de la ofensiva antimodernista, la obra *L'Évangile et l'Église* (1902) de Alfred Loisy, que planteaba la distinción entre el Cristo de la historia y el de la fe, fue también incluida en el índice⁷.

A pesar de las polémicas mencionadas, lo cierto es que el clero secular y regular se dedicó con entusiasmo al cultivo de la historia. Así, algunos estudios han destacado la contribución de los sacerdotes al desarrollo de la historia regional, así como a las asociaciones históricas provinciales. Con ello, ofrecían una lectura confesional de la historia de la región desde sus orígenes a acontecimientos

⁶ Andreas D. BOLDT: *Leopold Von Ranke: A Biography*, Londres, Routledge, 2009.

⁷ Émile POULAT: *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, París, Casterman, 1962, y Daniele MENOZZI: «Iglesia, modernidad y modernización en el siglo XIX», en Pedro RÚJULA y Francisco Javier RAMÓN SOLANS (eds.): *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, Granada, Comares, 2017, pp. 301-318.

más recientes como la Revolución francesa⁸. La propia profesionalización de la historia eclesiástica contribuyó al desarrollo de nuevas estrategias narrativas que tendían a reforzar la definición confesional de la nación⁹.

En el campo de las ciencias sociales, se aprecia igualmente esta ambivalencia ya que, por un lado, se constató desde muy pronto la importancia que tenía la religión en la relación de los sujetos con su pasado mientras que, por otro lado, quedó prácticamente excluida del estudio de las políticas del pasado. En su pionera investigación sobre la memoria colectiva, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte* (1941), Maurice Halbwachs analizaba el proceso de tradicionalización de la geografía sagrada de la Pasión de Jesús, que transformó y dotó de significado diferentes espacios de la ciudad de Jerusalén¹⁰.

En la estela del sociólogo francés, las principales contribuciones al campo de la memoria colectiva se produjeron en el terreno religioso. Así, Danièle Hervieu-Léger recurría a la idea de «cadena de memoria» para describir los procesos de construcción de una comunidad religiosa a través de la creación de un linaje que conecta pasado, presente y futuro¹¹. Del mismo modo, el egiptólogo alemán Jan Assmann acudió al estudio de las religiones en la Antigüedad para analizar cómo la memoria cultural es codificada, almacenada y mantenida a través de rituales, objetos y textos¹².

Sin embargo, cuando se trataba de estudiar las políticas del pasado y los usos políticos de la historia en época contemporánea, la religión pasaba a un segundo plano. La mayoría de los estudios

⁸ Sylvain MILBACH: *Prêtres historiens et pèlerinages du diocèse de Dijon* (1860-1914), Dijon, Université de Bourgogne-Éditions universitaires de Dijon, 2000.

⁹ Este caso ha sido estudiado en Suiza por Franziska METZGER: *Religion, Geschichte, Nation...*, o en España por Carolyn P. BOYD: *Historia Patria. Política, historia e identidad nacional en España: 1875-1975*, Barcelona, Editorial Pomares-Corredor, 2000.

¹⁰ Maurice HALBWACHS: *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte* (1941), París, Presses Universitaires de France, 2008.

¹¹ Danièle HERVIEU-LÉGER: *La religion pour mémoire*, París, Éditions du Cerf, 1993.

¹² Jan ASSMANN: *Religion and Cultural Memory. Ten Essays*, Stanford, Stanford University Press, 2005, e íd.: *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

se centraban en la memoria pública de los soldados caídos, héroes nacionales y víctimas de las guerras y la violencia política del siglo xx¹³. En este sentido, una de las excepciones más notables la constituye el trabajo de Geneviève Zubrzycki sobre los enfrentamientos producidos entre judíos y católicos por el establecimiento de un convento carmelita en una parte de las dependencias de uno de los principales lugares de memoria de la Shoah, el campo de concentración de Auschwitz-Birkenau¹⁴.

Por último, ya en el terreno de las conmemoraciones y centenarios, la religión se ha analizado como un epígono de la pugna entre conservadores y liberales. Sin embargo, al analizar la propia práctica conmemorativa observamos cómo no solo no era ajena al cristianismo, sino que encontraba en esta confesión uno de sus más profundos orígenes. Así, por ejemplo, desde el siglo xvii comenzaron a celebrarse los aniversarios del nacimiento y la muerte de Lutero y especialmente de la *Thesenanschlag*, la colocación de las 95 tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg en 1517. Así, la conmemoración se convirtió en fiesta oficial del Electorado de Sajonia en 1667 y se celebraron sus centenarios en 1717 y 1817. En el marco de la Restauración de 1814, la figura de Lutero fue progresivamente «germanizada», siendo honrado no solo como reformador religioso sino también como un héroe nacional en las luchas por la unificación alemana¹⁵.

¹³ Jay WINTER: *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; Aleida ASSMANN: *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, Beck, 1999; Aleida ASSMANN y Linda SHORTT: *Memory and political change*, Nueva York, Palgrave Mcmillan, 2012, y Jeffrey K. OLICK, Vered VINITZKY-SEROUSI y Daniel LEVY (eds.): *Collective Memory Reader*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

¹⁴ Geneviève ZUBRZYCKI: *The Crosses of Auschwitz. Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006. Entre otras excepciones, también se podrían mencionar los discursos de expiación de la violencia política experimentada por el clero; véase Mary VINCENT: «Expiation as Performative Rhetoric in National-Catholicism: The Politics of Gesture in Post-Civil War Spain», *Past and Present*, 203 (2009), pp. 235-256.

¹⁵ James M. STAYER: *Martin Luther, German Saviour. German Evangelical Theological Factions and the Interpretation of Luther, 1917-1933*, Montreal, McGill-Queen, 2000; Stefan LAUBE y Karl-Heinz FIX (eds.): *Lutherinszenierung und Reformationserinnerung*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2002; Hans MEDICK: *Luther*

También en el espacio de la reforma protestante encontramos el desarrollo de conmemoraciones en torno a la figura de Juan Calvino. La celebración de su imagen se produjo algo más tarde, en el marco del desarrollo del historicismo y el nacionalismo. Algunos sectores protestantes alemanes y holandeses trataron de presentarse como sus herederos y justificar sus posiciones teológicas; sin embargo, a diferencia de Lutero, la memoria de Calvino era difícilmente articulable en términos nacionales ya que había nacido en Francia, pasó la mayor parte de su vida en Suiza y su pensamiento tenía una dimensión internacional. Los protestantes franceses trataron de convertirlo en un símbolo nacional con el objetivo de contrarrestar una Reforma protestante muy vinculada al espacio germánico. A pesar de que se ligara a Calvino con los valores centrales de la Revolución francesa, su polémico papel en la ejecución de Miguel Servet condicionó la celebración del centenario de su nacimiento en 1909¹⁶.

Aunque propiamente no fuera objeto de un centenario, la masacre de San Bartolomé formó parte de la memoria cultural del protestantismo francés y europeo y se señaló frecuentemente como un símbolo de intolerancia religiosa¹⁷. En el Reino Unido encontramos diversas conmemoraciones de marcado carácter popular, anglicano y anticatólico. Así, en el norte de Irlanda se celebra el aniversario de la Batalla de Boyne (11 de julio de 1690), en la que el rey Guillermo III derrotó al rey católico Jacobo II de Inglaterra. Asimismo, todos los años se festeja la *Bonfire Night*, para conmemorar el fracaso del atentado organizado el 5 de noviembre de 1605 por Guy Fawkes con el objetivo de volar el Parlamento, matar al rey Jaime I

zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft-Weltwirkung, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004; Herman PAUL y Bart WALLET: «A Sun that Lost its Shine: The Reformation in Dutch Protestant Memory Culture», *Church History and Religious Culture*, 88 (2008), pp. 35-62; Barry STEPHENSON: *Performing the Reformation. Public Ritual in the City of Luther*, Oxford, Oxford University Press, 2010, y Thomas Albert HOWARD: *Remembering the Reformation. An Inquiry into the Meanings of Protestantism*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

¹⁶ Johan DE NIET, Herman PAUL y Bart WALLET (eds.): *Sober, Strict, and Scriptural: Collective Memories of John Calvin, 1800-2000*, Leiden, Brill, 2014. Para la memoria de Miguel Servet, véase Valentine ZUBER: *Les conflits de la tolérance. Michel Servet, entre mémoire et histoire*, París, Honoré Champion, 2004.

¹⁷ Philippe JOUTARD et al.: *La Saint-Barthélemy, ou les résonances d'un massacre*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1976.

y coronar a un rey católico. Para conmemorar ese intento frustrado, durante la *Bonfire Night* se quemaban efigies de Guy Fawkes y del papa. Sin embargo, con la excepción de las celebraciones de Sussex, esta fue perdiendo a lo largo del siglo XX su carácter anticatólico, mientras que el aniversario de la batalla de Boyne continuó suscitando tensiones entre católicos y anglicanos en el Norte de Irlanda, especialmente con los desfiles de los ordenes de Orange los días 11 y 12 de julio por el centro de Belfast¹⁸.

En el marco católico, la tradición conmemorativa es todavía más reciente. La práctica que más podría asemejarse sería la de los jubileos que se celebran cada veinticinco años desde 1450 y en los que se conceden indulgencias plenarias a aquellos que peregrinen a Roma. Sin embargo, más allá de la periodicidad con la que se abren las puertas de las grandes basílicas romanas, esta no es una celebración de ningún acontecimiento concreto, ni siquiera de carácter religioso. Así, habría que esperar más bien a la «era de las conmemoraciones» para que los católicos se volcaran en la organización de diversos acontecimientos y personajes históricos que asociaban con el linaje católico de sus respectivas naciones.

La ausencia de conmemoraciones hasta bien entrado el siglo XIX no implica, como hemos visto, que en el seno de la Iglesia católica no se desarrollara una relectura propia de su pasado ni que permaneciera ajena a aquellas visiones históricas formuladas desde el romanticismo y el nacionalismo. Dos fueron sus periodos predilectos: el cristianismo primitivo y la Edad Media. Con respecto al primero, el redescubrimiento y restauración de las catacumbas romanas, así como el culto a sus reliquias y la restauración de las catacumbas romanas sirvieron para reforzar la imagen de una Roma mártir, corazón de la cristiandad¹⁹.

¹⁸ Peter BURKE: «Co-Memorations: Performing the Past», en Karin TILMANS, Frank VAN VREE y Jay WINTER (eds.): *Performing the Past, Memory, History and Identity in Modern Europe*, Ámsterdam, Amsterdam University Press, 2010, pp. 105-118. Véase recientemente Geraldine VAUGHAN: *Anti-Catholicism and British Identities in Britain, Canada and Australia, 1880s-1920s*, Cham, Palgrave Macmillan, 2022.

¹⁹ Vincent VIAENE: *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX (1831-1859). Catholic Revival, Society and Politics in 19th-Century Europe*, Lovaina, Leuven University Press, 2001, pp. 236-279; íd.: «Gladiators of Expiation: The Cult of the Martyrs in the Catholic Revival of the Nineteenth Century», *Studies in Church History*, 40 (2004), pp. 301-316; Philippe BOUTRY: «Les saints des Catacombes. Itiné-

Asimismo, fue a través de esta exaltación del martirio como tuvo lugar la primera conmemoración católica oficialmente impulsada desde la Santa Sede, la del XVIII Centenario del martirio de San Pedro y San Pablo en 1867. La celebración tuvo un carácter global y se combinó con la canonización de veinticinco santos que representaban diversos momentos de la historia de la Iglesia católica, desde la lucha contra la Reforma hasta la evangelización de América. Esta celebración subrayaba «la persecución de la Iglesia, el liderazgo heroico del papa, la importancia de la respuesta evangélica a los enemigos de la Iglesia y el alcance internacional de la fe católica»²⁰. El centenario fue un auténtico éxito al reunir en Roma a unos 18.000 eclesiásticos y 150.000 visitantes²¹.

Por su parte, el redescubrimiento idealizado del pasado medieval por parte de las sociedades europeas adoptó las formas más variadas, desde la pasión por la arquitectura gótica al estilo de Viollet le Duc a los prerrafaelistas, pasando por las novelas históricas de Walter Scott. En el marco del catolicismo, esta vocación medievalista se tradujo en la exaltación de un tiempo de fe y en la reactualización del discurso de cruzada para hacer frente a los enemigos de los nuevos tiempos²².

En su pugna por la definición del pasado nacional, los católicos buscaron en la Alta Edad Media aquellos elementos que les permitieran establecer una genealogía religiosa de sus naciones, centrándose especialmente en la cristianización de aquellas regiones o en la conversión de sus mandatarios a la fe católica. En el marco de esta revalorización del pasado medieval, el 5 de junio de 1855 se celebró

raires français d'une piété ultramontaine (1800-1881)», *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 91 (1979), pp. 875-930; Thomas WORCESTER: «Pius VII: moderation, revolution and reaction», en James CORKERY y Thomas WORCESTER (eds.): *The papacy Since 1500: From Italian Prince to Universal Pastor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 107-124, y Roberta J. M. OLSON: «Representations of Pope Pius VII: The First Risorgimento Hero», *The Art Bulletin*, 68(1) (1986), pp. 77-93.

²⁰ Lucy RIAL: «Martyr Cults in Nineteenth Century Italy», *The Journal of Modern History*, 82 (2010), pp. 255-287, esp. p. 275, y Vincent VIAENE: «Gladiators of Expiation: The Cult of the Martyrs in the Catholic Revival of the Nineteenth Century», *Studies in Church History*, 40 (2004), pp. 301-316.

²¹ *Collection de précis historiques. Mélanges littéraires et scientifiques*, 18 (1867), p. 423.

²² Daniele MENOZZI: «I gesuiti alla «nona crociata». L'attualizzazione di un mito nella lotta contro l'unificazione italiana», *Humanitas*, 72 (2017), pp. 838-847.

el primer centenario en el seno del catolicismo: el mil cien aniversario de la muerte de San Bonifacio, evangelizador y organizador de la Iglesia en la región germana del Imperio carolingio. La celebración fue promovida por el obispo de Mainz e impulsor del catolicismo social Wilhelm Emmanuel von Ketteler, junto con otros prelados alemanes y austriacos. El centenario se celebró entre Mainz, ciudad en la que era arzobispo, y Fulda, donde se encuentra su tumba, y fue un verdadero éxito al congregarse cerca de 150.000 fieles entre las dos localidades²³.

Guerras culturales y conmemoraciones

Resituar la era de las conmemoraciones en el marco de la compleja crisis de 1870 y las guerras culturales puede contribuir a devolver a las políticas religiosas del pasado su propia autonomía. La década de 1870 fue uno de los periodos más decisivos del siglo XIX, cuyas ramificaciones se dejaron sentir en la esfera política, social, cultural y religiosa hasta al menos la Primera Guerra Mundial. Con la caída de Roma y el final del poder temporal del papa, la convergencia del legitimismo y las tensiones religiosas suscitadas por los cambios de fronteras, se unieron a las guerras culturales por las que la mayor parte de los estados europeos trataron de neutralizar el catolicismo como fuerza política y limitar su influencia en la esfera pública. En algunos países como Alemania estas tensiones fueron todavía más intensas al enmarcarse en una guerra confesional que enfrentaba y dividía a sectores de la sociedad en función de su pertenencia religiosa²⁴.

Si bien el concepto de guerra cultural (*Kulturkampf*) había sido acuñado en la década de 1840 para describir el conflicto religioso en Suiza, su uso no se generalizó hasta la década de 1870, tras ser aplicado por el médico prusiano Rudolf Virchow para des-

²³ Sigfried WEICHLIN: «Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert», en Olaf BLASCHKE (ed.): *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970 ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, pp. 155-180.

²⁴ Olaf BLASCHKE: «Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?», *Geschichte und Gesellschaft*, 26(1) (2000), pp. 38-75.

cribir la política religiosa desarrollada en Alemania por Otto von Bismarck²⁵. Buena prueba de su popularidad y su difusión es el libro *El Kulturkampf internacional* (1901) del cardenal de Toledo, Ciriaco María Sancha, que utilizaba este concepto para resituar el conflicto español en el mundo.

Durante este período que va desde 1870 hasta la primera década del siglo XX, el conflicto entre Iglesia y Estado adquirió una nueva dimensión gracias a la «movilización de masas y la polarización social» así como a su extensión, abarcando «virtualmente cada esfera de la vida social: colegios, universidades, prensa, matrimonio y relaciones de género, lugares de entierro, cultura asociativa, el control del espacio público, la memoria folclórica y los símbolos nacionales»²⁶. El enfrentamiento alcanzó tal magnitud que con frecuencia se representó como una lucha intemporal entre las dos almas de la nación, la verdadera y la falsa, un combate entre las dos Francias, las dos Españas o las dos Italias²⁷.

Para hacer frente a las medidas secularizadoras y a la movilización anticlerical, los católicos recurrieron a todos los medios que tenían a su alcance para movilizar a la población y demostrar que el pueblo, la nación, eran católicos²⁸. Esta movilización hundía sus raíces en el despertar asociativo, la renovación de las culturas devocionales y la temprana movilización de los fieles a favor del papa después del trauma de las revoluciones de 1848. En la década de 1870 esta nueva movilización adquirió un carácter de masas con la organización de peregrinaciones nacionales y otros multitudinarios actos de protesta²⁹.

²⁵ Lisa DITTRICH: *Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848-1914)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, pp. 1-2.

²⁶ Christopher CLARK y Wolfram KAISER: «Introduction: the European Culture Wars», en Christopher CLARK y Wolfram KAISER (eds.): *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 1-10.

²⁷ Christopher CLARK: «The New Catholicism and the European Culture Wars», en Christopher CLARK y Wolfram KAISER (eds.): *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-46, esp. p. 42.

²⁸ Christopher CLARK: «The New Catholicism...», p. 45.

²⁹ Francisco Javier RAMÓN SOLANS: «De lo individual a lo colectivo. Las peregrinaciones de masas en la segunda mitad del siglo XIX», en Nathalie CEREZALES,

Uno de los principales espacios en disputa fue el de la definición de la nación y, por tanto, del verdadero pueblo que la animaba, así como del pasado que la definía y daba forma. Aunque este enfrentamiento se tradujo también en diversas y opuestas lecturas confesionales del pasado nacional³⁰, nos centraremos exclusivamente en aquellas que provienen del universo católico. A pesar de su trascendencia, esta cuestión apenas fue tratada en la magnífica obra de Clark y Kaiser ni por otros trabajos dedicados a las guerras culturales. Es en el terreno de los estudios sobre nación y religión donde encontramos algunas de las mejores contribuciones al estudio de cómo los católicos pugnaron por articular y difundir una historia mítica, con algunos rasgos profesionales, del pasado católico de la nación³¹.

En este contexto de guerra cultural, los católicos articularon y movilizaron su propio imaginario sobre el pasado y exaltaron una serie de figuras y momentos que consideraban centrales para su cosmovisión. Especialmente importante fue vincular el nacimiento de sus respectivas naciones con la cristianización de aquellos territorios. Así, los católicos celebraron los centenarios de la conversión de sus reyes y sus reinos, como en el caso de Recaredo en España (1889) y Clovis en Francia (1896)³². En esta línea, estaría el

María BOLAÑOS ATIENZA, Rafael SERRANO GARCÍA e Isabelle SAINT-MARTIN (eds.): *Imágenes devociones y prácticas religiosas. La Europa del Sur (1800-1960)*, Valladolid, Asociación de Amigos del Museo Nacional de Escultura, 2018, pp. 117-134.

³⁰ Stefan LAUBE: «Konfessionelle Brüche in der nationalen Heldengalerie - Protestantische, katholische und jüdische Erinnerungsgemeinschaften im deutschen Kaiserreich (1871-1918)», en Heinz-Gerhard HAUPT y Dieter LANGEWIESCHE (eds.): *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 2001, pp. 293-332, y Helmut Walser SMITH: *German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics, 1870-1914*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

³¹ Franziska METZGER: *Religion, Geschichte, Nation...*, y Carolyn P. BOYD: *Historia Patria...*

³² Para los orígenes míticos, véase Francisco Javier RAMÓN SOLANS: «In illo Tempore. Una lectura católica de los orígenes míticos de la nación española», *Revista de Occidente*, 410-411 (2015), pp. 133-152. Para el centenario de Recaredo, Jordi CANAL: «Recaredo contra la revolución: El carlismo y la conmemoración del “XIII Centenario de la Unidad Católica” (1889)», en Carolyn P. BOYD (ed.): *Religión y Política en la España Contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 249-269, y Agustín FERNÁNDEZ ESCUDERO: «La con-tracelebración carlista del centenario de la Revolución francesa», *Hispania Sacra*,

caso ya mencionado de San Bonifacio, que fue reinventado en el siglo XIX como una devoción ultramontana que reforzaba la vinculación de este santo con Roma y que permitía articular una narrativa del origen religioso de la nación alternativa a la protagonizada por Lutero y la Reforma.

El famoso *Saint Patrick's Day* comenzó también como una conmemoración de la llegada del cristianismo a Irlanda. Celebrada oficialmente por la Iglesia católica desde el siglo XVII, la fiesta se convirtió en una exaltación de lo irlandés para las comunidades emigradas, especialmente para aquellas que se encontraban en Estados Unidos y Canadá. Fue desde esa diáspora cuando el aniversario de la muerte de San Patricio tomó su forma actual y volvió con renovados bríos a Irlanda en el siglo XX. Aunque la fiesta fuera adquiriendo otros significados seculares, para una parte de la población continuó simbolizando la unión entre lo irlandés y lo católico³³.

Asimismo, estos enfrentamientos se tradujeron con frecuencia en la práctica de contra-conmemoraciones que rivalizaban por definir el pasado nacional. En 1878, los centenarios de la muerte de Voltaire (30 de mayo) y Rousseau (2 de julio) generaron en los medios católicos franceses un gran malestar. La cercanía con el 14 de julio y la vinculación de los dos pensadores ilustrados con los orígenes intelectuales de la Revolución francesa convirtieron los dos centenarios en una exaltación del proyecto republicano laico y anticlerical. No en vano la ceremonia de Voltaire fue presidida por el escritor e intelectual republicano Víctor Hugo. La propia edición de sus obras completas que se preparó con motivo del centenario fue vista por el comité nacional que organizaba los festejos como un artefacto que «irá a cada familia y cuando haya un Voltaire en cada familia, las Iglesias se vaciarán»³⁴.

Más allá de la significación republicana y laica que le dieron a la conmemoración, la figura de Voltaire causaba un gran rechazo

134 (2014), pp. 661-687. Para la conmemoración de Clovis, Christian AMALVI: «Le baptême de Clovis: heurs et malheurs d'un mythe fondateur de la France contemporaine, 1814-1914», *Bibliothèque de l'école des chartes*, 147 (1989), pp. 583-610.

³³ Mike CRONIN y Daryl ADAIR: *The Wearing of the Green: A History of St. Patrick's Day*, Londres, Routledge, 2002.

³⁴ Jean Marie GOULEMOT y Eric WALTER: «Les centennaires de Voltaire et de Rousseau. Les deux lampions des Lumières», en Pierre NORA (dir.): *Les Lieux de mémoire*, vol. I, París, Gallimard, 1997, pp. 1351-1382, esp. p. 1356.

en los círculos católicos franceses ya que se le veía como uno de los inspiradores de la Revolución francesa y su política anticlerical. Además, su centenario coincidía con el día en el que habían martirizado a Juana de Arco, símbolo especialmente querido por los católicos franceses y a quién el propio Voltaire había ridiculizado en el poema satírico *La Pucelle d'Orléans* (1756). Los católicos organizaron diversas ceremonias de desagravio encabezadas por el activo obispo de Orleans, monseñor Dupanloup, que publicó varias cartas condenando el centenario de Voltaire como anticatólico y antifrances. Entre los actos planeados destacó la peregrinación a Domremy en honor de Juana de Arco que organizó un comité de mujeres católicas francesas el 30 de mayo³⁵.

Especialmente conflictivos fueron los centenarios vinculados con las guerras de independencias y revoluciones que inauguraron la época contemporánea. Además de la Revolución francesa, que analizaremos con más detenimiento en el siguiente apartado, la conmemoración de la Guerra de la Independencia española en 1908 y las diversas independencias americanas en 1910 fueron objeto de disputa. Así, con el apoyo de sectores conservadores, los católicos pugnaron por ofrecer una relectura de estos acontecimientos en clave confesional, asociando la victoria a la intervención divina y a la religiosidad de los actores del pasado³⁶. En esta nueva lectura de las independencias se destacó el papel del clero tanto con las armas como con la palabra y se subrayó la importancia que tuvieron advocaciones marianas como Luján, el Carmen y el Pilar en los momentos más difíciles de la guerra³⁷.

³⁵ *Ibid.*, p. 1358, y James F. McMILLAN: «La riappropriazione di una martire: I cattolici francesi e il culto di Giovanna d'Arco (1890-1990)», en Emma FATTORINI (ed.): *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma, Rosenberg & Sellier, 1997, pp. 285-296.

³⁶ Ignacio PEIRÓ MARTÍN: *La Guerra de la Independencia...*; Javier MORENO LUZÓN: «Entre el progreso y la virgen del Pilar. La Pugna por la memoria en el centenario de la Guerra de la Independencia», *Historia y política*, 12 (2010), pp. 41-78, y Miranda LIDA: *Historia del catolicismo en la Argentina: entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015. Una visión de conjunto en Tomás PÉREZ VEJO (ed.): «Los Centenarios en Hispanoamérica: la historia como representación», *Historia mexicana*, 60-1 (2010), pp. 7-29.

³⁷ Roberto DI STEFANO y Javier RAMÓN SOLANS (eds.): *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2016.

La erección de monumentos dedicados a diversos acontecimientos o personajes también produjo innumerables tensiones entre proyectos nacionales y religiosos³⁸. Este sería el caso de la inauguración de un monumento a Giordano Bruno en el Campo de' Fiori en 1889. Los nacionalistas seculares italianos veían al astrónomo y teólogo napolitano —que fue quemado vivo por la Inquisición— como un símbolo de la libertad frente a la represión de la Iglesia católica. A la tensión que generaba esta lectura del pasado, habría que añadir los rescoldos todavía calientes de la cuestión romana y la reciente conquista de Roma que no terminarían por desaparecer hasta los pactos de Letrán en 1929. Por ello, los católicos iniciaron una campaña global de protestas contra lo que ellos veían como una afrenta en el mismo corazón de la cristiandad³⁹. En el marco de las festividades católicas por el IV Centenario del descubrimiento de América en 1892, se organizó una manifestación católica para coronar el busto de Colón situado en el Pincio. A pesar de contar con la autorización de las autoridades italianas, una contramanifestación les impidió acceder al monumento lanzando vivas a Giordano Bruno y Garibaldi y rodeando el busto de banderas tricolores⁴⁰. Similares enfrentamientos se observaron con la inauguración en Zaragoza en 1904 de forma casi simultánea de dos monumentos que representaban dos memorias contrapuestas de la nación española y que estaban dedicados a los Mártires de la Patria y la Religión y al Justicia de Aragón. Mientras que el primero conectaba simbólicamente los mártires de la persecución romana con los Sitios de Zaragoza, el segundo simbolizaba para el liberalismo decimonónico la oposición a toda forma de despotismo⁴¹.

³⁸ Carlos REYERO: *Escultura conmemorativa en España. La Edad de Oro del Monumento Público, 1820-1914*, Madrid, Cátedra, 1999.

³⁹ Oliver JANZ: «Conflicto, coexistencia y simbiosis. Simbología nacional y religiosa en Italia del Risorgimento hasta el fascismo», en Heinz-Gerhard HAUPT y Dieter LANGEWIESCHE (eds.): *Nación y Religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, pp. 265-288, y Massimo BUCCIANTINI: *Campo dei Fiori. Storia di un monumento maledetto*, Turín, Einaudi, 2015..

⁴⁰ «Cronaca contemporánea, Roma 1-15 agosto 1892», *La Civiltà cattolica*, XV(III) (1892), pp. 609-618.

⁴¹ Carlos FORCADELL ÁLVAREZ: «Ciudadanía y liberalismo en Aragón. El Justicia: de mito a monumento», en *Quinto encuentro de estudios sobre el Justicia de*

Estas políticas del pasado católicas fueron impulsadas por una gran diversidad de actores. Entre ellos habría que mencionar obviamente a los propios eclesiásticos, desde el episcopado nacional hasta los párrocos, pasando por el clero catedralicio. Los procesos de centralización y jerarquización experimentados por el catolicismo en el siglo XIX hicieron de la Iglesia una estructura mucho más eficaz y capaz de coordinar e impulsar iniciativas y discursos a nivel diocesano. Asimismo, fue fundamental para el buen funcionamiento de estas actuaciones el concurso de la prensa católica, así como de la tupida red de asociaciones de laicos que iban desde aquellas de carácter más devocional hasta las más recientes del catolicismo social.

En el desarrollo de estas iniciativas, la presencia de grupos y partidos políticos que se reivindicaban como católicos resultó mucho más problemática. Especialmente conflictiva resultó en este sentido la participación o colaboración con movimientos legitimistas. En la década de 1870, la Iglesia católica vivió una luna de miel con el legitimismo debido a la buena sintonía entre un papa antiliberal que había perdido su poder temporal y las causas del legitimismo español, francés y del reino de las Dos Sicilias. Este clima de entendimiento se vio también favorecido por el propio contexto de guerra cultural y la implementación de políticas anticlericales⁴². Además del papel otorgado a la religión en el ordenamiento social y político y de su antiliberalismo, ambos movimientos coincidieron en la defensa de una legitimidad monárquica, ya fuera mediante la defensa de los derechos de una dinastía en una nación o la del pontífice sobre los Estados Pontificios.

La situación cambiaría, sin embargo, notablemente con la llegada de León XIII, la política de *Ralliement* con la República francesa, la aceptación de la realidad parlamentaria y la promoción de partidos católicos⁴³. Así, por ejemplo, el II Centenario de la muerte de Calde-

Aragón. Zaragoza, 28 y 29 de abril de 2004, Zaragoza, Justicia de Aragón, 2004, pp. 63-79.

⁴² Alexandre DUPONT: «¿Un momento neocatólico? La influencia neocatólica en los legitimismos francés y español hacia 1870», en Rafael SERRANO GARCÍA, Ángel DE PRADO MOURA y Elisabel LARRIBA (eds.): *Dimensiones religiosas de la Europa del Sur (1800-1875)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2018, pp. 187-200.

⁴³ Wolfram KAISER: *Christian Democracy and the Origins of European Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

rón de la Barca en 1881 estuvo marcado por el enfrentamiento entre el carlismo y la Unión Católica, partido fundado por Alejandro Pidal con la aprobación del episcopado y de León XIII. Al año siguiente, las tensiones continuaron con ocasión del III Centenario de la muerte de Santa Teresa. Con este motivo, los carlistas prepararon una peregrinación a Roma que obtendría en un primer momento la bendición del papa. Los carlistas trataron de capitalizar el centenario y no contaron con los prelados en su organización. Su actitud generó un gran malestar en una parte importante del episcopado español. Finalmente, la Santa Sede decidió transformar la peregrinación nacional en una serie de peregrinaciones diocesanas y León XIII publicó la encíclica *Cum multa* (1882) en la que amonestaba a los sectores carlistas e integristas por tratar de representar en exclusiva la voz del catolicismo y faltar al respeto a los prelados⁴⁴.

La intervención del papa muestra a la perfección uno de los rasgos más destacados de las políticas del pasado católicas, esto es, su capacidad para conjugarse a nivel local, nacional y transnacional. En este sentido, conviene recordar que la Iglesia católica experimentó en el siglo XIX un intenso proceso de globalización, centralización y jerarquización que permitió la articulación de campañas transnacionales y reforzó la primacía simbólica del papa sobre la Iglesia y su rol como rector de la opinión católica global⁴⁵.

El propio papa se convirtió también en el promotor de una conmemoración transnacional: el IV Centenario del Descubrimiento de América. En julio de 1892, León XIII dirigió la encíclica *Quarto abeunte saeculo* a los episcopados de América, España e Italia para que celebraran la efeméride del 12 de octubre con un *Te Deum* en el que exaltarán el descubrimiento como un acontecimiento guiado por la mano de Dios y elogiaran a Colón como «uno de los nuestros». El llamamiento fue un éxito y los diocesanos no solo invitaron a sus fieles a celebrar religiosamente el centenario, sino que se

⁴⁴ Solange HIBBS-LISSORGUES: «Los centenarios de Calderón de la Barca (1881) y Santa Teresa de Jesús (1882) un ejemplo de recuperación ideológica por el catolicismo integrista», en Francisco CERDAN (ed.): *Hommage à Robert Jammes*, vol. II, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994, pp. 545-552.

⁴⁵ Una panorámica reciente en Francisco Javier RAMÓN SOLANS: *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2020.

sumaron y en la medida de sus posibilidades canalizaron las celebraciones civiles. A nivel nacional, las celebraciones religiosas se vieron muy condicionadas por la sintonía con las autoridades del gobierno y la intensidad de la guerra cultural⁴⁶. Esta conmemoración es quizás uno de los casos más claros en los que se aprecia una agenda católica, definida por el propio pontífice, y cómo esta se traduce en pugnas y reivindicaciones de la naturaleza confesional de la nación.

El I Centenario de la Revolución francesa

El Centenario de la Revolución francesa se planteó desde un principio como la celebración de una Francia republicana y laica. Los actos de 1889 suponían la culminación de una serie de iniciativas simbólicas que buscaban afianzar el nuevo régimen republicano y que tomaban como punto de referencia la Revolución francesa: la Marsellesa fue adoptada como himno nacional en 1879, el 14 de julio fue declarado fiesta nacional en 1880, etc.⁴⁷ Desde ese pasado mitificado, la conmemoración se proyectaba a través de la celebración de una Exposición universal en un presente y un futuro prometedor, marcados por los progresos técnicos, la ciencia, la razón y el desarrollo económico. En el marco de esta exposición, la inauguración de la torre Eiffel no solo vino a simbolizar el progreso de la ingeniería y la forja, sino que pasó a rivalizar por la hegemonía en el *skyline* parisino con el símbolo de la Francia católica, «mártir» de la Comuna y la República, la basílica del Sacre-Cœur⁴⁸.

Para la Iglesia católica, la Revolución francesa es quizás uno de los acontecimientos más traumáticos de la época contemporánea. Desde 1789 una parte del clero vio en ella una obra diabólica para acabar con la religión y la monarquía. Conforme avanzaba el siglo XIX, el progresivo afianzamiento de las posturas ultramontanas,

⁴⁶ Francisco Javier RAMÓN SOLANS: «Iglesia y políticas conmemorativas. La celebración católica del IV Centenario del Descubrimiento de América», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 50(2) (2020).

⁴⁷ Pascal ORY: «Le centenaire de la Révolution française», en Pierre NORA (dir.): *Les Lieux de mémoire*, vol. I, París, Gallimard, 1997, pp. 465-492.

⁴⁸ Raymond JONAS: *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*, Los Ángeles, University of California Press, 2000, pp. 184-186.

el retroceso del liberalismo católico y el comienzo de las guerras culturales terminaron por consolidar esta lectura negativa de la Revolución francesa. Así, para buena parte de los católicos, acontecimientos como la caída de Roma, la Comuna de París o la proclamación de la Tercera República francesa no hacían sino confirmar los temores de que los ecos de la Marsellesa todavía se dejaban sentir con fuerza en Europa. Tras la derrota de las opciones monárquicas y del «orden moral» de Mac-Mahon, el I Centenario de la Revolución francesa (1889) llegaba en un momento de afianzamiento del proyecto laico y republicano. Las leyes de Jules Ferry (1881-1882) y de Goblet (1886) habían creado un sistema educativo público, gratuito y laico en el que no cabía ni la educación religiosa ni maestros provenientes de congregaciones religiosas. Al catolicismo francés le costó mucho digerir estas medidas y ni siquiera la famosa política de *Ralliement* impulsada por León XIII desde 1892 consiguió calmar los ánimos, aunque a la postre lograría abrir una brecha entre el legitimismo y el catolicismo⁴⁹.

En los prolegómenos del centenario, la agenda vaticana seguía marcada por la cuestión romana. La pérdida del poder temporal había impulsado todavía más la movilización católica en torno al papa y había contribuido a la transición desde una vieja monarquía feudal a un poder global y centralizado capaz de regir y orientar la opinión católica mundial⁵⁰. Buena prueba de ello sería la demostración de fuerza realizada por el catolicismo romano con motivo del jubileo sacerdotal de León XIII y la Exposición vaticana de 1888. Entre octubre de 1887 y junio de 1888, ambos eventos atrajeron a Roma cerca de 45.000 peregrinos⁵¹. A pesar del éxito de estas y otras campañas globales, el diagnóstico de los tiempos presentes seguía marcado por un cierto pesimismo como se puede apre-

⁴⁹ Jean-Marie MAYEUR: *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, París, Éditions du Cerf, 1986.

⁵⁰ Para la idea de opinión pública católica, véase Vincent VIAENE: «Reality and Image in the Pontificate of Leo XIII», en Vincent VIAENE (ed.): *The papacy and the New World, Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII, 1878-1903*, Lovaina, Leuven University Press, 2005, pp. 9-29.

⁵¹ Josep Vicent PENADÉS ALIAGA: *La Exposición Vaticana de 1888, Roma y las «guerras culturales» del siglo XIX*, tesis doctoral, European University Institute, 2013.

ciar en la encíclica *Exeunte iam anno* (25 de diciembre) con la que León XIII cerraba el jubileo⁵².

Ante esta compleja situación política y religiosa, el episcopado francés mantuvo una actitud prudente. Así, si bien decidió no asociarse a la celebración de un acontecimiento que entendían como el origen de todos los males del siglo, tampoco quiso caldear el ambiente con declaraciones públicas en su contra. Una respuesta muy diferente se dio desde el catolicismo social que celebró en París un congreso nacional de la *Société d'économie sociale et des Unions de la Paix sociale*. En este encuentro se ofreció una lectura muy crítica de la Revolución y sus consecuencias, especialmente de la Declaración de derechos del hombre, a la que oponían los derechos de Dios, y de la libertad económica, que destruyó la antigua organización social del trabajo y trajo consigo la pobreza. Frente al proceso revolucionario, los asistentes proponían retomar el espíritu de regeneración de los *Cahiers de doléances* para acometer reformas sociales y económicas en Francia⁵³.

Más complejo todavía es el panorama de las contra-conmemoraciones de la Revolución francesa ya que convergieron con frecuencia con las iniciativas del legitimismo. A nivel diocesano, los prelados y párrocos impulsaron numerosas conmemoraciones y ceremonias que buscaban combatir la memoria de la Revolución francesa impulsada

⁵² León XIII, *Exeunte iam anno*, 1888, recuperado de internet (http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_25121888_exeunte-iam-anno.html).

⁵³ Antonino DI FRANCESCO: *Una historia de las historias de la Revolución francesa*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza (en prensa); Dominique JULIA: «De l'anathème à l'abstention. Les évêques français et le Bicentenaire», *Le Débat*, 57 (1989), pp. 176-188; Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET: «L'Épiscopat français et le centenaire de la Révolution», en Pierre COLIN (ed.): *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre 1889-1989*, París, Beauchesne, 1989, pp. 29-43, y Pierre PIERRARD: «Les catholiques sociaux et le centenaire de la Révolution», en Pierre COLIN (ed.): *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre 1889-1989*, París, Beauchesne, 1989, pp. 57-60. Un buen resumen de las actitudes de los católicos franceses en Stephen KALE: «Catholic Responses to the Centenary of the French Revolution», en *Proceedings of the Western Society for French History: Selected Papers of the Annual Meeting*, vol. 23, Greeley, University Press of Colorado, 1996, pp. 230-243. Muy distinta fue la actitud de la Iglesia francesa ante el bicentenario, donde una parte importante de los católicos franceses asimilaron parte de su recuerdo. Steven Laurence KAPLAN: *Farewell, Revolution: Disputed Legacies, France, 1789/1989*, Ithaca, Cornell University Press, 1995, pp. 112-133.

por la Tercera República. Así, el activo obispo de Angers, Charles-Émile Freppel fomentó la conmemoración del decimosexto Centenario del martirio de los santos de Nantes, Donatien y Rogatien. Con la presencia de varios prelados se consagró la iglesia votiva dedicada a ambos santos, cuya construcción había comenzado en 1872 con carácter expiatorio por los pecados de la Comuna de París⁵⁴.

Para contrarrestar el peso de 1889 se movilizó el recuerdo de la carta de Marguerite Marie Alacoque a Luis XIV en junio de 1689 pidiendo al monarca que consagrara su reino al Sagrado Corazón de Jesús. Su recuerdo funcionaba como advertencia de lo que podía ocurrir si los franceses volvían a alejarse de su fe, ya que tan solo un siglo después de aquella misiva había estallado la Revolución francesa. Se realizaron diversos actos en homenaje al Sagrado Corazón por toda Francia, especialmente en el santuario donde tuvo sus visiones y está enterrada, Paray-Le-Monial. En junio de 1889 se organizó una gran peregrinación que contó con una nutrida representación del legitimismo francés⁵⁵. Entre los asistentes destacaba la presencia del experimentado militar Henri de Cathelineau, que había luchado por la causa miguelista y por la soberanía temporal del papa, y del legitimista francés Du Bourg, que traía una carta firmada por Carlos VII desde Viena. En este documento, el pretendiente al trono español invitaba a la unión de las dos naciones para pedir ayuda a Dios en un año en el que

«la Revolución celebra el centenario de su afirmación fundamental: la Revolución social contra los derechos de Dios. Nosotros, que tenemos la suerte de haber permanecido fieles a nuestras tradiciones milenarias, respondemos al centenario de 1789, por aquellas consoladoras comunicaciones de Nuestro Señor Jesucristo a una humilde religiosa de Paray-le-Monial»⁵⁶.

El pretendiente al trono presentaba a su familia como la primera en verter su sangre en España y Francia contra la Revolu-

⁵⁴ Michel LAGRÉE: «Le clergé breton et le premier centenaire de la Révolution française», *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 91 (1984), pp. 249-267, esp. p. 253.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 252, y Michel CINQUIN: «Paray-le-Monial», en Philippe BOUTRY y Michel CINQUIN: *Deux pèlerinage au XIXe siècle. Ars et Paray-le-Monial*, París, Beauchesne, 1980, pp. 197-214, esp. pp. 244-250.

⁵⁶ *La Croix*, 25 de junio de 1889.

ción, reforzando todavía más los vínculos que unían a ambos países. Para cumplir con su misión, Francia y España debían invocar, según Carlos VII, a un conjunto de figuras heroicas, vidas paralelas de las dos naciones católicas: Clovis y Recaredo, Pelayo y Carlomagno, Juana de Arco e Isabel la Católica, y San Fernando y San Luis. La carta de Carlos VII no solo es una muestra de la magnífica relación que existía entre los legitimistas de ambos lados de los Pirineos, sino también de la influencia recíproca que tenían sus iniciativas. De esta forma, durante los fastos del centenario de la Revolución francesa, los católicos y legitimistas franceses miraron con admiración a sus colegas españoles y propusieron seguir el ejemplo del centenario de la conversión de Recaredo y la unión católica en España. Así, la revista de la Compañía de Jesús en Francia, *Études religieuses*, destacaba el contraste entre «el momento en el que todos los enemigos de la Iglesia se proponen celebrar en Francia el primer centenario de la Revolución» y «la España católica [que] se prepara para celebrar, el 8 de mayo próximo, el XIII Centenario de la conversión del rey Recaredo al catolicismo»⁵⁷.

El mítico periódico católico *L'Univers* recogía con atención las noticias del centenario de Recaredo de España. La otrora violenta cabecera del ultramontanismo intransigente francés estaba en vías de asumir la legitimidad republicana y, por ello, se mostró especialmente sensible a la reciente escisión integrista del carlismo en 1888 y sus efectos en la conmemoración del centenario⁵⁸. La celebración española evidenció, por tanto, la existencia de al menos tres proyectos que coincidían en el significado esencialmente católico y nacional de la conmemoración, pero divergían en la forma de llevarlo a cabo: carlistas, integristas y jerarquía eclesiástica⁵⁹. Mientras que el episcopado se limitó a promover ceremonias religiosas con indulgencias papales, integristas y carlistas proyectaron sin mucho éxito

⁵⁷ *Études religieuses. Philosophique, historiques et littéraires*, t. XLVI, enero-abril de 1889, p. 174.

⁵⁸ *L'Univers*, 24 de abril 1889.

⁵⁹ Jordi CANAL: *Banderas blancas boinas rojas. Una historia política del carlismo, 1876-1939*, Madrid, Marcial Pons, 2006, pp. 77-96. La ofensiva integrista contra el posibilismo dentro de la jerarquía católica española había sido reprobada por la Santa Sede; véase Cristóbal ROBLES: *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, Madrid, CSIC, 1988, pp. 353-379.

la erección de un santuario al Sagrado Corazón, los primeros, y una gran pirámide a Recaredo en Toledo, los segundos⁶⁰.

Tanto desde los sectores integristas como carlistas esta celebración se planteó como una contra-conmemoración del centenario de la Revolución francesa. Así, desde la publicación integrista *La Revista Popular*, el sacerdote y publicista Félix Sardá y Salvany contraponía las conmemoraciones de los dos países: «frente a frente coloca hoy la Providencia estos dos centenarios, representación de dos ideas y de dos banderas, cuyo definitivo triunfo forma todavía hoy el problema»⁶¹. Por su parte, Carlos VII en su manifiesto «A mis leales», el 10 de julio de 1888, ya avisaba de que se acercaba «el aniversario de dos acontecimientos famosos: el de la conversión de Recaredo y establecimiento de la unidad católica en España y el de la Revolución francesa», la una era «afirmación católica» y la otra «su negación»⁶². En las instrucciones de enero de 1889 que envió el conde Melgar al marqués de Cerralbo se le indicaba que el pretendiente quería combatir la revolución a través de esta conmemoración y que se sumaran o al menos no obstaculizaran otras iniciativas que persiguieran estos fines religiosos⁶³.

La disputa en torno a la memoria de la Revolución francesa no terminó con el centenario. Tras 1889, el testigo lo tomaron las dos regiones donde la contrarrevolución tuvo más peso, la Vendée y la zona en la que se desarrolló la Chouannerie (Anjou, Bretaña, Maine y Normandía). La memoria de estas insurrecciones, constantemente evocada a lo largo del siglo XIX, se convirtió en un sólido elemento identitario regional y nacional en el que convergían la causa de la religión con la de la monarquía⁶⁴. Desde 1889 se elevaron numerosas cruces, vitrales y monumentos en homenaje de los momentos más relevantes de la insurrección. Se realizaron ceremonias expiatorias por las víctimas de la violencia revolucionaria, así como en desagravio por los edificios y símbolos religiosos objeto de

⁶⁰ Jordi CANAL: «Recaredo contra la revolución...», y Agustín FERNÁNDEZ ESCUDERO: «La contracelebración carlista...».

⁶¹ Recogida en *El Siglo Futuro*, 14 de enero de 1889.

⁶² Citado en Jordi CANAL: «Recaredo contra la Revolución...», pp. 249-250.

⁶³ Agustín FERNÁNDEZ ESCUDERO: *El marqués de Cerralbo (1845-1922): biografía política*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2012, p. 144.

⁶⁴ Michel LAGRÉE: «Le clergé breton...», p. 264.

la violencia iconoclasta⁶⁵. Estas ceremonias evidenciaron las primeras tensiones entre sectores católicos y legitimistas, alcanzándose un complejo equilibrio a través de una idea de patriotismo basado en la defensa de Francia, la monarquía y la Iglesia católica⁶⁶.

Conclusiones

En un texto bastante conocido, un periodista intransigente de *El Siglo Futuro* constataba que «estamos en la época de los centenarios» y que, frente a los diversos centenarios impíos que se estaban realizando en honor a Voltaire, Lutero o la Revolución francesa, estaba surgiendo un movimiento católico en España que oponía a estos aniversarios irreligiosos aquellos de Calderón, Santa Teresa y Recaredo⁶⁷. Con ello, los católicos buscaban reivindicar su propia historia nacional a través de la celebración de acontecimientos y personajes que consideraban clave para su propia memoria pública.

En ocasiones estas conmemoraciones se plantearon como una respuesta a centenarios de carácter secular que eran impulsados por aquellos gobiernos y regímenes políticos que les disputaban la preeminencia en el espacio público. Especialmente problemáticas resultaron las conmemoraciones de aquellos personajes poliédricos como Juana de Arco y Cristóbal Colón o acontecimientos extremadamente polisémicos como las guerras de independencia. En todos estos casos, la Iglesia católica trató de apropiarse en exclusiva de su recuerdo. Así, por ejemplo, ante los intentos por transformar a Juana de Arco en una especie de heroína laica y republicana, el arzobispo de Aix, Gonthé Soulard, parafraseaba las palabras de León XIII sobre Colón y decía: «Juana también es nuestra. Ninguna persona nos la podrá disputar [...]. En vano, los falsificadores de la historia han intentado apropiarse de ella, desfigurándola,

⁶⁵ Edward J. WOELL: «Waging War for the Lord: Counterrevolutionary Ritual in Rural Western France, 1801-1906», *The Catholic Historical Review*, 88 (2002), pp. 17-41; Michel LAGRÉE: «Le clergé breton...», y Jean-Clement MARTIN: *La Vende de la mémoire*, París, Seuil, 1989.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 146-149.

⁶⁷ *El Siglo Futuro*, 8 de enero de 1889.

y presentándola como una alucinada [...] *Joanna nostra est*. No se laïciza a los santos»⁶⁸. De hecho, algunos llegaron a reivindicar el origen católico de la propia práctica conmemorativa. Así, para el obispo de Ancud Ramón Ángel Jara, la Iglesia fue «la primera en conmemorar los centenarios por medio de esa alegría universal que se llama Jubileo Santo»⁶⁹.

Los católicos no mantuvieron simplemente una actitud pasiva o meramente reactiva ante los aniversarios que impulsaban sus adversarios, sino que promovieron activamente sus propios monumentos, recuerdos y conmemoraciones. Con ello, desarrollaron su propia agenda conmemorativa en línea con la agenda vaticana y la situación política nacional. Los principales actores de este nuevo tejido conmemorativo fueron las propias estructuras diocesanas y parroquiales, así como la prensa y el asociacionismo católico. Esta autonomía implicaba que, en ocasiones, esta agenda católica no convergía con la de sectores conservadores y legitimistas en una lectura católica del pasado nacional, generando ciertas tiranteces entre los intereses y visiones de la Iglesia católica y los del resto de los agentes políticos. En cualquier caso, todos estos discursos sirvieron para afianzar una interpretación del pasado en clave católica y nacional, una lectura que sirvió para cimentar ideológicamente diversas iniciativas y culturas políticas.

Por último, tanto los centenarios de la Revolución francesa y de Recaredo en 1889 como el del descubrimiento de América en 1892 evidencian la dimensión transnacional que con frecuencia adquirieron estas prácticas conmemorativas en el siglo XIX. Así, a través de estos ejemplos hemos podido observar los diversos referentes que tomaron estas conmemoraciones y cómo se articularon en relación o contra ellos. En este sentido, la Iglesia católica aparece como una institución capaz de producir una memoria religiosa colectiva, local, nacional y global, coherente y versátil al mismo tiempo.

⁶⁸ Citado en Michel WINOCK: «Jeanne d'Arc», en Pierre NORA (dir.): *Les Lieux de mémoire*, vol. I, París, Gallimard, 1997, pp. 4427-4473, esp. p. 4446.

⁶⁹ Ramón Ángel JARA: *Unión Católica de Chile. Celebración del IV Centenario del descubrimiento de América por Colón*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1890, p. 11.

Región y religión: el cultivo de la cultura en el País Vasco y Flandes (1870-1914)

*Barbara van der Leeuw**

Instituto de Historia Social
Valentín de Foronda (UPV-EHU)
bevanderleeuw@gmail.com

Resumen: En este artículo planteamos que el catolicismo fue un factor de primer orden para extender los discursos regionalistas primero, y los nacionalistas subestatales después, en dos espacios alejados y con historias tan distintas como el País Vasco y Flandes. Nos centraremos en el periodo de entresiglos, cuando dichos discursos se difundieron por toda Europa. El clero contribuyó al cultivo de una cultura propia en ambos territorios y ayudó a divulgar una imagen distintiva de lo vasco y de lo flamenco intrínsecamente unida al pueblo de Dios, deseoso de preservar su identidad, pero castigado por diferentes agravios.

Palabras clave: cultivo de la cultura, regionalismo, religión, País Vasco, Flandes.

Abstract: In this article we suggest that Catholicism was a highly important factor to disseminate regionalist and sub-state nationalist discourses within the Basque Country and Flanders. We focus on the period between the nineteenth and twentieth century when these discourses were spread throughout Europe. The clergy contributed to the cultivation of culture in both territories and helped to disseminate a dis-

* Este trabajo forma parte de las investigaciones del grupo GIU 18/107, GIC 18/111 y IT-1227-19, «Nacionalización, estado y violencias políticas. Dimensión social, discursos y prácticas (siglos XIX-XXI)». Agradezco a R. López Romo, J. Ramón Solans, L. Castells, G. Fernández Soldevilla, J. L. de la Granja, J. M. Portillo y a los evaluadores anónimos su lectura y sugerencias.

tinct image of the Basque and the Flemish, related to the people of God, who wished to preserve their identity but were victims of different grievances.

Key words: cultivation of culture, regionalism, religion, Basque Country, Flanders.

«allí donde se hable el vascuence, es imposible la idea panteísta que, en su horrible desnudez, es la resurrección de la idea pagana... [Es] una lengua en que la blasfemia es imposible, una lengua que jamás se ha visto salpicada por la inmundicia de Satanás. No, jamás se ha blasfemado en vascuence. La blasfemia es antiforal, porque es antirracional anticristiana»¹.

Estas palabras, pronunciadas por el sacerdote Vicente Manterola y Pérez en un sermón en Villareal de Álava en el año 1865, reflejan la consideración que una parte del clero tenía hacia lenguas vernáculas como el euskera². Dentro del contexto del Romanticismo, con su tendencia al historicismo y al ruralismo, aquellas se interpretaron como manifestaciones auténticas del espíritu popular, profundamente cristiano, y como diques contra los cambios de los nuevos tiempos³.

¹ Vicente GARMENDIA: *Vicente Manterola. Canónigo, diputado y conspirador carlista*, Vitoria, Obra Cultural de la Caja de Ahorros Municipal de la Ciudad de Vitoria, 1975, p. 23.

² Más allá del clero, en las tierras vascongadas encontramos otros ejemplos de la idea de que la lengua vernácula provenía de Dios y que servía como escudo contra las ideas impuras. Véase Andoni ARTOLA, Javier ESTEBAN y Koldo ULIBARRI: «En torno al pensamiento reaccionario en el País Vasco. El ensueño contrarrevolucionario del herrador José Pablo Ulíbarri (1775-1847)», en Pedro RÚJULA y Javier RAMÓN SOLANS (eds.): *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, Granada, Comares, 2017, pp. 107-123, esp. p. 114. Más en general, tenemos el caso de la filología, que había estado íntimamente vinculada al estudio bíblico. Como consecuencia, desde dicha disciplina, las lenguas llegaron a ser consideradas como regalos de Dios. Johan Gottfried Herder (1744-1803) fue clave para verlas como una creación humana. Véase Alpita DE JONG: *Knooppunt Halbertsma. Joast Hiddes Halbertsma (1789-1869) en andere Europese geleerden over het Fries en andere talen, over wetenschap en over de samenleving*, Hilversum, Verloren, 2009, pp. 22-23.

³ En Francia, Émile Combes (1835-1921), primer ministro entre 1902 y 1905, conocido por su anticlericalismo vehemente, criticaba justamente esta supuesta fun-

Manterola gozó de una gran fama como orador. Había nacido el 22 de enero de 1833 en San Sebastián. Tras doctorarse en Teología en el Seminario de Salamanca, fundó el *Semanario Católico Vasco-Navarro*, que se publicó entre 1866 y 1873. Sus páginas se centraron en la defensa de la ortodoxia de la fe y de los intereses de la Iglesia, además de contener textos de índole vasquista⁴.

El comité electoral católico de Guipúzcoa lo presentó como uno de los candidatos por esta provincia a las Cortes Constituyentes de 1869. En su proclama electoral del 4 de enero de este año destacaban claramente sus causas principales, «Dios y Fueros», por ese orden, desde un profundo rechazo a la libertad de culto⁵.

Elegido diputado, Manterola obtuvo notoriedad tras su intervención en el Congreso el 12 de abril de 1869. Desde su ideología carlista, en este discurso mostró su preocupación por mantener la unidad católica en el conjunto de España. De paso, subrayó la sinceridad y la profundidad del sentimiento cristiano del pueblo vascongado, al que convertía en un modelo perfecto de comunidad tradicional, amenazada por el liberalismo⁶:

«por eso están allí tan bien asegurados los verdaderos derechos individuales; por eso somos tan libres los hijos de aquellas risueñas montañas. Allí el hogar doméstico es un santuario; allí la autoridad del primer magistrado foral es la autoridad del padre, es la autoridad de los antiguos patriarcas; allí, señores, todo es el país, y el individuo desaparece a sus propios ojos para consagrarse en aras del bien público, mientras la sociedad vascongada complace en engrandecer á los hijos del noble pueblo vascón»⁷.

El 1 de mayo de 1830, tres años antes que Manterola, vino al mundo Guido Gezelle, que se convertiría en una figura destacada

ción de las lenguas regionales. Bajo su liderazgo se cerraron múltiples colegios religiosos y se aplicó una política lingüística centralista. Combes veía el bretón, y cualquier otra lengua regional, como un «idioma de reacción, que era usado por la elite aristocrática clerical» para apartar a los campesinos de las ideas republicanas. Véase Caroline FORD: «Religion and the Politics of Cultural Change in Provincial France: The Resistance of 1902 in Lower Brittany», *The Journal of Modern History*, 62(1) (1990), pp. 1-33, esp. p. 27.

⁴ Vicente GARMENDIA: *Vicente Manterola...*, pp. 15, 23, 26 y 30.

⁵ *Ibid.*, pp. 41-42.

⁶ *Ibid.*, pp. 41-43.

⁷ *Ibid.*, p. 77.

del regionalismo flamenco. Las trayectorias de ambos ilustran la complejidad de su época. En 1846 Gezelle dejó su ciudad natal de Brujas para estudiar en el Seminario Menor de Roeselare. Allí estuvo trabajando unos años como profesor después de que fuera nombrado sacerdote en 1854. Entre sus prioridades estaba transmitir el amor por el flamenco, en el que veía reflejada la fe católica. Además de cura, Gezelle fue un poeta muy conocido. De modo parecido a Manterola, y en su caso animado por el alto clero de Brujas, Gezelle fundó dos semanarios: *Rond den Heerd* (Alrededor de la Chimenea, 1865-1902) y *'t Jaer 30 (El Año 30, 1864-1870)*, para fomentar la concienciación católica flamenca⁸. Estos dos órganos se dirigían a un público más amplio que el *Semanaario Católico Vasco-Navarro* de Manterola, cuyos lectores eran sobre todo eclesiásticos⁹.

La labor de personas como Manterola y Gezelle encaja en un proceso europeo amplio que conocemos bajo el nombre del cultivo de la cultura. A nivel regional, fue en la primera mitad del siglo XIX cuando surgió un interés por resaltar ciertos elementos interpretados como característicos (la lengua, los fueros...). Esta labor dio contenido a una determinada autoimagen, con la que se creó un lugar distintivo dentro de la «gran patria». Su contexto es el del desarrollo del nacionalismo romántico, en pleno choque entre las cosmovisiones tradicionalista y liberal, desde principios del siglo XIX hasta las primeras décadas del XX. Teniendo en cuenta la diversidad de actores, áreas e intensidad del cultivo de la cultura, en este artículo analizaremos un aspecto concreto: el papel de la religión en los procesos de nacionalización y, más específicamente, su contribución a la regionalización; qué motivos podía tener el clero para

⁸ Jozef BOETS y An DE VOS: «Rond den Heerd», en *Nieuwe Encyclopedie van de Vlaamse Beweging* (en adelante, *NEVB online*), https://nevb.be/wiki/Rond_den_Heerd; Jozef BOETS y Lieve GEVERS: «Jaer 30, 't», en *NEVB online*, https://nevb.be/wiki/Jaer_30_%27t, y Piet COUTTENIER: «Gezelle, Guido», en *NEVB online*, https://nevb.be/wiki/Gezelle_Guido.

⁹ Vicente GARMENDIA: *Vicente Manterola...*, p. 152. Este tipo de prensa fue el «medio preeminente de la transformación ultramontana del catolicismo europeo». Véase Christopher CLARK: «The New Catholicism and the European Culture Wars», en Christopher CLARK y Wolfram KAISER (eds.): *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-46, esp. p. 23.

implicarse en esta tarea, en qué actividades culturales se especializaron y su evolución en el periodo de entre siglos.

La cuestión de partida es la siguiente. Un ingrediente importante del regionalismo decimonónico es la idea de volver al campo para encontrar el alma popular. Esta búsqueda se relaciona mucho con la del alma católica, que persistiría allí, hasta el punto de que es difícil determinar qué era más relevante, si la defensa de una religión con vestimenta particular o la defensa de las peculiaridades locales de la mano de una fe unida a estas. Ahora bien, es interesante constatar que algunos eclesiásticos, a los que habitualmente se ha asociado con el conservadurismo y la reacción dentro del contexto del auge del liberalismo, quisieron que la religión se adaptase a los nuevos tiempos y empezaron a cultivar la cultura no solo para mantener un mundo que desaparecía, sino mirando al futuro, a unas sociedades crecientemente mestizas y complejas. Sin perder de vista otras realidades, para dar cuenta de estos procesos compararemos lo ocurrido en dos territorios concretos que reflejan esa complejidad: el País Vasco y Flandes. Ambos vivieron una intensa industrialización, tienen su idioma particular y constan de varias entidades provinciales, cada una con sus especificidades.

Regionalismo y cultivo de la cultura

En 2006 el experto en literatura comparada Joep Leerssen definió el cultivo de la cultura como la «inquietud académica, creativa y político-propagandista de los nacionalistas hacia el lenguaje, los cuentos populares, la historia, los mitos y las leyendas, los proverbios, la antigüedad tribal/legal, la mitología, las reliquias antiguas, etc.»¹⁰. La actividad se ejercía, principalmente, en cuatro campos: lengua, literatura, cultura material e inmaterial. Dentro de ellos había tres grados de intensidad: el inventariado, la producción nueva y su proclamación en el espacio público. Otros dos elementos facilitaban su «recepción, proliferación y potencial movilizador», a saber, el ambiente social (*bottom up*) y la infraestructura institucional (*top down*). Sus protagonistas eran variopintos: «prelados eclesiásti-

¹⁰ Joep LEERSSEN: «Nationalism and the Cultivation of Culture», *Nations and Nationalism*, 12(4) (2006), p. 568.

cos, nobles del país, funcionarios, clérigos urbanos o rurales, doctores, artistas bohemios en aprietos, administrativos, pobres maestros de escuelas de pueblo, gente del campo analfabeta cuya cultura oral y material proporcionaba textos, temas y estilos a escritores, compositores, pintores y diseñadores»¹¹.

La religión como tal no tiene asignado ningún ámbito específico dentro de este esquema. Esta ausencia tiene su lógica, porque la religión es una identidad que coexiste con otros sentimientos de pertenencia, como el territorial o el de género, y no tiene por qué reforzarlos. Ahora bien, en este artículo planteamos que el catolicismo fue un factor de primer orden para extender los discursos regionalistas primero y los nacionalistas subestatales después. Esta tesis sigue la línea de estudios recientes que ligan el desarrollo del nacionalismo con procesos de renovación religiosa y no de declive¹². Durante mucho tiempo nación y religión se consideraron incompatibles y únicamente la primera era interpretada como símbolo de modernidad dentro de un contexto de secularización previa o a cuyo desarrollo el nacionalismo fue contribuyendo progresivamente¹³.

En los estudios en torno al regionalismo se distinguen dos grandes líneas interpretativas. La primera se basa en un esquema de Miroslav Hroch, que, desde un planteamiento mecanicista, lo comprende como la primera fase de una evolución general hacia el surgimiento de un nacionalismo subestatal¹⁴. La segunda tendencia asigna al regionalismo sobre todo un papel en la «banalización de

¹¹ Joep LEERSEN (ed.): *Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe*, vol. I, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2018, pp. 19 y 22-24.

¹² Santiago DE PABLO: «La historia religiosa en el País Vasco contemporáneo», en Feliciano MONTERO, Julio DE LA CUEVA y Joseba LOUZAO (eds.): *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2017, pp. 332-348. Véanse los trabajos dedicados al caso vasco de Joseba LOUZAO: *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño, Geneuve Ediciones, 2011, y Maitane OSTO-LAZA: *Entre religión y modernidad. Los colegios de las congregaciones religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea (1876-1931)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2000.

¹³ Javier RAMÓN SOLANS: «Patronas de la nación. Devociones marianas y nacionalismo en la España Contemporánea», en Xavier ANDREU MIRALLES (ed.): *Vivir la nación. Nuevos debates sobre el nacionalismo español*, Granada, Comares, 2019, pp. 129-152, esp. pp. 129-130.

¹⁴ Miroslav HROCH: *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Com-*

la nación»¹⁵, es decir, en la implantación social de la identidad nacional, en este caso la belga o la española. Nuestro análisis se coloca entre estas dos corrientes, ya que cuestiona la visión finalista del modelo del historiador checo, pero subrayando que algunos cultivadores no dieron un sentido nacional a su labor, sino que priorizaron otros aspectos, como el religioso.

Autores como Coro Rubio, Belén Altuna, Lieve Gevers, Romain Vanlandschoot o Lode Wils han estudiado el papel de la religión en la construcción de las identidades territoriales vasca o flamenca. En general, sus análisis se han centrado en la labor de un actor concreto (una parte del clero, un sacerdote determinado, la jerarquía eclesiástica o alguna asociación) o en la evolución de la imagen distintiva del pueblo como el más cristiano de Bélgica o España¹⁶. A pesar de que estamos ante un fenómeno internacional, faltan estudios comparativos que nos ayuden a ver similitudes y diferencias entre los distintos contextos¹⁷.

Aquí definimos el regionalismo como la «cultura que sostiene y por ello da forma a la existencia de una región como una comuni-

parative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations (1985), Nueva York, Columbia University Press, 2000.

¹⁵ Maarten VAN GINDERACHTER: «Nationalist versus Regionalist? The Flemish and Walloon Movements in *Belle Époque* Belgium», en Joost AUGUSTEIJN y Eric STORM (eds.): *Region and State in Nineteenth-Century Europe. Nation-building, Regional Identities and Separatism*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 209-226, esp. pp. 211-212.

¹⁶ Belén ALTUNA: *El buen vasco. Génesis de la tradición «Euskaldun fededun»*, San Sebastián, Hiria, 2012; Luis HARANBURU: *El Dios de los vascos. Una historia cultural de Dios*, San Sebastián, Hiria, 2008; Coro RUBIO: *La identidad vasca en el siglo XIX. Discurso y agentes sociales*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003; Lieve GEVERS: «Voor God, vaderland en moedertaal. Kerk en natievorming in België, 1830-1940», *BEG-CHTP*, 3 (1997), pp. 27-53; Romain VANLANDSCHOOT: *Hugo Verriest. Biografie*, Tiel, Lannoo, 2015, y Lode WILS: *Van Clovis tot Di Rupo. De lange weg van de naties in de Lage Landen*, Antwerpen-Apeldoorn, Garant, 2005.

¹⁷ Xosé Manoel NÚÑEZ SEIXAS y Eric STORM: «Introduction: Region, nation and history», en Xosé Manoel NÚÑEZ SEIXAS y Eric STORM (eds.): *Regionalism and Modern Europe: Identity construction and movements from 1890 to the present day*, Londres-Nueva York, Bloomsbury, 2019, pp. 1-23, esp. p. 7. Uno de los pocos estudios comparativos sobre esta temática es el de Uriel ABULOF: *The Mortality & Morality of Nations*, Nueva York-Cambridge, Cambridge University Press, 2015. El autor analiza el sentimiento agónico y el factor religioso en la evolución de los movimientos regionalistas y subnacionalistas francocanadiense, afrikáner y sionista.

dad imaginada en el ámbito público». Esta comunidad puede o no hacer demandas de carácter político y se ubica entre la nación (el sujeto de la soberanía) y la esfera local¹⁸. Hasta finales del siglo XIX los diferentes actores que hemos mencionado se dedicaban al cultivo de una cultura propia desde una perspectiva nacional estatal¹⁹, o bien anteponiendo cuestiones sociales o religiosas. A partir de entonces, el regionalismo, término originado durante la *belle époque*²⁰, fue convirtiéndose en un movimiento de masas, cuando una nueva generación intentó atraer a un público más amplio mediante nuevas formas de expresión y sociabilidad dirigidas a las clases bajas y medias, y una parte de él derivó hacia un nacionalismo de separación. En otras palabras, el regionalismo había llegado a una «fase crucial en la celebración del *Heimat*»²¹.

En 1830 estalló una revolución que separó el país que hoy conocemos como Bélgica de los Países Bajos. El francés era la única lengua usada en el Parlamento belga, los tribunales más altos, el Ejército y la administración central, además de ser el idioma empleado en las administraciones y tribunales provinciales y, a veces, incluso en los consejos municipales. El flamenco se empleaba en la enseñanza primaria, los tribunales de primera instancia, los consejos de los pequeños municipios y los libros orientados al desarrollo popular²².

Durante casi un siglo, las subidentidades regionales que fueron construyéndose en Flandes no se enfrentaron al patriotismo belga, sino que en buena medida lo alimentaron²³. Eso sí, un sentimiento

¹⁸ Xosé Manoel NÚÑEZ SEIXAS y Eric STORM: «Introduction...», p. 8.

¹⁹ Eric STORM: «Regionalism in History, 1890-1945: The Cultural Approach», *European History Quarterly*, 33(2) (2003), pp. 251-265, esp. p. 253.

²⁰ Xosé Manoel NÚÑEZ SEIXAS: «Historiographical Approaches to Sub-national Identities in Europe. A Reappraisal and Some Suggestions», en Joost AUGUSTEIJN y Eric STORM (eds.): *Region and State in Nineteenth-Century Europe. Nation-building, Regional Identities and Separatism*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 13-35, esp. p. 14.

²¹ Maarten VAN GINDERACHTER: «Nationalist versus Regionalist?...», pp. 210-211.

²² Louis VOS: «Van België naar Vlaanderen», en Kas DEPREZ y Louis VOS (eds.): *Nationalisme in België: Identiteiten in beweging 1780-2000. Over Belgen, Vlamingen, Walen, Franstaligen, Brusselaars, Duitstaligen, Fransen, Groot-Nederlanders en Nieuwe Belgen*, Antwerpen-Baarn, Houtekiet, 1999, pp. 91-92.

²³ Marc REYNEBEAU: *De geschiedenis van België* (2003), Tiel, Lannoo, 2009, p. 29.

de agonía cultural caracterizaba los discursos regionalistas decimonónicos. Mientras en el País Vasco temían sobre todo la desaparición de los fueros (las leyes privativas procedentes del Antiguo Régimen que otorgaban ciertos privilegios a la población y autonomía de funcionamiento institucional), los *vlaamsgezinden* (simpatizantes del flamenco) lamentaban la postergación del idioma en la sociedad. En ambos casos se difundía la imagen de un pueblo a punto de morir y de cuyo sueño lo habrían despertado una serie de figuras, los protagonistas del cultivo de la cultura.

La cuestión religiosa y la polarización política (1870-1890)²⁴

En los siglos XIX y XX el catolicismo encontró un aliado en el regionalismo en países como Francia, Bélgica, Italia o España²⁵. En España, la Revolución de 1868, que provocó el destronamiento de Isabel II y dio lugar al Sexenio Democrático, precedió a la Constitución de 1869, que acabó con la unidad católica al establecer la libertad de culto y de enseñanza. Esta «revolución cultural» encontró una respuesta violenta liderada por el carlismo, una facción del catolicismo integrista con especial peso en el territorio vasconavarro, donde había triunfado en las primeras elecciones a Cortes en enero de 1869²⁶. La Segunda Guerra Carlista (1872-1876) mostró la gran influencia que mantenía el clero en aquellas provincias²⁷, cuya autonomía administrativa tenía «su propio reflejo en lo eclesástico». Desde una postura defensiva católica y un fuerte sentimiento agónico, la conservación de la religión y de los fueros se convirtió en el principal motor del carlismo, además de la alternativa dinástica que proponía²⁸. Vicente Manterola participó activamente en los

²⁴ En estas décadas se desplegó una «guerra cultural» entre anticlericales y católicos/ultramontanos, caracterizada por un «proceso de radicalización retórica». Estas fueron, sobre todo, guerras de palabras e imágenes, pero en ocasiones también hubo episodios de violencia. Christopher CLARK: «The New Catholicism...», p. 36.

²⁵ Michael KEATING: «La importancia recurrente del territorio: Las regiones y la historia del Estado europeo», *Alcores*, 2 (2006), p. 41.

²⁶ Joseba LOUZAO: *Soldados de la fe...*, p. 71.

²⁷ Belén ALTUNA: *El buen vasco...*, p. 34.

²⁸ Joseba LOUZAO: *Soldados de la fe...*, p. 71, y Fernando MOLINA: *La tierra del*

preparativos del nuevo enfrentamiento civil, cuyo principal teatro de operaciones coincidió con las provincias vascongadas.

Lejos de esos impulsos insurreccionales, una rama del regionalismo flamenco estaba también basada en el integrismo católico y asignaba el mismo papel al idioma que el carlismo a los fueros. Por ejemplo, desde un fundamentalismo ultramontano se presentaba la variante lingüística del Oeste de Flandes como la más adecuada para proteger a sus habitantes de las ideas modernas y para conservar las tradiciones cristianas en el campo. Su mayor representante fue Guido Gezelle, para quien la lengua formaba una parte intrínseca de la cultura católica²⁹. El dialecto del sacerdote y poeta se parecía al neerlandés medio, usado entre los siglos XII y XV, lo que alimentaba la idea de que sus hablantes fueron los principales responsables del florecimiento medieval flamenco³⁰.

Aunque la situación no derivó en un enfrentamiento armado como en España, los choques entre clericales y anticlericales alcanzaron su cénit en Flandes en la década de 1870. Fue entonces cuando tuvo lugar la llamada *schoolstrijd* («lucha por la escuela»). El 18 de junio de 1878 se formó en Bélgica el Gobierno liberal de Frère-Orban-Van Humbeeck, que aprobó la Ley de la Escuela, cuyo objetivo era limitar la influencia de la Iglesia belga en el ámbito educativo³¹. Esta había dado su apoyo a la Constitución de 1831 y había aceptado en cierta medida los principios de libertad, igualdad y laicismo. También había asumido la situación privilegiada del francés. Por su parte, el liberalismo³² «estaba dispuesto a reservar un lugar para la religión y la lengua popular en la vida pública como ele-

martirio español. El País Vasco y España en el siglo del nacionalismo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005, pp. 140-143.

²⁹ Roland WILLEMYNS: «Gezelle en het West-Vlaamse taalparticularisme», en Piet COUTTENIER (dir.): *Een eeuw Gezelle*, Lovaina, Peeters, 2000, pp. 63-74, esp. pp. 63-65, y Roberto DAGNINO: *Twee Leeuwen, een Kruis: De rol van katholieke culturele kringen in de Vlaams Nederlandse verstandhouding (1830-ca. 1900)*, Hilversum, Verloren, 2015, p. 252.

³⁰ Filip BOUDREZ: «West-Vlaanderen», en *NEVB online*, <https://nevb.be/wiki/West-Vlaanderen>.

³¹ Lieve GEVERS: «Voor God...», p. 30.

³² Aquí hablamos de liberalismo como corriente política e ideológica, ya que Bélgica no contó con partidos modernos hasta 1847. Emile TOEBOSCH: *Het Parlement anders bekeken*, Gent, Academia Press, 2006, p. 293.

mentos de la tradición nacional»³³. Sin embargo, la «lucha por la escuela» muestra que las tensiones de la secularización estaban lejos de resolverse en el último tercio del siglo XIX. La *schoolstrijd* dividió en dos mitades a la opinión pública y generó reacciones vehementes, como la prohibición eclesiástica a los padres católicos de mandar a sus hijos a escuelas estatales. En 1880 el Gobierno belga rompió relaciones con el Vaticano por este motivo.

La publicación de la encíclica *Quanta cura* del papa Pío IX, junto con el *Syllabus*, en 1864, había alimentado la polarización política. En esos documentos se criticaba la libertad de culto y el liberalismo, además de la separación entre Iglesia y Estado. El Vaticano transmitía en ellos la idea de que era imposible una reconciliación entre el catolicismo en su forma auténtica y la sociedad moderna³⁴. Esto contrastaba con la existencia en Flandes de una tradición de colaboración entre las alas más posibilistas del liberalismo y del catolicismo, que tuvo su importancia en el desarrollo del regionalismo local.

En 1862 se fundó en Amberes el *Meetingpartij* (1862-1914), un partido en el que ocuparon una posición destacada los regionalistas flamencos de ideologías diferentes³⁵. Su parlamentario Edward Coremans (1835-1910) fue el principal responsable de que se introdujesen las primeras leyes lingüísticas en el ámbito de la justicia (1873), la administración (1878) y la escuela secundaria pública (1883)³⁶.

En Bélgica, el incremento de la polarización de la vida pública en el último cuarto del siglo XIX se tradujo en un fenómeno conocido como la pilarización. Este fue impulsado sobre todo por los católicos, quienes se dedicaron a la construcción de estructuras intermedias (asociaciones juveniles o de mujeres, sindicatos, locales, órganos de prensa, escuelas...) entre los individuos y el Estado³⁷. De este modo, la religión, al igual que el nacionalismo,

³³ Lode WILS: *Van Clovis tot Di Rupo...*, pp. 142 y 159-160.

³⁴ *Ibid.*, p. 144.

³⁵ Louis VOS: «Van België naar Vlaanderen...», pp. 92-93.

³⁶ Patrick HOSSAY: *Contentions of Nationhood: Nationalist Movements, Political Conflict and Social Change in Flanders, Scotland and French Canada*, Londres, Lexington Books, 2002, p. 138, y Louis VOS: «Van België naar Vlaanderen...», p. 93.

³⁷ Gita DENECKERE: «III 1878-1905: Nieuwe geschiedenis van België», en Els WITTE *et al.*: *Nieuwe geschiedenis van België*, vol. I, 1830-1905, Tielt, Lannoo,

con el que interactuaba, contribuyó a establecer un modo de organización social basado en «mundos institucionales paralelos»³⁸. Además del pilar católico se formó otro liberal, y más tarde apareció el socialista³⁹.

La pilarización fue una respuesta y una adaptación de las diferentes culturas políticas ante los retos de la modernidad. Viendo que se perdía ese elemento de cohesión que había sido la comunidad tradicional, los católicos quisieron recrearla en el seno de un pilar ajeno a otros, como el socialista, donde el ingrediente religioso no tenía el mismo peso. En el caso vasco encontramos un fenómeno similar, con intensos espacios de sociabilidad separados: de los carlistas, de las izquierdas o, poco después, de los *jeltzales*, con el desarrollo del PNV (Partido Nacionalista Vasco) como un partido-comunidad⁴⁰.

Un problema de estas sociedades escindidas es la proliferación de prejuicios mutuos, la falta de relaciones entre diferentes en la vida cotidiana y, en su extremo, la estigmatización del otro. Si esto ocurrió en estados sin problemas de integración territorial, como los Países Bajos, la pilarización ejerció como un factor potenciador de las divisiones nacionales que estaban por llegar en España o en Bélgica. Estamos aún en la fase previa al surgimiento de los separatismos, pero estos encontraron un terreno abonado para su desarrollo. La pilarización había aportado dos ingredientes importantes: sentido de grupo y recursos organizativos.

Un ejemplo de cultivo de la cultura que encaja dentro del contexto de la pilarización fue la constitución de Davidsfonds (1875-hoy). Esta organización toma su nombre del canónigo flamenco y defensor de la lengua neerlandesa Jan Baptist David (1801-1865). A ella se adhirieron varios obispos y la gran mayoría del clero secu-

2005, pp. 447-664, esp. p. 578, y Lieve GEVERS: «The Catholic Church and the Flemish Movement», en Kas DEPREEZ y Louis VOS (eds.): *Nationalism in Belgium. Shifting Identities 1780-1995*, Basingstoke, Macmillan, 1998, pp. 110-118, esp. p. 111.

³⁸ Rogers BRUBAKER: «Religion and Nationalism: Four Approaches», *Nations and Nationalism*, 18 (2012), pp. 2-20.

³⁹ Emiel LAMBERTS: «België sinds 1830», en Johan BLOM y Emiel LAMBERTS (eds.): *Geschiedenis van de Nederlanden*, Rijswijk, Nijgh & Van Ditmar Universitair, 1993, p. 269.

⁴⁰ También Juan Pablo Fusi señaló que la pilarización recuerda a la situación en el País Vasco. Juan Pablo FUSI: *El País Vasco: Pluralismo y nacionalidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 10 y 246.

lar⁴¹. Su objetivo era promocionar el estudio y el uso del neerlandés publicando obras literarias y científicas, organizando concursos, proclamando discursos populares y vigorizando el «espíritu nacional» según las bases de la civilización cristiana. Davidsfonds, cuyo subtítulo era «Religión, Lengua y Patria»⁴², surgió en respuesta a la fundación de otra entidad cultural flamingante, Willemsfonds (1851), en este caso de ideología liberal. Ambas aspiraban sobre todo al desarrollo popular y prestaban menos atención a la cuestión flamenca⁴³.

Las organizaciones culturales de carácter fuerista que se establecieron en el País Vasco y Navarra en los años setenta, como la Asociación Euskara de Navarra (1877) o la Sociedad Euskalerrria de Bilbao (1879), orientadas a las élites, tenían un número de miembros mucho más reducido que las flamencas recién citadas. La Asociación Euskara de Navarra contaba en sus inicios con 80 asociados, que subieron a 371 en 1879. Davidsfonds tuvo 2.500 afiliados ya en su primer año, que pasaron a ser 7.000 en 1888⁴⁴. Ahora bien, más allá de las citadas entidades, corrientes políticas tan amplias y diferentes como el tradicionalismo, el liberalismo y el republicanismo se identificaban con la defensa de los fueros (en el caso de la última, desde una interpretación democrática de los mismos)⁴⁵. Por tanto, el regionalismo vasco no era solo clerical, si bien el fuerismo, a través de actividades de todo tipo, fortaleció la asociación entre la religión o la religiosidad y el pueblo vasco⁴⁶.

⁴¹ Lieve GEVERS: «Voor God...», p. 33.

⁴² Gita DENECKERE: *1900. België op het breukvlak van twee eeuwen*, Tielt, Lannoo, 2006, pp. 184-185.

⁴³ Daniel SABBE: *Van Willemsfonds tot Davidsfonds*, Kortrijk, Daniel Sabbe, 1975, pp. 42-46 y 78.

⁴⁴ Antonio ELORZA: *Un pueblo escogido: génesis, definición y desarrollo del nacionalismo vasco*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 86-88, y Lode WILS y Guido TASTENHOYE: «Davidsfonds», en *NEVB online*, <https://nevb.be/wiki/Davidsfonds>.

⁴⁵ Jon PENCHE: *Republicanos en Bilbao (1868-1937)*, Bilbao, UPV, 2010, p. 39. El caso del socialismo vasco es diferente. Hasta la Primera Guerra Mundial su eje fue el obrerismo anticlerical y el discurso de clase, y su actitud hacia la cuestión vasca fue de indiferencia, cuando no de oposición. Antonio RIVERA: «La izquierda y la cuestión vasca. Primera parte: 1880-1923. Distancia y confrontación», en Luis CASTELLS y Arturo CAJAL (eds.): *La autonomía vasca en la España contemporánea (1808-2008)*, Madrid, Marcial Pons, 2009, pp. 159-179.

⁴⁶ María OBIETA VILALLONGA: «Foralismo, fuerismo y tradicionalismo (el caso

La historiadora Coro Rubio atribuye a los políticos vascos de la época del reinado de Isabel II, y especialmente a los fueristas, ser los «*primeros artífices* del proceso de construcción de la identidad vasca decimonónica»⁴⁷. Por ejemplo, en 1861 se erigió la diócesis de Vitoria, respondiendo al deseo de las autoridades forales de fortalecer su autonomía. También empezaron a reclamar una Iglesia vasca, que contara con un «obispado propio y un cuerpo clerical» formado en territorio vasco, para poder tenerla bajo su control. Fue un proyecto pensado con el objetivo de «reforzar la idea de país que tenían y defendían sus elites fueristas» y que por lo tanto tenía una «dimensión de afirmación identitaria»⁴⁸.

El fuerismo también dejó sus huellas en la literatura romántica⁴⁹, cuya producción fue aumentando después de la Primera Guerra Carlista. Ahí se difundió la imagen del pueblo vasco como el más cristiano del territorio español, en relación con los mitos de la independencia secular, el monoteísmo y la cristianización temprana, vigentes entre los siglos XVI y XX⁵⁰.

Los literatos románticos escribieron principalmente en castellano. Fue sobre todo el clero, configurado como «auténtico intelectual del campesinado» y «forja de la mentalidad popular» en palabras de Belén Altuna, el que manejó el euskera regularmente y el que lo cultivó y estudió con más intensidad⁵¹. Se trataba de un estamento relativamente pobre, pero con un gran ascendiente moral y cultural. Teniendo en cuenta el valor del sermón como «único contacto del pueblo con la cultura o la política, además de con la religión» y la función del púlpito como «escuela de adultos» desde el cual se practicaba un proselitismo antiliberal en el siglo XIX, el clero relacionó la fe, la lengua, de origen divino, y las costumbres del pueblo vasco, y dignificó el oficio del *baserritarra* (campesino),

del partido integrista, 1888-1898)», *Sancho el Sabio*, extra 2 (2018), pp. 177-198, esp. p. 181.

⁴⁷ Coro RUBIO: *La identidad vasca...*, p. 37.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 395, 411, 422 y 425.

⁴⁹ Los trabajos en torno al euskera de los sacerdotes Pablo Pedro Astarloa (1752-1806) y Juan Antonio Moguel (1745-1804) entre 1796 y 1804 suelen considerarse como los comienzos del Romanticismo en territorio vasco. Belén ALTUNA: *El buen vasco...*, p. 161.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 151 y 164-165, y Coro RUBIO: *La identidad vasca...*, pp. 124-125.

⁵¹ Belén ALTUNA: *El buen vasco...*, p. 27.

que tendría el deber de llevar una vida cristiana⁵². La Iglesia también contribuyó a conservar el euskera mediante sus escritos, como los sermonarios, catecismos y pláticas doctrinales, junto con los estudios filológicos⁵³.

Igualmente, en Flandes el clero ejerció una gran influencia sobre la juventud a través de la red de escuelas católicas primarias y secundarias, que se fue ampliando tras la Revolución de 1830. A pesar de que la lengua vehicular era el francés, se enseñaba también a apreciar la lengua materna. En primera instancia, los obispos se mostraron a favor de una aproximación tradicionalista hacia la lengua, ya que podría servir como arma política contra el liberalismo y el socialismo⁵⁴.

El papel del clero en el uso del idioma vernáculo tuvo más relevancia en el País Vasco que en Flandes. La situación de diglosia se había traducido en un monolingüismo vascoparlante entre las clases populares y en un bilingüismo entre los estamentos altos, que usaban el castellano o el francés como lenguas literarias y políticas⁵⁵. Mientras, en Bélgica existía una elite burguesa francófona⁵⁶ y no se reconocía el neerlandés como idioma oficial, pero esta era la lengua más hablada, por encima del francés y el alemán. Sí se resaltaba el carácter multilingüe del mismo (se hablaban varios dialectos flamencos y valones) y su combinación de elementos germánicos y romanos⁵⁷.

A pesar de la significativa contribución del clero al proceso del cultivo de la cultura a nivel regional, la jerarquía eclesiástica se enfrentó en varios momentos clave al movimiento regionalista flamenco. Las disputas se generaron, sobre todo, con la rama estudiantil católica, no tanto en oposición a sus demandas sino para mantenerla bajo su disciplina y obediencia. Este movimiento juvenil

⁵² *Ibid.*, pp. 28 y 67, y Coro RUBIO: *La identidad vasca...*, p. 394.

⁵³ Coro RUBIO: *La identidad vasca...*, pp. 445-446.

⁵⁴ Lieve GEVERS: «Voor God...», p. 33.

⁵⁵ Belén ALTUNA: *El buen vasco...*, p. 141.

⁵⁶ Marc REYNEBEAU: *Het klauwen van de leeuw. De Vlaamse identiteit van de 12^{de} tot de 21^{ste} eeuw*, Lovaina, Van Halewyck, 1995, p. 112.

⁵⁷ Tom VERSCHAFFEL: «Too much on their minds. Impediments and limitations of the national cultural project in nineteenth-century Belgium», en Maarten VAN GINDERACHTER y Jon FOX (eds.): *National Indifference and the History of Nationalism in Modern Europe*, Oxon-Nueva York, Routledge, 2019, p. 18.

autónomo surgió en torno a 1875 como respuesta a un liberalismo anticlerical que quería dominar el regionalismo flamenco, y conoció una vida larga, hasta los años treinta del siglo xx. Fue Hugo Verriest (1840-1922), sacerdote de Flandes del Oeste y maestro en el seminario de Roeselare, quien animó a los jóvenes a unirse para defender la herencia católica a través de la combinación de argumentos religiosos y pro-flamencos. Al movimiento, liderado por su discípulo Albrecht Rodenbach (1856-1880), se adhirieron, sobre todo, alumnos de las escuelas secundarias, de la Universidad Católica de Lovaina y seminaristas⁵⁸. Tras la prematura muerte del carismático Rodenbach se le llegó a comparar con un apóstol de su causa, algo que años después ocurriría también con el fundador del nacionalismo vasco, Sabino de Arana (1865-1903): «El luchador flamenco llenaba toda su alma, tan rica de intenciones honradas, tan febril por la verdad [...] ha sufrido día y noche, amargado, con la resignación de un cristiano, y ha muerto de forma ejemplar, apóstol su convicción más íntima»⁵⁹.

En estos años, en los círculos estudiantiles se popularizó el lema AVV-VVK, «Alles voor Vlaanderen, Vlaanderen voor Kristus» (Todo para Flandes, Flandes para Cristo)⁶⁰, lo que refleja la importancia de la idea de asociación entre la religión y la región. El lema tiene un claro parecido con otro posterior del PNV: «Gu Euzkadi-

⁵⁸ Lieve GEVERS: «The Catholic Church...», p. 110; Louis VOS y Lieve GEVERS: «The Catholic Flemish Student Movement 1875-1935. Emergence and decline of a unique youth movement», en Griet VERSCHULDEN *et al.* (eds.): *The History of Youth Work in Europe. Relevance for Today's Youth Work Policy*, Estrasburgo, Council of Europe Publishing, 2009, pp. 1-17, esp. pp. 1-2, 4 y 6-7, <https://pjp-eu.coe.int/documents/42128013/47261821/Vos-Gevers.pdf/c6d26ed4-b175-4b70-86fe-a84b67e52b9a>.

⁵⁹ En *Albrecht Rodenbach*, Brugge, Modest Delplace, 1880, p. 8; José Luis DE LA GRANJA: *Ángel o demonio: Sabino Arana. El patriarca del nacionalismo vasco*, Madrid, Tecnos, 2016, pp. 255 y 339-340. Sobre la sacralización de la nación, véase Anthony SMITH: *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2003. Cabe preguntarse en qué medida este lenguaje tenía una intención verdaderamente religiosa o era más bien una colección de metáforas al uso. Rogers BRUBAKER: «Religion and Nationalism...», pp. 2-20.

⁶⁰ Este eslogan apareció por primera vez en la revista *De Student (El Estudiante)* en 1881, en un texto del seminarista Frans Drijvers (1858-1914). Lieve GEVERS: «Alles voor Vlaanderen, Vlaanderen voor Kristus (AVV-VVK)», en *NEVB online*, [https://nevb.be/wiki/Alles_voor_Vlaanderen,_Vlaanderen_voor_Kristus_\(AVV-VVK\)](https://nevb.be/wiki/Alles_voor_Vlaanderen,_Vlaanderen_voor_Kristus_(AVV-VVK)).

rentzat eta Euzkadi Jaungoikoarentzat» (Nosotros para Euzkadi y Euzkadi para Dios).

El regionalismo flamenco retomó ímpetu en los años ochenta bajo la influencia del movimiento estudiantil. Se desarrolló un movimiento simpatizante con la «causa» flamenca dentro de la opinión católica, que se tradujo en un avance en la legislación lingüística y en el punto de arranque de la democracia cristiana⁶¹.

Ruralismo y modernización en tiempos de revolución industrial (1890-1914)

Como hemos visto, algunos protagonistas del cultivo de la cultura habían mostrado su temor ante los vientos de cambio que soplaron durante el siglo XIX, pero la gran transformación estaba aún por llegar. En el País Vasco de la Restauración, esta afectó a todos los ámbitos. La revolución industrial despegó en Vizcaya a partir de 1876. No es casualidad que el nacionalismo vasco se originara precisamente en esta provincia con Sabino de Arana, en torno a 1890.

La llegada de la sociedad moderna influyó sobre las formas de vida tradicionales. El conflicto entre el clericalismo y el anticlericalismo pasó a un primer plano y se produjo una recomposición de la religión. El historiador Joseba Louzao define esta como un proceso, afectado por el surgimiento de nuevas identidades y la redefinición de las ya existentes, en el cual las instituciones religiosas se adaptan a la modernidad o se enfrentan a ella en el caso de sentirse asediadas⁶².

En el ámbito vasco, esa recomposición tuvo lugar en el marco de una nueva sociedad. Especialmente la zona vizcaína del Gran Bilbao se convirtió en un imán para los migrantes de toda España en busca de trabajo. Hay que tener en cuenta que solamente el 35,3 por 100 de los hombres con más de veinticinco años que vivían en Bilbao en 1900 había nacido en Vizcaya. Los oriundos de

⁶¹ Lieve GEVERS: «Voor God...», p. 33.

⁶² Joseba LOUZAO: «La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea», *Hispania Sacra*, LX(121) (2008), pp. 331-354, esp. p. 341.

las provincias vascas no llegaban al 50 por 100 de los hombres en edad de votar⁶³. A pesar de que el bajo clero seguía empleando el euskera en las zonas rurales, la Iglesia y las escuelas contribuyeron directa o indirectamente al proceso de castellanización⁶⁴. El retroceso en el empleo del idioma a finales del siglo XIX fue un motivo de preocupación que se compartió en la prensa regionalista, en la cual aparecieron peticiones de establecimiento de cátedras de euskera en los seminarios de las diócesis de Vitoria y Pamplona⁶⁵.

La industrialización también incrementó las diferencias territoriales en Bélgica. Su expansión económica marchó a dos velocidades. La de Flandes entre 1890 y la Primera Guerra Mundial, más modesta, no fue igual que la que experimentó Valonia⁶⁶. Del campo belga salieron varias oleadas migratorias, pero la fuga a la ciudad no fue masiva. Los migrantes flamencos probaron suerte en la industria del norte de Francia, en las fábricas y en las minas valonas⁶⁷.

La paulatina industrialización del Flandes católico y agrario provocó una ampliación del movimiento obrero cristiano, que se sostenía en sus propios sindicatos⁶⁸. Este acercamiento del catolicismo hacia los obreros se vio favorecido por la aparición de la primera encíclica social, *Rerum Novarum*, de León XIII, en 1891. En esta época el regionalismo flamenco y la incipiente democracia cristiana fueron entrelazándose con el apoyo de diferentes asociaciones, como la ya citada Davidsfonds o Katholieke Vlaamsche Landsbond (Liga Católica Flamenca del País), que abarcaba numerosas organizaciones más pequeñas y que vinculaba la acción flamenca con la social con vistas a la ampliación del derecho a voto efectuada en 1893⁶⁹.

⁶³ Javier CORCUERA: «El nacionalismo vasco en la Restauración. Purismo y posibilismo», en Luis CASTELLS y Arturo CAJAL (eds.): *La autonomía vasca en la España contemporánea (1808-2008)*, Madrid, Marcial Pons, 2009, pp. 181-202, esp. p. 182.

⁶⁴ Jan MANSVELT BECK: *Territory and Terror. Conflicting Nationalisms in the Basque Country*, Londres-Nueva York, Routledge, 2005, p. 60.

⁶⁵ Coro RUBIO: *La identidad vasca...*, p. 449.

⁶⁶ Raymond VERVLLET: *De literaire manifesten van het fin de siècle in de Zuid-nederlandse periodieken 1878-1914*, Gent, Rijksuniversiteit te Gent, 1982, p. 94.

⁶⁷ ⁶ Marc REYNEBEAU: *De geschiedenis van België...*, pp. 153-155.

⁶⁸ Els WITTE, Jan CRAEYBECKX y Alain MEYNEN: *Politieke geschiedenis van België: van 1830 tot heden*, Bruselas, VUB-Press Standaard, 1997, p. 124.

⁶⁹ Lieve GEVERS: *Bewogen jeugd. Ontstaan en ontwikkeling van de Katholieke Vlaamse Studentenbeweging, 1830-1894*, Lovaina, Davidsfonds, 1987, y Emmanuel

La Ley de Igualdad de 1898, la más importante en el ámbito lingüístico hasta esa fecha, fue impulsada por las diferentes corrientes regionalistas. Significó un reconocimiento del neerlandés como lengua cooficial de Bélgica. Fue también en esos años cuando el flamingantismo cultural empezó a coger forma con intelectuales como los liberales Lodewijk De Raet (1870-1914) y Julius MacLeod (1857-1919), partidarios del uso del neerlandés en lugar del francés en la Universidad de Gante.

En general, el desarrollo económico y social del «pobre Flandes» favoreció una extensión de las diversas tendencias del regionalismo. A pesar de ello, el movimiento regionalista valón, surgido a finales del siglo XIX, se empeñó en la difusión de la imagen de un Flandes clerical frente a una Valonia anticlerical⁷⁰. El padre del nacionalismo vasco, Sabino de Arana, también se valió de este tipo de oposiciones religiosas, pero invirtiendo los términos positivos y negativos de la comparación. Desde su integrismo católico, ensalzó a los «devotos» vizcaínos frente a los migrantes procedentes del resto de España, a quienes etiquetaba como *maketos* y censuraba por su supuesta impiedad. Al mismo tiempo, contraponía la ciudad contaminada (lugar de difusión de ideas impías vinculadas al liberalismo y el socialismo) al mundo rural vasco, donde se mantendrían las costumbres antiguas (la lengua y otras tradiciones) y donde la fe de los campesinos seguiría intacta.

Ya hemos visto que en los años sesenta y setenta el clero que se dedicaba al cultivo de la cultura también había destacado la religiosidad que habría sabido conservar el campesinado, cuya idealización encuentra su origen a finales del siglo XVIII y principios del XIX⁷¹. Sin embargo, en primera instancia el clero vasco se mantuvo aferrado al carlismo, que compartía una visión antiliberal e incluso *antimaketa* similar a la de Arana, y su salto al nacionalismo de separación no fue inmediato⁷².

GERARD: «Katholieke Vlaamsche Landsbond», en *NEVB online*, [https://nevb.be/wiki/Katholieke_Vlaamsche_Landsbond_\(KVL\)](https://nevb.be/wiki/Katholieke_Vlaamsche_Landsbond_(KVL)).

⁷⁰ Lieve GEVERS: «Voor God...», p. 36.

⁷¹ Belén ALTUNA: *El buen vasco...*, p. 166.

⁷² Ander DELGADO: «El nacionalismo vasco y el clero durante la Restauración: ¿una relación tan estrecha?», en Luis CASTELLS, Arturo CAJAL y Fernando MOLINA (eds.): *El País Vasco y España: Identidades, Nacionalismos y Estado (siglos XIX y XX)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2007, pp. 185-214, esp. p. 188.

Ahora bien, en este periodo también encontramos figuras clericales que no actuaban desde una visión estática de la sociedad. Por el contrario, estaban convencidos de la necesidad de elevar la formación del pueblo en cuestión para crear ese espacio cultural propio anhelado en vez de esconderse en el campo con la esperanza de que las tradiciones quedaran a salvo allí. Esta es una actitud que se enmarca en un proceso de conformación de nuevas formas de creencia individualizadas en una situación de pluralismo religioso⁷³.

Hay dos ejemplos claros de esta actitud: Resurrección María de Azkue (1864-1951) y Hugo Verriest. Al igual que otros cultivadores que hemos ido viendo hasta aquí, ambos seguían sintiendo miedo por la muerte del pueblo o por la erosión de ciertos rasgos que le serían característicos, como los fueros, la religión o la lengua, pero aportaron soluciones diferentes. En este sentido, realizaron su labor a partir de la idea de que era necesaria una colaboración con personas de otras corrientes ideológicas y de que ciertos elementos culturales, como la lengua, debían adaptarse a la vida moderna.

Hay que tener en cuenta que no hubo una sustitución de una visión por otra, sino que en este periodo convivieron diferentes motivaciones para el cultivo de la cultura entre el clero⁷⁴. Verriest manifestó que las ideas lingüísticas y políticas de Guido Gezelle sobre Flandes y el catolicismo, basadas en un fuerte antiliberalismo, le parecían demasiado extremas. Él planteaba que la identidad flamenca era la «casa común para todos los flamencos, independientemente de sus ideologías políticas» y que el factor lingüístico era el más importante⁷⁵. Verriest fue una figura de transición entre la generación de Gezelle y los jóvenes del fin de siglo, que no siempre siguieron sus propuestas integradoras. Entre ellos se percibe un renovado tradicionalismo. Por ejemplo, en el homenaje dedicado a Verriest en 1913, en los periódicos y semanarios católicos se aludía muy poco a su visión innovadora y se interpretaba su lema de «este pueblo

⁷³ Joseba LOUZAO: «La recomposición religiosa...», p. 341.

⁷⁴ La política centralista y anticlerical del Estado francés bajo el liderazgo de Combes hizo surgir asociaciones en Bretaña que no necesariamente se refugiaban en la defensa de la tradición. Caroline FORD: «Religion and the Politics...», p. 32.

⁷⁵ Roberto DAGNINO: *Twee leeuwen...*, pp. 251-252 y 256.

tiene que revivir» desde una perspectiva de regeneración retrospectiva y no mirando hacia adelante⁷⁶.

La figura de Azkue es comparable a la de Verriest. Este sacerdote vascoparlante de Lekeitio provenía de una familia carlista y pasó al Partido Integrista en 1888, el mismo año en el que obtuvo la cátedra de euskera en el Instituto provincial de Bilbao. Tras medio año de militancia en el PNV, en 1895 pasó a la Sociedad Euskalerra, cuyo líder, Ramón de la Sota y Llano (1857-1936), pretendía crear un partido autonomista. Azkue recelaba del separatismo y su interés principal era «adaptar la cultura popular euskaldun a la vida moderna», desde un planteamiento formalmente apolítico. No le importaba trabajar con personas con ideas opuestas y los sotistas le ayudaron a sacar adelante varios proyectos culturales. Por ejemplo, con el propósito de la normalización del euskera escribió métodos didácticos, una gramática, novelas, cuentos y «doctrinas para los feligreses euskaldunes y libros religiosos en la lengua vasca para sus párrocos». Además, mantenía buenas relaciones con intelectuales de diversas ideologías, como Domingo Aguirre (1864-1920) o Julio Urquijo (1871-1950)⁷⁷.

Como en Flandes, coexistían diferentes visiones sobre el pueblo vasco y la manera de asegurar su propio espacio cultural. Por un lado, tenemos el firme rechazo del sacerdote Domingo Aguirre a la evolución social y económica del país desde una idealización del pasado y de la religiosidad rural. Aguirre fue el principal creador de la novela vasca. Sus trabajos más conocidos son *Auñamendiko Lorea (La Flor del Pirineo)*, de 1898, en el cual profundiza en los orígenes del cristianismo entre los vascos, *Kresala (Salitre)*, de 1906, en el cual describe la vida de los *arrantzales* (pescadores), o *Garoa (El Helecho)*, de 1912⁷⁸.

Su concepción religiosa y tradicional del mundo, desde una perspectiva fuerista y autonomista, coincide con la de su contem-

⁷⁶ Romain VANLANDSCHOOT: *Hugo Verriest. Biografie*, Tielt, Lannoo, 2015.

⁷⁷ Jurgi KINTANA: «R. M. Azkue. Nacionalismo cultural y posibilismo político», *Historia y Política*, 8 (2002), pp. 91-116, esp. pp. 92-94, 99, 103 y 112.

⁷⁸ José J. LÓPEZ ANTÓN: «Domingo de Aguirre, la égloga del paisaje vasco», *Oihenart*, 15 (1997), pp. 123-140, esp. p. 126, y Joseba LOUZAO: «Aguirre, Domingo de», en Joep LEERSSEN (ed.): *Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe*, vol. I, Ámsterdam, Amsterdam University Press, 2018, p. 214.

poráneo, el obispo Josep Torras i Bages (1846-1916), exponente del regionalismo catalanista, y «bascula hacia un regionalismo cristiano que regenere el tejido social mediante una doctrina social abierta»⁷⁹. Paulo Kortazar ha analizado el punto de vista negativo que se transmite en las novelas *Kresala* y *Garoa*, que tratan de un país rural que no volverá, y compara dicho lamento por una edad dorada perdida, con la visión de Arana, que miraría al futuro⁸⁰.

Región y religión siguieron desempeñando un papel importante en la vida post-mortem de nuestros protagonistas. A través de la conversión de los principales cultivadores en «santos culturales» tras su muerte⁸¹, como ocurrió con el sacerdote y poeta Guido Gezelle o, por citar un ejemplo similar procedente de otro espacio, con el escritor y cura catalán Jacinto Verdaguer (1845-1902)⁸², la religión podía seguir regionalizando a través de los discursos y prácticas conmemorativas en torno a estos personajes. En concordancia con la imagen agónica del pueblo, en este tipo de eventos (funerales, aniversarios...) se enfatizaban los esfuerzos del difunto por remediar esta situación, por transmitir un amor por lo propio y por fomentar entre el pueblo una fuerte conciencia de su ser, entre la que estaría su cualidad de buen cristiano. Por ejemplo, tras la muerte de Gezelle se decía: «Ha recorrido toda su vida el camino real de la virtud, del derecho y de la verdad [...]. Ha dedicado todo su afán y sudor a

⁷⁹ José J. LÓPEZ ANTÓN: «Josep Torras i Bages y Domingo Aguirre Badiola. Una óptica confesional de la cultura autóctona en Vasconia y Cataluña», *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, 52 (1996), pp. 133-149, esp. pp. 133-134.

⁸⁰ Paulo KORTAZAR: «Domingo de Aguirre (1864-1920): fueros e identidad territorial como base del paisaje nacional vasco», en Jon KORTAZAR (ed.): *Autonomía e ideología. Tensiones en el campo cultural vasco*, Madrid, Iberoamericana, 2016, pp. 219-264, esp. pp. 228 y 240.

⁸¹ Los «santos culturales» son aquellos artistas e intelectuales a los que, después de su muerte, se veneró como los principales representantes de la cultura regional o nacional. Encarnaban «ciertos ideales culturales y políticos elementales, mientras se apropiaban de un estatus social y de un significado simbólico que tradicionalmente estaba reservado para las autoridades regias y los santos religiosos». Marijan DOVIĆ y Jón Karl HELGASON: *National Poets, Cultural Saints. Canonization and Commemorative Cults of Writers in Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 1 y 6-7.

⁸² Magí SUNYER y Jaume SUBIRANA: «Jacint Verdaguer, a Catalan Cultural Saint», en Marijan DOVIĆ y Jón Karl HELGASON: *Great Immortality. Studies on European Cultural Sainthood*, Leiden, Brill, 2019, pp. 171-187.

la recuperación y exaltación de su PUEBLO FLAMENCO CRISTIANO»⁸³. En algunos casos las efemérides servían para ampliar las disputas dentro de los movimientos regionalistas; por ejemplo, entre clericales y anticlericales en las fiestas en honor a Albrecht Rodenbach en 1888 o 1909. Pero estos actos también podían servir para unir a los regionalistas de diferentes ideologías, como ocurrió en el funeral por Guido Gezelle, y para plasmar demandas de carácter político, como la introducción de ciertas leyes lingüísticas.

Finalmente, tampoco hay que olvidar el papel de los patronos del país, como San Ignacio de Loyola o San Juan de Arriaga, o devociones marianas, en el fomento de unas señas de identidad propias, «proporcionando a la grey vascongada advocaciones religiosas que participaran de su carácter»⁸⁴.

Conclusiones

A lo largo de este artículo hemos ido analizando las diferentes vías de regionalización a través de la religión entre los siglos XIX y XX. Para ello hemos dividido la cronología en dos periodos diferentes, marcados por la aceleración de los cambios políticos y sociales. Podemos decir que el cultivo de la cultura, efectuado entre otros agentes por el clero, fue una constante en ambos. Su labor tuvo diferentes grados de intensidad en las distintas áreas, como fue el caso de la recolección del folklore, en auge desde finales del siglo XIX⁸⁵. Ahora bien, la autoimagen de ser pueblos cristianos por antonomasia siguió presente a lo largo de todos estos años por igual, difundida tanto por el clero como por otros protagonistas.

La motivación del clero en el cultivo de la cultura fue variando de un periodo al otro. Entre las décadas de los sesenta y ochenta del siglo XIX percibimos el predominio de un determinado activismo. El particularismo lingüístico flamenco de Guido Gezelle o

⁸³ «Over Guido Gezelle», *De Vlaamsche Vlagge*, 26 (1) (1900), p. 23. Mayúsculas en el original.

⁸⁴ Coro RUBIO: *La identidad vasca...*, p. 429.

⁸⁵ David HOPKIN: «Regionalism and folklore», en Xosé Manoel NÚÑEZ SEIXAS y Eric STORM (eds.): *Regionalism and Modern Europe: Identity construction and movements from 1890 to the present day*, Londres-Nueva York, Bloomsbury, 2019, pp. 43-64.

el carlismo vasco de Vicente Manterola, como movimientos católicos integristas, podrían interpretarse como una forma particular de regionalismo en la que la religión no solo afectaba al imaginario regionalista, sino que también proponía un modelo alternativo al secular: una subordinación de la región, definida por su identidad religiosa, a la religión. Aquí el objetivo último no era político, sino moral, y su misión era conservar la pureza católica del pueblo en cuestión, que se mantendría viva en el campo. Los fueros o la lengua serían así instrumentos idóneos para la salvación⁸⁶.

En el segundo periodo, que coincide con la revolución industrial y con una modernización intensa, comprobamos que algunas figuras clave del clero empezaron a insistir en la adaptación de la cultura regional a la vida moderna. Aquí coexistieron diferentes cosmovisiones, pero es importante destacar que, además de un gran deseo de fuga al campo para seguir conservando las tradiciones populares (entre ellas, la religión), se escuchan voces que reclamaban una colaboración con personas de diferentes ideologías y un desarrollo popular en diferentes ámbitos: social, cultural, político o científico.

En el periodo de entresiglos surgieron también los nacionalismos vasco y flamenco. La religión, además de ser un factor importante en el proceso de regionalización, fue también un elemento clave para que una parte de la población vasca y flamenca dejara de sentirse española y belga. El nacionalismo vasco nació con tres décadas de adelanto con respecto a su homólogo flamenco y los de entreguerras fueron los años de sus primeros éxitos electorales. En un terreno mixto entre la cultura, la política y la religión, aparecieron figuras clericales y abertzales como José Ariztimuño (1896-1936) o el Padre Donostia (1886-1956), cuyas aportaciones al llamado Renacimiento cultural vasco fueron de gran importancia y coincidieron en el tiempo con las de otros sacerdotes, en este caso regionalistas, como el citado Domingo Aguirre. No hubo una sustitución de sentimientos identitarios, sino una suma de nuevas opciones.

⁸⁶ El historiador Fernando Martínez Rueda se refiere al aranismo como un «nacionalismo religioso». Varias de sus características coinciden con la forma de regionalismo tratada aquí. Fernando MARTÍNEZ RUEDA: «Religión y nacionalismo vasco en el siglo XX: Aproximación desde el sujeto a una relación compleja», *Hispania Sacra*, LXIX(140) (2017), pp. 721-733, esp. p. 725.

Las formas de identidad colectiva son plurales y dinámicas. Evolucionan al calor de los acontecimientos históricos y de cómo estos son interpretados por sus protagonistas. Un evento o una suma de circunstancias leídas en clave de trauma nacional pueden alterar el orden en el que cada sujeto sitúa dichas identidades, e incluso llevarle a descartar alguna de ellas. En el caso vasco la industrialización y la recepción de una migración masiva ejercieron un papel similar al de la Primera Guerra Mundial en el caso flamenco: precipitaron la aparición de movimientos que negaban el doble patriotismo que hasta entonces había predominado en ambos territorios.

Estas novedades no surgieron espontáneamente, sino que se alimentaron de una tradición de exaltación del particularismo que venía de atrás, en la que la religión fue un factor de primer orden. A partir de ahí, una combinación de diferentes oportunidades potenció su desarrollo. Primero, las de tipo político: el contexto de la democratización, así como la deslegitimación y la debilidad de los estados. Segundo, las de índole organizativa: la disponibilidad de una pléyade de asociaciones en el marco de la pilarización. Y tercero, las de carácter cultural: la difusión de discursos de la diferencia, con ataques cada vez más vehementes contra el otro, considerado entonces el responsable de una larga serie de agravios contra el pueblo-víctima.

ESTUDIOS

Armar la insurrección. La trama suiza del separatismo catalán en la revolución de octubre de 1934

Joan Esculies Serrat

Universitat de Vic-Universitat
Central de Catalunya
joan.esculies@uvic.cat

Resumen: Durante el verano y otoño de 1934 los líderes del separatismo catalán, Josep Dencàs y Miquel Badia, contactaron con una red de traficantes de armas suizos para comprar fusiles Máuser y preparar la insurrección armada contra el gobierno de la República española que tuvo lugar el 6 de octubre de ese año. El artículo expone la trama a partir de documentación inédita procedente de los Archivos Nacionales franceses y corrobora unos contactos de los que hasta hoy no se tenía constancia que se hubiesen producido, además de aportar información sobre su alcance.

Palabras clave: Octubre de 1934, separatismo catalán, Josep Dencàs, Miquel Badia, tráfico de armas.

Abstract: During the summer and autumn of 1934, the leaders of Catalan separatism, Josep Dencàs and Miquel Badia, contacted a network of Swiss arms traffickers to buy Mauser rifles and prepare an armed insurrection against the government of the Spanish Republic that took place on 6 October. Based on unpublished documentation from the French national archives, this article pieces together the plot and confirms previously unknown contacts, while also providing information on their scope.

Keywords: October 1934, Catalan separatism, Josep Dencàs, Miquel Badia, arms trafficking.

A última hora de la tarde del día 6 de octubre de 1934 el presidente de la Generalitat de Cataluña, Lluís Companys, proclamó el «Estado catalán dentro de la República federal española». Su gesto dio paso a una noche de enfrentamientos en Barcelona y en otras muchas localidades de Cataluña. A primeras horas de la mañana del día 7 el gobierno catalán se rindió y las tropas de la Comandancia Militar de la IV División Orgánica del general Domingo Batet detuvieron a todos sus miembros, a excepción del consejero de Gobernación, Josep Dencàs, que huyó a Francia.

Además de los incontables reportajes u obras inmediatamente posteriores a los acontecimientos, las motivaciones y consecuencias políticas de la Revolución catalanista, insurrección o golpe de Estado, de lo que la historiografía conoce como *els fets d'octubre* (los sucesos de octubre) han sido profusamente estudiados¹. Se ha debatido su orientación, en clave republicana federal —separatista, tal como se entendía en la época— o independentista, al albur de la pretensión de algunos de sus participantes. También el protagonismo de las fuerzas obreras. E incluso de la insurrección se ha estudiado al detalle su desarrollo diario y geográfico²; y, asimismo, su relación con el resto de los movimientos revolucionarios en otros puntos de España, que confluyeron en el tiempo, aunque con objetivos diferentes³.

¹ Entre las primeras, por ejemplo, Lluís AYMÀ: *El Sis d'octubre tal com jo l'he vist*, Barcelona, Atena, 1935; Pere FOIX: *Barcelona, Sis d'Octubre*, Barcelona, Editorial Cooperativa Popular, 1935; Jaume MIRAVITLLES: *Crítica del Sis d'Octubre*, Barcelona, Hacer, 1935, y Joan COSTA DEU y Modest SABATÉ: *La veritat del Sis d'Octubre*, Barcelona, Impr. Clarasó, 1936. Ejemplos de los estudios en distinta clave son Arnau GÓNZALEZ VILALTA, Manel LÓPEZ y Enric UCELAY-DA CAL (eds.): *6 d'octubre. La desfeta de la revolució catalanista de 1934*, Barcelona, Editorial Base, 2014; Manuel LÓPEZ: *Els fets del 6 d'octubre de 1934*, Barcelona, Editorial Base, 2013; Arnau GÓNZALEZ VILALTA y Gisela BOU: *La creació del mite Lluís Companys. El 6 d'octubre de 1934 i la defensa de Companys per Ossorio y Gallardo*, Barcelona, Editorial Base, 2007; Víctor CASTELLS: *El Sis d'Octubre. Palestra i Batista i Roca*, Barcelona, Rafael Dalmau, 2000; Manuel CRUELLS: *El Sis d'Octubre a Catalunya*, Barcelona, Pòrtic, 1971, y José TARÍN-IGLESIAS: *La rebelión de la Generalidad. El alzamiento de octubre de 1934 y sus principales protagonistas*, Esplugues de Llobregat, Plaza&Janés, 1988.

² Manuel LÓPEZ: *Els fets d'octubre de 1934 a Catalunya: més enllà de l'acció governamental*, tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, 2012.

³ JOAN ESCULIES: *Evitar l'error de Companys! Tarradellas i els fets d'octubre*, Barcelona, Edicions de 1984, 2014.

Sin embargo, los distintos estudios no ahondan en un elemento central de la insurrección: cómo y dónde trataron de conseguir los separatistas catalanes —los principales instigadores de la revuelta— el armamento que pretendían utilizar para llevar a cabo su Revolución. El siguiente artículo presenta una de las vías por la que los insurrectos trataron de armarse durante el verano e inicios de otoño de 1934. Para ello se sirve de documentación inédita procedente de los Archivos Nacionales franceses: en concreto, de los expedientes personales de Miquel Badia, Josep Dencàs, Miquel Xicota, Fernand Gigon y del informe incluido en el primero, *Trafic d'armes avec les révolutionnaires espagnols* que el comisario de la policía francesa, M. Sabourin, elaboró en noviembre de 1935 a partir de la información recabada por la Sûreté Nationale del Ministerio del Interior galo⁴. El documento, de diecisiete páginas mecanografiadas, se adjuntó en la correspondencia entre el *controleur general des Services de Police Administrative* y el director de la *Police du Territoire et des Etrangers (6ème Bureau)* el 25 de febrero de 1936 para reunir información sobre Miquel Badia, entonces a punto de regresar a Cataluña tras un año y medio huido después del fracaso insurreccional.

En primer lugar, el artículo presenta de manera breve el acceso del separatismo catalán a la consejería de Gobernación para tomar el mando del orden público en Cataluña. A continuación, explica la información disponible sobre los preparativos de Dencàs para abastecerse de armamento en los planes de la Revolución. Sigue la exposición de las armas usadas durante la noche del 6 de octubre de 1934 y después presenta la trama suiza que desvela la documentación inédita y los principales implicados en el tráfico de armas. Concluye con la presentación de un posible vínculo, de acuerdo con la documentación consultada, entre la compra de armas por parte del separatismo catalán y de los revolucionarios en Asturias.

⁴ «Trafic d'armes avec les révolutionnaires espagnols», n.1959, Ministère de l'Intérieur, Direction Générale de la Sûreté Nationale, Exp. Miquel Badia, 19940434/18, dossier 1329, Archives Nationales, Pierrefitte-sur-Seine, France.

El separatismo consigue el orden público

Los motivos que llevaron al estallido revolucionario en Cataluña en octubre de 1934 fueron múltiples y no es objeto de este artículo tratarlos. Sin embargo, un factor fue crucial para su vertiente bélica: la consecución de la consejería de Gobernación de la Generalitat por parte de los elementos más separatistas del principal partido del gobierno Companys y del Parlamento de Cataluña, Esquerra Republicana de Catalunya.

A partir de finales de verano de 1931 aquellas figuras dentro de ERC que consideraban que la autonomía catalana que Francesc Macià había pactado en abril con Niceto Alcalá-Zamora era insuficiente y que debía conseguirse un Estado catalán se agruparon en las Joventuts d'Esquerra Republicana-Estat Català. Las JEREC se convirtieron en la corriente interna más radical en cuanto a su nacionalismo y pretensiones políticas en el seno de Esquerra, lideradas por Josep Dencàs y Miquel Badia, que se habían conocido alrededor del año 1930⁵.

Dencàs, nacido el 19 de marzo de 1900 en Vic, pero arraigado desde su niñez en el barrio barcelonés de Sant Andreu de Palomar era médico pediatra⁶. A pesar de que algunos autores lo han dado por seguro, lo cierto es que no hay documentación que certifique que en los años veinte se vinculase a la formación paramilitar de Macià, Estat Català⁷. En cambio, sí participó en marzo de 1931 en la formación de ERC en Barcelona. Diputado a Cortes entre julio de 1931 y octubre de 1933, Macià lo nombró consejero de Sanidad y Asistencia Social el 24 de enero de 1933⁸.

⁵ Enric UCELAY-DA CAL: «La crisi dels nacionalistes radicals catalans (1931-1932)», *Recerques*, 8 (1978), pp. 159-206, y Fermí RUBIRALTA: *Miquel Badia. Vida i mort d'un líder separatista*, Barcelona, Duxelm, Fundació Irla, 2017, pp. 69-81.

⁶ Jordi RABASSA: *Josep Dencàs i Puigdollers. El nacionalisme radical a la Generalitat*, Barcelona, Rafael Dalmau Editors, 2006, p. 21.

⁷ *Ibid.*, p. 37; Albert BALCELLS: «Introducció», en Josep DENCÀS: *El 6 d'Octubre des del Palau de Governació* (1935), Barcelona, Curial, 1979, y Frederic J. PORTA: *Josep Dencàs i Puigdollers. Vida política (1903-1936)*, trabajo de fin de máster, Universitat Pompeu Fabra, 2019, pp. 9-10.

⁸ Enric UCELAY-DA CAL: *El nacionalisme radical català i la resistència a la Dictadura de Primo de Rivera, 1923-1931*, tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barce-

Badia, nacido el 10 de marzo de 1906 en Torregrossa (Lérida), llegó a Barcelona al comenzar los años veinte con el propósito de estudiar para piloto de la marina mercante, aunque pronto abandonó. Se afilió a Estat Català y fue miembro de Bandera Negra, su sector más extremista y a menudo confrontado con el propio Macià. Partícipe del denominado «complot del Garraf», un intento fracasado de asesinar a Alfonso XIII en 1925, estuvo encarcelado hasta 1930. Tras conocer a Dencàs, Badia se convirtió en su secretario personal y, cuando el primero consiguió la consejería, lo nombró subsecretario suyo⁹.

Las JEREC que ambos dirigían contaron desde un principio con unos grupos denominados «escamots» que inicialmente estaban pensados para controlar la seguridad en los mítines de ERC, pero que pronto se convirtieron en la milicia paramilitar de las Joventuts. Sus métodos violentos para coaccionar a sus enemigos políticos —en primer lugar, al anarcosindicalismo— fueron ampliamente reportados ya en los años treinta. Su actuación fue, a menudo, descrita como «fascista» o «fascistoide»¹⁰, un apelativo que todavía hoy suscita debate puesto que, si bien su actitud totalitaria está bien descrita, no existe un consenso sobre si contaban con suficiente componente ideológico para etiquetarlos como «fascistas»¹¹.

El origen del debate gira, en gran medida, en torno a la consideración inicial del concepto «fascismo», que tiene diferentes sentidos para distintos autores. No es propósito de este artículo entrar en él, sino señalar el interés de las JEREC y, en particular, de sus *escamots* por conseguir la consejería de Gobernación, de la que de-

lona, 1983, pp. 936-941; id.: «La formació d'Esquerra Republicana de Catalunya», *L'Avenç*, 4 (1977), pp. 59-67, y Arnau GONZÁLEZ VILALTA: *Els diputats catalans a les Corts Constituents republicanes (1931-1933). Nacionalisme, possibilisme i reformisme social*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2006, p. 44.

⁹ Fermí RUBIRALTA: *Miquel Badia...*, p. 85.

¹⁰ Enric UCÉLAY-DA CAL: «Los “malos de la película”: las Juventuts d'Esquerra Republicana-Estat Català y la problemática de un “fascismo catalán”», *Ayer*, 59 (2005), pp. 147-172.

¹¹ Las distintas posiciones en Enric UCÉLAY-DA CAL, Arnau GONZÁLEZ VILALTA y Xosé Manoel NÚÑEZ SEIXAS (eds.): *El catalanisme davant del feixisme (1919-2018)*, Maçanet de la Selva, Gregal, 2018, y Daniel ROIG: «Catalanisme radical, nacionalisme integral i feixisme a la Catalunya dels anys trenta: historiografia, teoria i estat de la qüestió», *Segle XX. Revista Catalana d'Història*, 9 (2016), pp. 51-82.

pendía el orden público, y, en consecuencia, hacerse con el control de la fuerza en Cataluña¹². La muerte del presidente de la Generalitat, Francesc Macià, en Navidad de 1933 lo propició. El apoyo del sector separatista a Companys como su sucesor vino condicionado a la obtención de un mayor protagonismo de la JEREC¹³.

De este modo en la formación del primer gobierno Companys en enero de 1934 Dencàs continuó al frente de Sanidad y Asistencia Social; pero el 14 de febrero Badia fue nombrado secretario general de la comisaría de Orden Público, un cargo desde el que pronto se extralimitó en sus funciones y al que el propio consejero de Gobernación, Joan Selves, de talante moderado, no pudo controlar¹⁴. A su vez, este último enfermó y Companys situó a Dencàs al frente de Gobernación —de manera interina y sin abandonar sus anteriores atribuciones—.

El 15 de junio el teniente coronel Josep Casellas i Puig de Massa renunció como jefe de los servicios de Orden Público hastiado de sus constantes enfrentamientos con Badia, por la actitud irregular de este. Dencàs aprovechó entonces para situar en el cargo, que tenía las funciones del antiguo jefe superior de policía, a Badia. Cuando Selves falleció el 28 de junio, Dencàs continuó asimismo como consejero interino de Gobernación, completando de este modo el ascenso de ambos dirigentes de la JEREC al frente del orden público en Cataluña¹⁵.

El separatismo de Dencàs consiguió así un departamento clave para tratar de arrinconar al anarcosindicalismo y elevar la tensión

¹² Manel LÓPEZ: «El separatisme governamental, la política d'ordre públic i els cosseos policials a la Catalunya republicana», en Enric UCELAY-DA CAL, Arnau GONZÁLEZ VILALTA y Xosé Manoel NÚÑEZ SEIXAS (eds.): *El catalanisme davant del feixisme (1919-2018)*, Maçanet de la Selva, Gregal, 2018, pp. 323-346.

¹³ Joan ESCULIES: *Josep Andreu Abelló. Els clarobscur del catalanisme*, Barcelona, Edicions de 1984, 2015, pp. 80-83.

¹⁴ Joan ESCULIES: «La venjança dels tramvies. La CNT contra Governació (1933-1936)», *L'Avenç*, 470 (2020), pp. 56-61, y Joan ESCULIES: *Joan Selves. De l'alcaldia republicana de Manresa a governar l'ordre públic de Catalunya*, Barcelona, Fundació Josep Irla, 2023.

¹⁵ José Luis MARTÍN RAMOS: «Governació (1931-1939)», en Francesc BONAMUSA (ed.): *Generalitat de Catalunya. Obra de Govern (1931-1939)*, vol. I, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2006, pp. 227-302, y Josep M. SANAHUJA: *Les conselleries de Governació i Justícia de la Generalitat de Catalunya (1931-1934)*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1992.

entre la Generalitat y el gobierno de la República. La consecución de Gobernación permitía, asimismo, tener un bastión para contratar a jóvenes separatistas dispuestos a ejercer de policía, una colocación que hasta ese momento tenía lugar de manera principal a través del departamento de Cultura de Ventura Gassol. De este modo, los separatistas daban un paso más en su empeño por influir en la política de la Generalitat después de haber logrado que ERC expulsase en otoño de 1933 al denominado grupo de *L'Opinió*, liderado por Joan Lluhí Vallescà, que, junto con Josep Tarradellas, eran sus principales opositores en el seno del partido y del gobierno¹⁶.

La difícil consecución de armamento

Una vez al frente de la consejería de Gobernación y de la jefatura de servicios de Orden Público, Dencàs y Badia aprovecharon sus cargos para tratar de abastecer de armas a la policía catalana y a los militantes de las JEREC ante la perspectiva de un futuro enfrentamiento con el gobierno de la República, que cobraba fuerza ya en el verano de 1934¹⁷. El propio Dencàs tenía el convencimiento de que se le había nombrado para el cargo con el objeto de organizar la «resistencia armada de Cataluña». Para ello se propuso armar a alrededor de 6.000 hombres¹⁸, un objetivo que, a la postre, resultaría inalcanzable.

Con ese afán el consejero visitó el 25 de agosto de 1934 al ministro de Guerra, Diego Hidalgo y Durán —que ocuparía el cargo entre enero y noviembre de ese año—¹⁹. Según este último, el separatista «haciendo protestas de su amor al orden —elemento indispensable para la conservación de la República— y de amor a España y a Cataluña, me afirmó que ellos, los del Estat Català [*sic*, JEREC], que, desesperados, habían llegado a ser separatistas por la Monarquía, sentían hoy, con la República, el mismo amor a España que el resto de los españoles»²⁰. Dencàs le pidió, en instancia

¹⁶ Joan ESCULIES: *Josep Tarradellas. Dels inicis a la Guerra Civil (1899-1936)*, tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, 2012, pp. 281-316.

¹⁷ Amadeu HURTADO: *Abans del sis d'octubre*, Barcelona, Quaderns Crema, 2008.

¹⁸ Josep DENCÀS: *El 6 d'Octubre...*, p. 31.

¹⁹ *La Humanitat*, 28 de agosto de 1934, p. 1.

²⁰ Diego HIDALGO: *¿Por qué fui lanzado del Ministerio de la Guerra? Diez meses de actuación ministerial*, Madrid, Espasa-Calpe, 1934, pp. 61-63.

escrita, «la autorización para adquirir 24 ametralladoras al Consorcio de Industrias Militares y dos ametralladoras más a una fábrica particular». El ministro pronto fue consciente de que las armas no tenían por finalidad hacer frente al anarcosindicalismo, a pesar del argumento «de prevenirse y de dotar a las fuerzas de seguridad de armamento moderno para el logro de la mayor eficiencia en su actuación». Hidalgo tampoco vio justificada la compra de ametralladoras pesadas «que en manos de los guardias de asalto suponían la defensa contra el *enemigo común* [sic], la FAI, que por lo visto le obsesionaba»²¹.

Nada más despedirle, el ministro guardó la instancia en un cajón y ni tan siquiera pidió el informe preceptivo al coronel Agustín Muñoz Grandes, jefe responsable de la Guardia de Seguridad y Asalto, por comprender que «esas armas encargadas para ir contra una revuelta de la FAI pudieran tener otro destino bien distinto». No se trataba de otro tipo de ametralladoras o de armas cortas lo que pretendía Dencàs, sino armas largas y subfusiles automáticos para, llegado el caso, poder mantener una insurrección debidamente.

En paralelo al tanteo con el ministro, Dencàs optó por otras vías. Así lo recogió en *El Sis d'Octubre des del Palau de Governació*, en el que dio cuenta de su actuación antes de y durante la revuelta. El volumen lo publicó en 1935 para defenderse de las acusaciones de haber fallado en los preparativos de la insurrección y en él detalla estos preparativos y el comportamiento durante los sucesos. Explica que «procuré reorganizar el Somaten bajo unas nuevas directrices y mi primer intento fue el de recoger todas las armas, en Barcelona, para poder ejercer un mayor control». En el interior de Cataluña parte de la organización se le rebeló, por lo que tuvo que contentarse con «la recogida de todo el armamento de la capital y en una gran parte de los pueblos de la “provincia” [sic, de Barcelona]»²².

Según Dencàs las armas acumuladas hasta el 6 de octubre, en gran parte gracias a la operación anterior, eran 1.200 fusiles Winchester, 800 fusiles Remington, 400 fusiles Máuser y 15.000 pistolas y revólveres de todos los calibres. Aunque no lo mencionó, tam-

²¹ *Ibid.*

²² Josep DENCÀS: *El 6 d'Octubre...*, pp. 37-61.

bién consiguió algunos subfusiles Thompson —los *tommy guns*, famosos por su presencia en las películas norteamericanas de gánsteres—. En su percepción «la cantidad escasa de armas recogidas y la variedad de cartuchería las hacía de poca eficiencia para organizar una revolución con este único material. De todo esto y de esta dificultad, el Gobierno de la Generalitat [se refiere de manera principal a Lluís Companys] estaba al corriente y tenía de ello conocimiento perfecto»²³.

El consejero de Gobernación pretendía conseguir armas y explosivos asimismo en otros enclaves, como la caserna del parque de Artillería de Sant Andreu en Barcelona y la Capitanía de Cataluña, sede de la IV Región Militar, donde tenía conocimiento de que había fusiles Máuser. En la fase preparatoria de la insurrección se creó un comité revolucionario con la implicación de todas las organizaciones separatistas como Nosaltres Sols, Palestra, Partit Nacionalista Català, las JEREC y también representantes de las fuerzas nacionalistas no independentistas: Unió Socialista de Catalunya, Unió Democràtica de Catalunya, Acció Catalana y ERC.

Una ponencia del comité se dedicó a la preparación de líquidos inflamables. E incluso, siempre con la excusa del anarcosindicalismo, Dencàs encargó al director de la Compañía Hispano Suíza, Manuel Lassaletta, «carros de asalto blindados» para «las necesidades del cuerpo de policía». El ingeniero industrial le llegó a presentar los planos de estos, aunque el encargo se hizo en septiembre y no hubo tiempo de realizarlo para la insurrección²⁴.

La necesidad de armar la revolución llevó a Dencàs más lejos. Tal como explicó en su volumen justificativo, llegó a enviar «emisarios a diferentes países de Europa para contratar la compra de armamento»²⁵. El separatista, siendo ya exconsejero fugado, en el momento de la redacción del texto, no ahondó más en la cuestión y hasta ahora era todo lo que se sabía al respecto. La documentación de los Archivos Nacionales franceses, sin embargo, constata que no mintió y que esos contactos tuvieron lugar, como mínimo, en relación con un país: Suiza.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, pp. 39-44.

Los protagonistas de la trama

La *Direction des Renseignements Généraux* del Ministerio del Interior francés consignó en noviembre de 1935 que durante el año anterior personas residentes en Suiza y España habían llevado a cabo varias tentativas para introducir armas en este último país con motivo de los preparativos de la insurrección de octubre, en «beneficio de los separatistas catalanes»²⁶. Los suizos implicados eran Joseph Morard, exdiputado del Consejo Nacional de Ginebra; Fernand Gigon, periodista; Jeanne Pérolini, alias «Fleur de Lys»; y Emile Racine, restaurador en Ginebra. Por parte de los españoles Miquel Badia, «antiguo director de la policía de Cataluña»; Josep Dencàs, «antiguo secretario de Estado del interior de la Generalitat de Cataluña» [exconsejero de Gobernación]; y Josep Calveras Pons, abogado; así como los suizos de origen alemán David y Albert Grebler, comerciantes en Ginebra.

En Barcelona existía una notable comunidad suiza y la prensa helvética estaba atenta a los sucesos de la política catalana en su contexto español y europeo. A su vez, catalanes como el historiador Ferran Soldevila —en su caso bajo pseudónimo— publicaban artículos en la prensa suiza, con lo que la relación Cataluña-Suiza era mayor de lo que en apariencia cabría suponer²⁷.

Según la policía francesa el abogado catalán Josep Calveras, que desde noviembre de 1933 era letrado del departamento de Justicia y Derecho de la Generalitat²⁸, y Miquel Badia, entonces jefe de los servicios de Orden Público de la consejería de Gobernación, estuvieron en contacto —primero a través de intermediarios, como veremos— con Joseph Morard entre los meses de junio y octubre de 1934. El objeto era conseguir 30.000 fusiles Máuser para la dirección general de la policía en Barcelona²⁹.

²⁶ «Trafic d'armes...», p. 1.

²⁷ En profundidad, Arnau GONZÁLEZ VILALTA: *Cataluña en la crisis europea (1931-1939) ¿Irlanda española, peón francés o URSS mediterránea?*, Lleida, Milenio, 2021, pp. 216, 232, 250-251 y 289, y Albert BALCELLS y Enric PUJOL (eds.): *Ferran Soldevila. Entre la dictadura i la revolució: cròniques polítiques per a Ginebra i Liverpool: 1925-1947*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2009.

²⁸ «El Diario Oficial», *La Vanguardia*, 15 de noviembre de 1933, p. 6.

²⁹ «Trafic d'armes...», p. 2.

El suizo Morard, nacido el 5 de septiembre de 1887 en Ayent, había sido gendarme en su juventud en el cantón del Valais. En 1911 se instaló en Chêne-bourg, cerca de Ginebra, como representante de máquinas de coser. Casado dos veces, con cinco hijos, tras fracasar el negocio solicitó ingresar en la Sûreté de Ginebra y en la guardia rural, sin éxito. Ello le llevó en 1912 a emplearse en la Compañía Ginebrina de Tranvías Eléctricos. A partir de ese momento por su actividad sindical se convirtió en presidente del sindicato de empleados de la Compañía Ginebrina de Tranvías, CGTE³⁰. En octubre de 1919 consiguió el acta de diputado por los socialistas de Ginebra para el Consejo Nacional de Ginebra³¹. En 1920 Morard dejó la Compañía de Tranvías para trabajar de director de personal del bar Tabarin en Ginebra, al tiempo que explotaba otro café. También en julio de ese año renunció a la presidencia del sindicato en la CGTE para ejercer como secretario local de la Federación de los Trabajadores del Transporte, Comercio y Alimentación, el sindicato CGFS.

En enero de 1922, tras la muerte de un diputado socialista en la Asamblea Nacional Suiza en Berna, pareció que Morard era el mejor situado para sustituirle. Sin embargo, su candidatura decayó. Públicamente se adujo que el bar que regentaba era poco frecuentado por los obreros. Por ello, después de una disputa de alto voltaje con sus compañeros del partido socialista de Ginebra, Morard dimitió como diputado del Consejo de Ginebra y se alejó de la política³². En un nuevo cambio laboral, en 1928 consiguió la autorización para ejercer de agente comercial en Ginebra; pero en los cinco años siguientes recibió hasta cinco quejas por abuso de confianza, por lo que decidió probar en otro sector. En junio de 1934 Joseph Morard adquirió junto con el periodista suizo Fernand Gigon una oficina de dactilografía en el número 2 de la calle Thalberg, en el

³⁰ «La liste socialiste au Conseil national», *La Tribune de Genève*, 27 de septiembre de 1919, p. 4, y «Chronique des élections du Conseil national», *La Suisse Libérale*, 27 de septiembre de 1919, p. 3.

³¹ «¡Avant les élections!», *La Tribune de Genève*, 23 de octubre de 1919, p. 4.

³² G. URBEN: «Un départ regrettable», *La Lutte syndicale*, 24 de julio de 1920, p. 5; «A la CGTE», *La Tribune de Genève*, 25 de julio de 1920, p. 4; «M. Morar n'irait pas à Berne», *Le Confédéré*, 13 de enero de 1922, p. 2, y «Le Valais au Conseil national», *Le Confédéré*, 12 de enero de 1931, p. 1.

centro de Ginebra, que hasta entonces regentaba Jeanne Pérolini, alias «Fleur de Lys»³³.

Gigon había nacido en Fontenais, en el cantón de Berna, el 25 de junio de 1908 y había ejercido de redactor del periódico *Le Moment* con el seudónimo A. Dajoie³⁴. Por su parte, Pérolini, nacida el 15 de enero de 1887 en Ginebra, estaba casada en segundas nupcias en Montreal, Canadá, con el también suizo Paul Fleur de Lys. De ahí el alias, entre romántico y misterioso, con el que se la conocía y que no era más que el apellido de su esposo. La documentación, sin embargo, no esclarece si el contacto de Pérolini con Morard era previo o se dio a raíz de la compra de la oficina de dactilografía, y si fue así, cómo este —o a la inversa— la introdujo en los negocios con armamento. En todo caso la policía francesa consideraba a Pérolini uno de los elementos «más activos» en el tráfico de armas³⁵.

Según la propia Pérolini, por su negocio de dactilografía trabajaba en ocasiones para la Sociedad de Naciones, pero lo había vendido porque no marchaba bien. En julio de 1934 la suiza se instaló en Barcelona, en teoría, para probar suerte como concesionaria de un negocio de máquinas «tragaperras». Al tratar de conseguir una licencia para distribuir las por bares y locales conoció al abogado Josep Calveras, en su despacho, al margen de su ocupación en la Generalitat³⁶. Este trató de obtenerle el permiso y para ello entró en contacto con el consejero de Gobernación, Josep Dencàs. Lo hizo a través de un compañero suyo funcionario del departamento de Justicia y Derecho, Albert Coromines³⁷. Dencàs no concedió la licencia de distribución de las máquinas. Ante la negativa, según la versión de Pérolini, sería alrededor del 25 de julio de 1934 cuando ella ofreció 30.000 fusiles Máuser a Calveras. Como muestra de la existencia y calidad del material hizo enviar desde Suiza un par de ejemplares. El precio de cada uno era de 150 pesetas. En conjunto,

³³ «Trafic d'armes...», p. 2.

³⁴ «Note de renseignements sur le journaliste GIGON Fernand», s. f., Ministère de l'Intérieur, Direction Générale de la Sûreté Nationale, Exp. Fernand Gigon, 19940448/188, dossier 16026, AN.

³⁵ «Trafic d'armes...», pp. 4-5.

³⁶ En ocasiones aparece como Calveres.

³⁷ «La vista contra "Flor de Lis"», *La Humanitat*, 7 de marzo de 1935, p. 8.

4,5 millones de pesetas³⁸. Según sus propios cálculos Pérolini percibiría unas 50.000 pesetas en total.

Con todo, la suma le habría parecido elevada a Dencàs en primera instancia y Pérolini, a través de Calveras, contraofertó manteniendo el precio, pero añadiendo 100 cartuchos por cada fusil adquirido³⁹. Sin poderse descartar del todo esta versión, según los informes franceses, el periodista suizo Gigon —copropietario con Morard de la oficina de dactilografía— podría haber sido el vínculo entre Miguel Badia y Jeanne Pérolini⁴⁰. Es decir, el contacto antes o después se habría hecho también a través del jefe de servicios de Orden Público. Según la Sûreté Nationale el separatista entregó en París unos 20.000 francos a la suiza Pérolini para abastecerse de armas. El contacto pudo darse en el viaje que Badia realizó a Londres y París entre los días 26 de agosto y 6 de septiembre, justificado como visitas de trabajo para conocer la labor de los cuerpos policiales respectivos⁴¹.

La policía francesa estaba al corriente del currículo del separatista y apuntaba que su nombramiento para el primer cargo relacionado con el Orden Público llegó por un Companys «indeciso y sin influencia sobre los extremistas de su partido». Badia era el jefe de las «Joventudes Socialistas Revolucionarias [*sic*, confunden el nombre de Joventuts d'Esquerra Republicana-Estat Català] y de la «organización agitadora» escamots]. Era visto como «un individuo peligroso para el orden público»⁴².

Pérolini aseguraría —en una declaración judicial que veremos— que Dencàs había rechazado todas sus ofertas y, después de pasar el agosto de 1934 en Barcelona, se había marchado a Marsella para tratar de vender las armas, a través de un médico, a Marruecos. Sin embargo, la policía francesa tuvo constancia de que tras el contacto inicial entre Badia y Pérolini —y/o Pérolini y Dencàs— en algún

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ El periódico *Gringroire*, el 26 de abril de 1935, «Fleur de Lys et la Turquesa», acusaba de negociar con un periodista de Ginebra como intermediario la compra de 60.000 fusiles de infantería «por cuenta de Dencàs».

⁴¹ «El jefe superior de los servicios de la policía interrumpe sus vacaciones», *La Vanguardia*, 12 de agosto de 1934, y «De tornada de l'estranger. El senyor Badia parla de l'organització policíaca de Londres i París», *La Humanitat*, 6 de septiembre de 1934.

⁴² «Trafic d'armes...», pp. 9-10.

momento del mes de septiembre de 1934 se llegó a un acuerdo entre los separatistas catalanes y los traficantes de armas suizos.

En la oficina del negocio de dactilografía se reunió Joseph Morard, actuando en ese momento como representante de la fábrica suiza de armas Oerlikon, con Samuel Grebler, alias «Albert», comerciante en la ginebrina rue du Rhône, y Emile Racine, restaurador en la rue de Chautepoulet también de la ciudad. Ambos actuaron en nombre de la Generalitat de Cataluña con el propósito de comprar armas y municiones para los separatistas catalanes por valor de 4,5 millones de pesetas —unos 9.450.010 francos franceses, según el informe—⁴³. La cantidad corresponde al precio total que Pérolini requirió a Dencàs.

Según el informe francés, la fábrica Oerlikon tenía, en efecto, un stock de 30.000 fusiles Máuser y tres millones de cartuchos que «perteneían a la firma alemana Rheinmetall, con fuertes vínculos con el Partido Nacionalsocialista Alemán». Oerlikon recibía el nombre del distrito de Zúrich donde tenía la sede y se había fundado con capital alemán en 1907. En 1923 había adquirido una fábrica en Alemania y al año siguiente entró en el negocio de las defensas antiáreas⁴⁴. Por su parte, Rheinmetall se había fundado en 1889 para abastecer al Imperio alemán de armamento. De resultas del Tratado de Versalles se dedicó durante unos pocos años a la producción no militar, pero al comenzar los años veinte recomenzó con el armamento y en 1925 el gobierno alemán se convirtió en su accionista mayoritario. Pronto devino en el mayor fabricante alemán de armas y con el tiempo acabaría por adquirir la división de antiáereos de Oerlikon. Esta última, además, fabricaría armamento también desde finales de los años treinta en adelante junto con la Hispano Suiza, empresa fundada en Barcelona en 1904⁴⁵.

Por la operación Grebler y Racine debían repartirse 72.000 pesetas como comisión⁴⁶. Grebler, nacido en Alemania el 26 de mayo

⁴³ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁴ George M. CHINN: *The Machine Gun. History, Evolution and Development of Manuel, Automatic, and Airborne Repeating Weapons*, vol. I, Washington, US Government, 1951, pp. 515-519.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ En alguna parte del informe «Trafic d'armes...» se determina que los 72.000 son francos y no pesetas.

de 1893, pero con ciudadanía suiza, estaba casado con la austriaca Charlotte Bucks y ejercía de representante de comercio con la razón social «Maison Royale» en el 34 de la rue Monthoux de Ginebra. Según la policía francesa, había sido «procesado durante la guerra [Primera Guerra Mundial] por apoderarse de bienes y ser sospechoso de espiar para Alemania». Por ello en julio de 1922 se le había expulsado de Francia, junto con su hermano Henri, y se habían trasladado a Barcelona⁴⁷.

Al comenzar los años veinte, Samuel «Albert» y su hermano Henri Grebler anunciaban un negocio de importación-exportación de piedra para encendedores y Encendedores Thorens entre Ginebra y Barcelona⁴⁸. El segundo, además, participaba en la empresa La Preparación Textil, S. A.⁴⁹ En todo caso, en la documentación no consta, ni los hemos hallado, qué vínculos podían tener los Grebler y Racine con la Generalitat y los separatistas como para representarles.

Mientras esto ocurría en Ginebra, en Barcelona el consejo ejecutivo de la Generalitat forzó a Miquel Badia a dimitir de su cargo. El 10 de septiembre de 1934 una vista en el Palacio de Justicia al abogado separatista Josep Maria Xammar terminó en altercados cuando este recusó al tribunal por negarle el uso del catalán. Badia hizo detener al fiscal acusándolo de ser el responsable de la alteración del orden. Fue la gota que colmó el vaso. Badia dimitió el día 12⁵⁰. Por otra parte, el día 18 de aquel mes se creó el departamento de Obras Públicas y Asistencia Social y Sanitaria, que ocupó Pere Mestres, también de ERC, y Dencàs fue nombrado titular del de Gobernación⁵¹.

⁴⁷ «Trafic d'armes...», pp. 8-9.

⁴⁸ «Piedra para encendedores», *La Vanguardia*, 19 de noviembre de 1920, p. 17, y «Encendedores Thorens», *La Vanguardia*, 19 de marzo de 1921, p. 18. Desconocemos si cuando el informe «Trafic d'armes...» habla de David Grebler es por error o se refiere a un tercer hermano.

⁴⁹ Montserrat LLONCH: «Immigrant entrepreneur, transfer of technology and knowledge spillover: the case of Lyon Barcelona», Working Papers, Universitat Autònoma de Barcelona, 2, 2016.

⁵⁰ Fermí RUBIRALTA: *El Partit Nacionalista Català. Joc polític i separatisme*, Barcelona, Rafael Dalmau, 2010, pp. 216-217.

⁵¹ Frances BONAMUSA: *Generalitat de Catalunya. Obra de Govern, 1931-1939*, vol. II, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2009, p. 349.

Pero cuando la fábrica suiza se preparaba para la entrega de las armas, Grebler renunció a la transacción y el contrato quedó virtualmente roto. No consta en ninguna documentación que Dencàs contase con fondos al margen de los de la Generalitat para adquirir el armamento. Aunque se apuntó que llegó a comprar armas con su propio dinero, estaba lejos de tener la cantidad necesaria para la adquisición de 30.000 fusiles⁵². Por otra parte, Companys siempre se negó a facilitárselos para ese propósito, pese a que Gobernación acaparaba entonces el 30 por 100 del presupuesto de la Generalitat⁵³. Es probable, pues, que Grebler tuviera que descartar la operación por este motivo.

Morard esperaba una comisión del 5 por 100 de la venta, lo que suponía unas 225.000 pesetas, una cifra que junto con las 72.000 pesetas que esperaban Grebler y Racine y las 50.000 de Pérolini sumaban 347.000 pesetas. A las comisiones cabía añadir un porcentaje también para Calveras⁵⁴. Viendo, pues, que se le escapaba su comisión y sin comprender por qué se había interrumpido la compra, Morard viajó a Barcelona para informarse de lo ocurrido y tratar de entregar directamente las armas suizas.

En Cataluña, Pérolini le presentó a Badia y a Calveras. Sin embargo, ya era demasiado tarde. El 4 de octubre de 1934 se anunció que el gobierno de Alejandro Lerroux incorporaría tres ministros de la CEDA, gesto que precipitó los movimientos insurreccionales en toda España. «Mientras [Morard] estaba en plenas negociaciones» con los separatistas, apuntan los informadores franceses, comenzó la revolución catalana⁵⁵. Otra información sobre Fernand Gigon, también de la seguridad francesa, señala que «las conversaciones» de «Fleur de Lys» sobre la transacción para «los insurgentes catalanes de un stock de 20.000 fusiles modelo 1889, procedente del ejército suizo» habían «fracasado»⁵⁶.

⁵² Enric PUJOL (ed.): *Ferran Soldevila. Dietaris de l'exili i el retorn*, València, Edicions 3i4, 1995, p. 97.

⁵³ Fermí RUBIRALTA: *Miquel Badia...*, p. 123, y Frederic J. PORTA: *Josep Dencàs...*, p. 48.

⁵⁴ «La vista contra "Flor de Lis"...», p. 4.

⁵⁵ «Trafic d'armes...», p. 3.

⁵⁶ «Note de renseignements sur le journaliste GIGON Fernand...».

¿Llegaron a Barcelona las armas suizas?

Según el general Batet, la noche del día 5 de octubre de 1934 se descargaron camiones de armas y municiones «en abundancia» en distintos puntos de Barcelona⁵⁷. También entonces se requisaron unos 500 fusiles de las armerías de la ciudad⁵⁸. La noche del 6 de octubre los 3.200 efectivos policiales y 400 mossos de escuadra contaban con sus propias armas, la mayoría Máuser, municiones y armas cortas⁵⁹. A los servicios de información franceses les llamó mucho la atención una ametralladora instalada en el vehículo en que se desplazó Badia durante la noche y desde el que disparaba⁶⁰.

En Barcelona, según Dencàs, había 3.400 combatientes civiles armados, entre los cuales se encontraban somatenistas, miembros de los «escamots» y elementos de ERC y partidos afines. La mayoría contaron con armas —viejas— del Somaten, que, junto con fusiles Máuser y Winchester, se repartieron en la consejería de Gobernación y en otros puntos de la ciudad⁶¹. En algunos centros de ERC adheridos a las JEREC se distribuyeron también fusiles Remington y Winchester⁶². A pesar de ello, durante la noche la sensación entre los combatientes fue que contaban con pocas ar-

⁵⁷ Extraído de Manel LÓPEZ: *Els fets d'octubre...*, pp. 191-192.

⁵⁸ «L'efervescència i la gravetat del moment a Catalunya», *La Humanitat*, 5 de octubre de 1934, p. 1.

⁵⁹ Manel LÓPEZ: *Els fets d'octubre...*, p. 196.

⁶⁰ Informe de la Sûreté Nationale, noviembre de 1935, Exp. Miquel Xicota, 19940492/2, dossier 77, AN, e Informe de le Commissaire Spécial de Cerbere à Monsieur le Prefet des Pyrenees-Orientales à Perpignan, Sûreté Nationale, 26 de octubre de 1934, Cerbere, Exp. Josep Dencàs, 19940440/165, dossier 13766, AN. En Arnau GONZÁLEZ VILALTA, Manel LÓPEZ y Enric UCÉLAY-DA CAL: *6 d'octubre...*, p. 99, se puede ver una fotografía del vehículo con Miquel Badia, su secretario Miquel Xicota y el copiloto con un subfusil Thompson.

⁶¹ Josep DENCÀS: *El 6 d'Octubre...*, pp. 69-76; Esteve ALBERT: *Quatre boigs de Mataró. Combat per Catalunya, 1930-1937*, Barcelona, Rafael Dalmau, 1979, p. 82; Enric UCÉLAY-DA CAL: *Un joc d'aparences: «Front Nacional», «Frontpopulisme» i les alternatives feixistes i comunistas dins el separatisme català, 1919-1939*, Reus, Centre de Lectura de Reus, 2007, p. 108, y Miquel FERRER: *Memòries (1920-1970). 50 anys d'acció política, social i cultural catalana*, edició de Miquel-Àngel VELASCO, Barcelona, Fundació Josep Composada, 2008, p. 260.

⁶² Joan COSTA DEU y Modest SABATÉ: *La nit del 6 d'octubre a Barcelona (1935)*, Valls, Cossetània, 2006, p. 67.

mas largas, pese a las promesas previas de Dencàs⁶³. Incluso desde otros sectores del separatismo o aliados obreristas no consideraron eficientes los preparativos previos⁶⁴.

Según los informes franceses, Morard salió de España tras el fracaso insurreccional y pasó unos días entre el Boulou y el Pertús, poblaciones francesas situadas en las comarcas del Rosellón y el Vallespir, respectivamente, en el límite con la provincia de Girona. En esta zona fronteriza, acompañado de Pérolini, se entrevistó de nuevo con Calveras. Después volvió a Suiza sin «haber llegado a un resultado definitivo en sus negociaciones». Por su parte, Pérolini y Calveras regresaron a España —no se detalla el motivo—. El 23 de octubre la primera fue detenida por «tráfico de armas». Unos agentes le habrían indicado la necesidad de visar su pasaporte en la Delegación del Estado en Madrid y allí la habrían detenido. También se detuvo al abogado «por conspiración a la rebelión e importación fraudulenta de armas a España para los insurgentes»⁶⁵. A Calveras, además, puesto que era funcionario de la Generalitat, se le suspendió de empleo y sueldo⁶⁶. Resulta evidente que la transacción de armas no se efectuó en su totalidad. ¿Se entregó, sin embargo, alguna partida, por mínima que fuera?

La policía francesa anotó que, de acuerdo con la instrucción posterior a los hechos de Domingo Batet, algunos «escamots» tenían fusiles Máuser. La información pretendía corroborar la relación con el stock ofrecido por los suizos, aunque como hemos visto había otras partidas de Máuser ya en Cataluña⁶⁷. En el caso de Dencàs, a finales de noviembre de 1934, el Tribunal de Garantías Constitucionales le acusó de malversar 37.000 pesetas de la Oficina de Beneficencia de Barcelona y 8.000 pesetas pertenecientes a los servicios de seguridad para desviarlos a la insurrección. Por ello en enero de 1935 pidió su extradición a Francia, donde se hallaba huido el exconsejero⁶⁸.

⁶³ Manuel CRUELLS: *El Sis d'Octubre...*, pp. 154-155, y Manel LÓPEZ: *Els fets d'octubre...*, p. 219.

⁶⁴ Josep M. MURIA: *Vivències d'un separatista*, Barcelona, El Llamp, 1985, p. 38.

⁶⁵ «Trafic d'armes...», p. 6.

⁶⁶ «Suspensiones de empleo y sueldo», *La Vanguardia*, 26 de octubre de 1934, p. 8.

⁶⁷ «Trafic d'armes...», p. 6.

⁶⁸ Informe de la Sûreté Nationale, 19 de febrero de 1935, Exp. Josep Dencàs,

La República francesa la denegó por incompatibilidades judiciales el 19 de febrero, aun asumiendo que la malversación existía. La policía francesa, sin mencionar fuentes, expuso que se destinaron 117.000 pesetas (unos 245.000 francos) a la compra de armas, lo que podría indicar que no todos los Máuser repartidos durante la insurrección pertenecían a cuerpos policiales y que, en efecto, los separatistas habían podido adquirir algunos⁶⁹.

La mañana del 6 de marzo de 1935 en la sección tercera de la Audiencia de Barcelona se reunió el Tribunal de Urgencia para fallar la causa contra Josep Calveras y Jeanne Pérolini, acusados de contrabando de armas y preparación a la rebelión. Según el relato del fiscal, Leopoldo Garrido, seguramente elaborado a partir de los interrogatorios a la suiza, esta «trabó amistad» con Calveras a mediados de julio de 1934 «para que le facilitara la venta en Barcelona de unas máquinas de las denominadas “tragaperras”». En el curso de las negociaciones Pérolini le habría propuesto «también» la venta a la Generalitat de «30.000 fusiles procedentes de una fábrica de armas de Suiza que le había ofrecido el suizo M. Francis Lylon [*sic*, quizá Lyjon]⁷⁰, un nombre que no aparece en la documentación francesa y que es probable que Pérolini inventase.

Pérolini expresó que había ofrecido la compra de armas que a ella le había propuesto Lylon para «salir de la situación apurada en que se encontraba» y que estaba convencida de que la venta de armas era «perfectamente legal»; de lo contrario, no habría actuado como intermediaria⁷¹. Además, sacó a colación otros dos nombres: Juan Morata —del que apenas tenemos información, pero podría tratarse de un médico—⁷², que no se presentó a la vista y con quién trató «de la venta de armas y que la engañó, estafándole mucho dinero»; y Manuel Icart, con quien tan solo había conversado e «in-

19940440/165, dossier 13766, AN, y Arnau GONZÁLEZ VILALTA: «L'extradició de Josep Dencàs (1935). La documentació de Presidència del govern espanyol», *Afers. Fulls de recerca i pensament*, 53-54 (2006), pp. 345-352.

⁶⁹ «Trafic d'armes...», pp. 16-17.

⁷⁰ «La proyectada venta de armas a la Generalidad de Cataluña. Los procesados “Flor de Lys” y Calveras han sido absueltos», *La Vanguardia*, 7 de marzo de 1935, p. 9.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² «El despacho del señor Sbert», *La Vanguardia*, 10 de agosto de 1938, p. 2.

cidentalmente hizo referencia a las negociaciones para la venta de unos fusiles».

En la vista, el agente comercial Manuel Icart aseguró que había conocido a Pérolini a través de un anuncio para practicar el idioma francés, el 1 de agosto de 1934. En sus encuentros ella le habría explicado «su negocio de armas, las cuales aseguraba que venían de Austria»⁷³. Añadió que había mantenido correspondencia amorosa y se «dejó seducir por la procesada a fin de estar al corriente de lo que se tramaba». Pérolini le habría asegurado que las armas «no iban destinadas a los extremistas», sino a la Generalitat. Icart así se lo habría trasladado al expresidente de la Audiencia de Barcelona, Josep Oriol Anguera de Sojo, «para hacer un gran servicio a la patria»; pero después se había percatado que se trataba de «una compra de armas que estaba fuera de la ley»⁷⁴.

Por su parte, Pérolini explicó que, «enterada de que el señor Dencàs no aceptaba la compra de los treinta mil fusiles que ella había ofrecido», decidió abandonar Barcelona y trasladarse a Francia⁷⁵. La suiza añadió que se fue a Marsella para vender las armas a Marruecos. En los interrogatorios previos Pérolini había declarado que en Marsella la habían amenazado de muerte si explicaba a alguien la intervención de Dencàs en el asunto de las armas. Durante la vista se desdijo: «Declaré eso en el sumario, pero debo aclarar que esas amenazas son parte de toda una novela que yo me inventé»⁷⁶. Su testimonio, por tanto, era poco fiable. En Marsella, según explicó en la vista, la policía francesa la detuvo «y le propuso hacer de confidente, proposición que fue rehusada por la procesada». Según Pérolini, llegó a saber que Dencàs, una vez había rechazado sus armas, «fue a Suiza, pero no sé si fue a Ginebra». Y añadió que, desde Suiza, le escribió Fernand Gigon «para advertirme que el señor Dencàs trataba de comprar a una fábrica belga fusiles y ametralladoras y que por tanto teníamos competencia en nuestro negocio»⁷⁷.

⁷³ «La vista contra “Flor de Lis”...», p. 4.

⁷⁴ «La proyectada venta de armas...».

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ «La vista contra “Flor de Lis”...», p. 8.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 4. En la prensa se recoge Sibon, seguramente por error de transcripción.

Calveras, por su parte, asumió los hechos y su intercesión ante Dencàs, aunque, al ser interrogado, inventó que el entonces consejero había rehusado la compra «por tenerse el propósito de estandarizar por parte de la Generalitat el calibre 7 en las armas largas de fuego, ya que es el de todas las fuerzas de la República española y el de las armas que se ofrecían eran del 7'50»⁷⁸. El fiscal Garrido solicitó para cada procesado cuatro años, nueve meses y diez días de prisión menor por el delito de preparación de rebelión. Los letrados de Pérolini, Lorenzo Alier Espada, y de Calveras, Manuel Mallén Garzón, pidieron la absolución. El Tribunal, tras deliberar menos de una hora, los absolvió y a ambos se los puso en libertad a las dos y media de la tarde.

La confirmación de los contactos de compraventa de armas

Una vez en Suiza Joseph Morard, los dirigentes de la fábrica Oerlikon le asignaron viajar a París entre el 10 y el 13 de noviembre de 1934 para negociar la venta de armas y munición a varios grupos políticos franceses; entre ellas, 80.000 fusiles y cartuchos Máuser para la organización paramilitar de derechas Association des Croix-de-Feu, que presidía el coronel François de La Rocque⁷⁹. Uno de los secretarios de este alertó a la Sûreté francesa de la operación y la Direction des Renseignements Généraux la abortó⁸⁰.

La inteligencia francesa confirmaba así que continuaban las actividades de Morard relacionadas con la venta de armamento. Los informes de la Sûreté también lo vinculaban con algunas partidas de armas que habían llegado a los revolucionarios asturianos en las semanas previas a los sucesos de octubre de 1934: las armas para «los insurgentes de la provincia de Oviedo» fueron «efectivamente entregadas y procedían de Alemania»⁸¹. Lo habrían hecho mediante el vapor Turquesa, con armador francés y capitán español, Manuel Atejada de treinta y nueve años, natural de Algorta, Getxo. Jeanne

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ «Trafic d'armes...», p. 4. Para la organización, Albert KÉCHICHIAN: *Les croix de feu à l'Âge des fascismes. Travail, famille, patrie*, Seyssel, Champ-Vallon, 2006.

⁸⁰ «Trafic d'armes...», p. 4.

⁸¹ *Ibid.*, p. 7.

Pérolini también habría tomado parte en esta segunda trama, aunque en ambos casos la policía francesa desconocía con qué papel y protagonismo.

Los informes sacan a colación contactos entre Morard y Belarmino Tomás, diputado socialista y uno de los principales líderes de la revolución asturiana. Aparece asimismo el nombre de Manuel Azaña. Se confundía su protagonismo en la trama del vapor Turquesa, al creer que había tenido relación con este episodio, cuando en realidad lo había tenido con anterioridad, cuando el cargamento de armas del vapor iba destinado a Portugal⁸².

Albert Grebler y Fernand Gigon también habrían actuado de intermediarios en esta ocasión. Sin embargo, la información parece tomada, porque así se cita, de las noticias de la prensa francesa aparecidas en los periódicos *Action Française* y *Gringroire*⁸³. Hay poco de concreto y, por otra parte, la historia del vapor Turquesa ha sido estudiada y es conocida. No es objeto del presente artículo entrar en ella, al margen de señalar que la Sûreté sitúa a Morard, Pérolini, Grebler y Gigon en ambas tramas, la catalana y la asturiana.

Pasado 1935 el nombre de Morard desaparece de la prensa suiza. Pérolini se estableció con su marido en París y, mientras él trabajaba de mecánico en un garaje en Boulogne-sur-Seine, ella volvió a dedicarse a trabajos administrativos y dactilográficos para organizaciones políticas de todo tipo⁸⁴. Como es sabido Miquel Badia después de pasar un año y medio huido, regresó a Barcelona y el anarcosindicalismo lo asesinó, junto con su hermano Josep, a finales de abril de 1936. Dencàs, después de huir a Francia, regresó a Barcelona, fundó el partido Estat Català; pero durante la Guerra Civil tuvo que huir al país galo, vía Italia, para escapar de las amenazas anarcosindicalistas⁸⁵. Por su parte, al abogado Josep

⁸² *Ibid.*, p. 1; Ángeles EGIDO: *Manuel Azaña: entre el mito y la leyenda*, León, Junta de Castilla y León, 1998, pp. 315-322; Juan José MENÉNDEZ: *Belarmino Tomás, soberano de Asturias*, Gijón, Silverio Cañada editor, 2000, p. 103; Enrique MORADIELLOS: *Negrín*, Madrid, Ediciones Península, 2015, p. 142, y Ricardo DE LA CIERVA: *La conversión de Indalecio Prieto*, Barcelona, Plaza&Janés, 1988, p. 80.

⁸³ «Le procès des révolutionnaires espagnols», *La Dépêche de Brest*, 30 de abril de 1935, p. 2.

⁸⁴ «Trafic d'armes...», p. 8.

⁸⁵ Fermí RUBIRALTA: *Miquel Badia...*, pp. 161-164, y Frederic J. PORTA: *Josep Dencàs...*, pp. 66-67.

Calveras Pons lo nombraron juez interino de primera instancia durante la contienda⁸⁶.

La documentación de los Archivos Nacionales franceses, por tanto, muestra que Dencàs no mintió cuando, en su volumen sobre la insurrección de octubre de 1934, explicó que llegó a enviar «emisarios a diferentes países de Europa para contratar la compra de armamento»⁸⁷. No era un farol expresado a posteriori para justificarse. Como ha quedado demostrado, este intento de conseguir armas en el extranjero tuvo lugar, un hecho del que hasta ahora tan solo se tenía constancia por su propio testimonio. Al menos existió una trama suiza para conseguirlas.

De acuerdo con la documentación y con el desarrollo de los acontecimientos, la noche del 6 de octubre de 1934 es evidente que el grueso de los fusiles no llegó a Cataluña. Si damos veracidad a las explicaciones de Dencàs —y después de lo descrito, no hay motivos para no hacerlo—, lo que realmente abortó la operación fue la negativa de Companys a ceder fondos para sufragar la compra, puesto que los contactos estaban hechos.

Companys tuvo, pues, un papel relevante a la hora de impedir la llegada de armas a Cataluña, hecho que indica una voluntad de liderar una proclamación más teatral que armada, siguiendo la estela de lo ocurrido —con éxito— el 14 de abril de 1931; y, por tanto, lo desvincula del empeño insurgente del grupo de Dencàs y Badia. Por otra parte, el presidente de la Generalitat permitió que, tras el fracaso de los sucesos de octubre, sus propagandistas de Esquerra o afines cargasen contra Dencàs, presentándolo como un aprendiz de revolucionario que le había engañado haciéndole creer que todo estaba preparado para la insurrección, aun no siendo cierto.

El *companyista* y futuro director del Comisionado de Propaganda de la Generalitat durante la Guerra Civil, Jaume Miravittles, y el periodista próximo a ERC, Pere Foix, tuvieron un papel muy relevante en fijar ese relato de lo acontecido⁸⁸. También contribuyeron a ello el periodista de Esquerra Lluís Aymamí, de modo suave, y, desde la oposición, los periodistas de la Lliga Regionalista, Joan

⁸⁶ «Nomenaments de jutges interins», *La Humanitat*, 21 de enero de 1938, p. 2.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 39-44.

⁸⁸ Jaume MIRAVITLLES: *Crítica...*, y Pere FOIX: *Barcelona, Sis...*

Costa Deu y Modest Sabaté⁸⁹. Tras el alud propagandista Dencàs quedó como un ángel caído, mientras Companys aparecía como un líder torpe pero traicionado. Ahora podemos confirmar que no fue esto lo que ocurrió.

Queda la incógnita de saber si alguna mínima partida de armas llegó a Barcelona, a tenor del gasto injustificado de Dencàs de fondos de la Generalitat que apuntó el Tribunal de Garantías Constitucionales y que también constató la justicia francesa. Para conseguir un conocimiento más nítido de las pretensiones del separatismo catalán es necesario investigar también si, como apuntó Pérolini en su testimonio ante la justicia española, el propio Dencàs se desplazó a Bélgica o hubo algún intento paralelo de adquisición de armas en otros países. De este modo se obtendría una panorámica más completa de hasta qué punto se podría haber armado la insurrección catalana y si ello hubiese posibilitado mantener un enfrentamiento prolongado contra las fuerzas que se mantuvieron leales al gobierno de la República.

⁸⁹ Lluís AYAMAMÍ: *El Sis d'Octubre...*, y Joan COSTA DEU y Modest SABATÉ: *La veritat...*

*La invención del consorte real. La figura de Francisco de Asís de Borbón en el contexto de la Europa liberal**

David San Narciso

Universidad Complutense
de Madrid (UCM)
davsanna@ucm.es

Resumen: La configuración de la monarquía constitucional tuvo lugar en España bajo el reinado de Isabel II. En este contexto, conjugar las variables de poder y de género fue especialmente complejo en una reina soberana. Pero también lo sería en su consorte. Mientras la ideología de la domesticidad se imponía paulatinamente, el liberalismo tuvo que pensar a un hombre emasculado, privado de las cualidades públicas y políticas que atribuía a la masculinidad. Este artículo analiza la figura de Francisco de Asís de Borbón, enmarcándolo en los debates europeos que trataron de buscar un espacio —en la esfera pública y doméstica— para una figura que invertía los roles de género.

Palabras clave: monarquía, liberalismo, masculinidad, género, domesticidad.

Abstract: The configuration of the constitutional monarchy took place in Spain under the reign of Isabel II. In this context, combining the variables of power and gender was particularly intricate in a reigning queen. What is more, it would be equally challenging with respect to the royal consort. At a time that the cult of domesticity was prevailing in gender discourses, liberalism had to conceive of an emasculated man deprived of the public and political qualities assigned to masculinity. This article analyses the figure of Francisco de Asís de Borbón, integrating him

* Este artículo se enmarca en los proyectos de investigación PGC2018-093698-B-I00 y ERC-2017-Advanced Grant-787015. Se inscribe además dentro del programa de personal investigador postdoctoral de la Generalitat Valenciana (APOSTD/2021/328).

into European disputes that sought to find a space — in the public and domestic spheres— for someone who inverted gender roles.

Keywords: monarchy, liberalism, masculinity, gender, domesticity.

El marido de la reina o la inversión del género

La primavera de 1850 se presentó especialmente compleja y polémica para la monarquía británica. Tras más de ocho años al frente del ejército y de los asuntos militares, el anciano duque de Wellington propuso al príncipe Alberto sustituirle como comandante en jefe. Con ello se resolvían dos enmarañadas cuestiones. Por un lado, el consorte de la reina Victoria adquiriría una posición pública mucho más digna de la que entonces ostentaba. Por otro, se complementaría una faceta masculina de la monarquía que ella nunca podría llenar del todo. En su carta de rechazo del cargo, el príncipe consorte reconoció al general que *a priori* «una reina soberana tiene muchas más desventajas que un rey»¹. Sin embargo, «si está casada, y su marido comprende y cumple con su deber», su posición no solo tenía «muchas ventajas compensatorias», sino que, «a la larga, se encontrará incluso más fuerte que la de un soberano».

Sus palabras se inscriben dentro del tortuoso proceso de adecuación de la monarquía al régimen liberal constitucional, donde aquella pasada acción política directa se veía ahora mediada y limitada. Para sobrevivir a los retos del liberalismo, la monarquía debía feminizarse, es decir, debía asociarse políticamente con valores «femeninos». Pero, al mismo tiempo, debía asumir culturalmente los discursos de género de las clases medias, dominados por la respetabilidad y la ideología de la domesticidad². Así, en sus discursos de legitimación, la Corona acabaría apelando a la dimensión doméstica y respetable de la burguesía, donde paradójicamente las mujeres mantenían un activo papel político como madres y guardianas de

¹ Kurt JAGOW (ed.): *Letters of the Prince Consort, 1831-1861*, Londres, John Murray, 1938, pp. 156-158.

² Simon SCHAMA: «The Domestication of Majesty: Royal Family Portraiture, 1500-1850», *Journal of Interdisciplinary History*, 17(1) (1986), pp. 155-183, y Monika WIENFORT: *Monarchie in der bürgerlichen Gesellschaft: Deutschland und England von 1640 bis 1848*, Gotinga, Vandenhoeck-Ruprecht, 1993.

la moralidad³. De esta forma, como dijo David Cannadine, «la monarquía constitucional es en realidad una monarquía emasculada», es decir, «una versión feminizada de una institución esencialmente masculina» donde el monarca fue privado «de aquellas funciones históricas masculinas como divinidad, gobernante y militar»⁴. El resultado configurarían una monarquía neutral —ajena a la lucha partidista, pero nunca apolítica— donde acabaron enfatizándose «las dimensiones familiares, de domesticidad, maternidad y glamour».

El proceso ha sido particularmente estudiado para el caso de las reinas. Durante el siglo XIX, estas mujeres fueron el cuerpo sobre el que el liberalismo proyectó, como conceptualizó Regina Schulte, «una tragedia de clase media» para apropiarse de la institución. Se transformaron, así, en epítome «de la maternidad y la feminidad puras, ideales y sacrificadas»⁵. Si la interiorización de la monarquía por parte del liberalismo se realizó a partir de estas estructuras de género, las reinas debieron asumirlas y/o representarlas públicamente para lograr transitar hacia el nuevo marco simbólico. En el caso de las consortes, servirían como alusión permanente de la dimensión privada de una familia que no podía ser sino pública⁶. Pero la situación fue mucho más compleja cuando una mujer poseía la soberanía monárquica y, por ende, una acción política directa. Conjuguar las variables de poder y género en el momento de triunfo de la ideología de la domesticidad sería una tarea difícil tanto para la reina Victoria⁷, como

³ Clarissa CAMPBELL: «The feminization of the monarchy 1780-1910: royal masculinity and female empowerment», en Andrzej OLECHNOWICZ (ed.): *The Monarchy and the British Nation, 1780 to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 76-107.

⁴ David CANNADINE: «From biography to history: writing the modern British monarchy», *Historical Research*, 77(197) (2004), pp. 289-312, esp. p. 303.

⁵ Regina SCHULTE: «The Queen - A Middle-Class Tragedy: The Writing of History and the Creation of Myths in Nineteenth-Century France and Germany», *Gender & History*, 14(2) (2002), pp. 266-293, esp. p. 284.

⁶ Sobre ellas, véase Jo Burr MARGADANT: «Representing Queen Marie-Amélie in a “Bourgeois” Monarchy», *Historical Reflections*, 32(2) (2006), pp. 1461-1496, y Catherine BRICE: «Queen Margherita (1851-1926). The Only Man in the House of Savoy», en Regina SCHULTE (ed.): *The Body of the Queen. Gender and Ruler in the Courtly World, 1500-2000*, Oxford, Berghahn, 2006, pp. 195-215.

⁷ La bibliografía es extensa, destacando Margaret HOMANS: *Royal Representations. Queen Victoria and British culture, 1837-1876*, Chicago, University of Chicago Press, 1999; Dorothy THOMPSON: *Queen Victoria. Gender and power*, Londres, Vi-

para María II de Portugal⁸. En todo caso, y en ambos contextos, primarían discursiva y simbólicamente sus dimensiones de género dentro del proceso de absorción de un capital simbólico suficiente que les permitiera alejarse de la lucha política y relocalizarse en el sistema.

Esta transformación no fue únicamente vivida por las mujeres de las familias reales. Aunque menos estudiado, príncipes y reyes tuvieron que asumir igualmente los discursos de género dominantes para legitimarse. De tal forma que, si ellas negociaron sus identidades sobre los ideales femeninos del matrimonio, la maternidad y la honradez, sus homólogos masculinos hicieron lo propio con los valores de la «masculinidad hegemónica»⁹. Es decir, estos hombres tuvieron que interiorizar y/o representar públicamente aquellos atributos masculinos suscritos, o menos cuestionados, por el orden social dominante. Como hecho cultural, la masculinidad se encuentra social e históricamente construida por unos agentes que viven, piensan e imaginan en un contexto determinado. Al igual que sucede con la feminidad, la definición del modelo de masculinidad —en su relación con las mujeres y con diferentes categorías de hombre— es una forma de dominación simbólica. De tal forma que la capacidad de definir los patrones de moralidad, los contornos de la normalidad y los límites de la respetabilidad es esencialmente una cuestión de poder. La masculinidad se integra, así, dentro del complejo proceso de búsqueda de legitimidad política basado en la creación de ciertas estructuras de estabilidad y espacios de consenso cuya efectividad, en tanto que representación social, precisan de una continua reinvencción.

El siglo diecinueve fue un punto de inflexión para estas cuestiones. No ya solo por la imposición progresiva de la «masculinidad moderna», entendiendo como tal un estereotipo de belleza cargado

rago, 2001, y Susan Kingsley KENT: *Queen Victoria: Gender and Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

⁸ Véanse Maria de Fátima BONIFÁCIO: *D. Maria II*, Lisboa, Temas e Debates, 2007, y Yvonne M. WARD: «Queen Victoria and Queen Maria II of Portugal: Marriage, Motherhood, and Sovereignty in the Lives of Young Queens Regnant (1828-1853)», *Litib*, 11 (2002), pp. 117-130.

⁹ John TOSH: «Hegemonic masculinity and the history of gender», en Stefan DUDINK, Karen HAGERMANN y John TOSH (eds.): *Masculinities in politics and war*, Manchester, Manchester University Press, 2004, pp. 41-58.

de los atributos y virtudes que los hombres debían normativamente poseer¹⁰. Este siglo vivió intensos combates entre distintos modelos de masculinidad, entre los que despuntó la masculinidad asociada al liberalismo. Asentado firmemente en Europa a partir de 1830, este modelo formularía un nuevo código de honor basado en la respetabilidad, modulándose sobre valores como la virtud pública y privada, la domesticidad, el autocontrol y el mérito¹¹. Así, para mantener su legitimidad, los monarcas tuvieron que adoptar este modelo de masculinidad formado por el *ethos* y *habitus* de la domesticidad y respetabilidad burguesas. La Revolución francesa fue un momento decisivo por cuanto, como sostuvo Lynn Hunt, la pérdida de autoridad del rey estuvo íntimamente vinculada a la emergencia del ideal del buen padre dentro de un nuevo modelo de familia¹². Como mostró Catherine Brice, el liberalismo hizo que la monarquía reprodujese unas metáforas familiares, según las cuales el rey debía actuar «como el padre de sus súbditos, colocando su autoridad política bajo otra moral y pública»¹³. De esta forma, como sucedió con Luis Felipe, el monarca debía interpretarse «no tanto como un hombre de sangre real, sino como un hombre de honor, ejemplo de su sexo como hombre de familia volcado al servicio público»¹⁴. El proceso no fue sencillo, sino que estuvo plagado de contradicciones, no siempre salvables, para conjugar dos dimensiones, la política y la moral, en una familia excepcional dentro de la sociedad postrevolucionaria.

¹⁰ George L. MOSSE: *The image of man. The creation of modern masculinity*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.

¹¹ Robert A. NYE: *Masculinity and male codes of honor in modern France*, Berkeley, University of California Press, 1998; John TOSH: *A man's place. Masculinity and the middle-class home in Victorian England*, New Haven, Yale University Press, 2007; Anne-Marie SOHN: «*Sois un Homme!*». *La construction de la masculinité au XIXe siècle*, París, Seuil, 2009, y Alain CORBIN (dir.): *Histoire de la virilité, 2. La triomphe de la virilité*, París, Seuil, 2011.

¹² Lynn HUNT: *The Family Romance of the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 17-52.

¹³ Catherine BRICE: «*Métaphore familiale et monarchie constitutionnelle. L'incertaine figure du roi "père" (France et Italie au XIXe siècle)*», en Gilles BERTRAND, Catherine BRICE y Gilles MONTÈGRE (dirs.): *Fraternité. Pour une histoire du concept*, Grenoble, CRHIPA, 2012, pp. 157-187, esp. p. 164.

¹⁴ Jo Burr MARGADANT: «*Gender, Vice, and the Political Imaginary in Postrevolutionary France: Reinterpreting the Failure of the July Monarchy, 1830-1848*», *The American Historical Review*, 104(5) (1999), pp. 1461-1496, esp. p. 1467.

Estas cuestiones son particularmente interesantes en el caso de una reina soberana¹⁵. Las relaciones que establecieron con sus consortes adquirieron una enorme complejidad al invertirse los roles de género. Se tuvo, así, que asimilar la figura de un hombre en una posición de inferioridad respecto a su mujer muy alejada de la teorizada por la domesticidad liberal. El caso del príncipe Alberto es el único que ha merecido alguna atención. A su llegada a Inglaterra el modelo de monarquía doméstica estaba bastante asentado. La grave crisis de 1820, cuando Jorge IV trató de divorciarse de la reina Carolina, mostró al rey que su comportamiento privado era esencial en la construcción de su reputación social y su legitimidad política¹⁶. Pero igualmente evidenció el triunfo de un modelo de masculinidad en el que primaban conceptos como el carácter, la respetabilidad o la domesticidad, frente al modelo aristocrático asociado con la apariencia, el lujo y la inmoralidad¹⁷. Alberto y Victoria tendrían muy en cuenta estos precedentes. Desde el comienzo, se vincularía su imagen a los ideales de caballería medieval que el liberalismo había reinterpretado en clave moderna hasta forjar un código de honor, un canon ético y unos valores sociales propios¹⁸. El príncipe personificaría al perfecto caballero victoriano, reproduciendo esta metáfora incluso a nivel iconográfico¹⁹. Pero su ambigua posición le llevaría a hacer, como sucedía a las mujeres consortes, de sus cualidades privadas algo público. Así, y frente a su papel político, Alberto se erigió en arquetipo de la masculinidad doméstica victoriana, condensando las imágenes de esposo y padre virtuoso. De ahí, por ejemplo, las enormes dificultades para conmemorar su figura tras su muerte en 1861²⁰. El espacio público del siglo XIX de-

¹⁵ Solo existe una visión general que simplifica muchas cuestiones, Charles BEEM y Miles TAYLOR (eds.): *The man behind the queen. Male consorts in history*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014.

¹⁶ Anna CLARK: «Queen Caroline and the Sexual Politics of Popular Culture in London», *Representations*, 31 (1990), pp. 47-68.

¹⁷ Louise CARTER: «British Masculinities on Trial in the Queen Caroline Affair of 1820», *Gender & History*, 20(2) (2008), pp. 248-269.

¹⁸ Mark GIROUARD: *The Return to Camelot. Chivalry and the English Gentleman*, New Haven, Yale University Press, 1981.

¹⁹ Debra M. MANCOFF: «“Albert the Good”: Public Image and Private Iconography», *Biography*, 15(2) (1992), pp. 140-164.

²⁰ Monica RICO: «The limits of memory: Private and public in the remembrance of Prince Albert», *Communication Review*, 2(1) (2009), pp. 19-41.

jaba poco lugar —físico y alegórico— a la celebración de una masculinidad definida esencialmente por el hogar y la familia.

Este artículo pretende situar en estas coordenadas teóricas la figura del rey consorte Francisco de Asís de Borbón. Al igual que sus primas Victoria y María, la reina Isabel II tendría que representarse como mujer y reina en un momento clave de redefinición del sistema político y de los discursos de género²¹. Y como en esos casos, su matrimonio en 1846 introduciría en España la problemática del consorte. En primer lugar, en tanto que marido de la reina, hubo que buscarle una posición pública. Pero también tuvieron que replantear su lugar en la esfera privada como un hombre emasculado, privado de las características básicas que la domesticidad liberal adscribía a la masculinidad. Las dinámicas políticas desempeñaron aquí un papel determinante. Moderados y progresistas entendieron desde el principio la figura del consorte como un medio para influir y controlar a Isabel II. El problema fue el grado de independencia que adquirió en España la reina y, en consecuencia, su consorte. Cuando vieron que no podían utilizar a Francisco en su beneficio, y que sus fidelidades políticas eran contrarias al liberalismo, no dudaron en tratar de limitar un poder que ellos habían alentado. La dinámica interna del matrimonio tampoco facilitaría este complejo proceso. Isabel se mostró siempre recelosa hacia un marido al que aborrecía, de quien desconfiaba y al que no cedió un ápice de poder. Por su parte, Francisco no dudó en conspirar abiertamente contra una esposa a la que detestaba buscando réditos personales. Así, los pilares mismos que debían haber legitimado su posición en el mundo postrevolucionario se volvieron en su contra. Este artículo, por ende, estudia cómo el liberalismo español trató de integrar desde esta doble dimensión político-cultural una figura tan polémica y ambigua.

²¹ Para estas cuestiones, véanse Isabel BURDIEL: «Isabel II: Un perfil inacabado», *Ayer*, 29 (1998), pp. 187-216; Mónica BURGUEIRA: «“Al ángel regio”. Respectabilidad femenina y monarquía constitucional en la España posrevolucionaria», en Encarna GARCÍA, Mónica MORENO y Juan I. MARCUELLO (eds.): *Culturas políticas monárquicas en la España liberal*, Valencia, PUV, 2013, pp. 131-150, y Rosana GUTIÉRREZ y Alicia MIRA: «Ser reinas en la España constitucional. Isabel II y María Victoria de Saboya: legitimación y deslegitimación simbólica de la monarquía nacional», *Historia y Política*, 31 (2014), pp. 139-166.

El discreto poder de la influencia y la representación

La articulación del consorte de la reina en la monarquía liberal fue compleja desde el principio. Políticos y teóricos convenían en negarle cualquier papel activo. En algunos países, como Portugal, las constituciones incluyeron un artículo específico al respecto. En otros, como Reino Unido, su acción se vio limitada por la práctica constitucional. Las propias capitulaciones matrimoniales se ocuparon extensamente de su dimensión simbólica y económica, pero guardaban un peligroso silencio sobre su integración en las labores políticas más cotidianas.

La práctica, en cambio, contradujo muy rápidamente estos principios. En Portugal, los príncipes Augusto y Fernando fueron nombrados senadores poco después del matrimonio con María. La polémica surgió con su designación como comandantes en jefe del ejército. Como dijo el progresista Leonel Tavares, se abría entonces una paradoja de difícil solución. Si el cargo «no estaba sujeto a las órdenes del ministerio, se violaba la Constitución»²². Pero si obedecía, se cometía «una inconveniencia perjudicial a la dignidad del trono». El problema era que no podía exigírsele ninguna responsabilidad. La cuestión quedó inconclusa, concediendo o retirando el cargo según el contexto político²³. Más complejo fue el caso de Alberto en Reino Unido. Victoria recibió presiones para introducirle en las dinámicas de gobierno desde su matrimonio. En esta contienda, Alberto solicitó y obtuvo la ayuda del primer ministro para acceder a los papeles ministeriales. Lord Melbourne dijo a Victoria «que no había objeción alguna a que conversara con el príncipe sobre cualquier tema», incluida la política²⁴. Es más, pensaba que «los asuntos entre marido y mujer es mejor discutirlos que evitarlos, aun cuando existan diferencias, pues de lo contrario generará desconfianza» y socavará «la paz doméstica». La reina cedería poder paulatinamente. Durante su puerperio, Alberto presidió las reuniones del

²² *Diário do Governo*, 25 de marzo de 1835.

²³ Maria Antónia LOPES: *D. Fernando II. Um rei avesso à política*, Lisboa, Temas e Debates, 2016, pp. 73-134.

²⁴ Arthur BENSON y Viscount ESHER (eds.): *The Letters of Queen Victoria*, vol. 1, Londres, John Murray, 1908, p. 224.

Consejo Privado, mantuvo su correspondencia y se reunió con los ministros. Lo positivo de la experiencia hizo que le nombrase su secretario particular y le introdujese en el Consejo Privado²⁵.

Más allá de estos nombramientos, políticos de ambos contextos reconocieron como propio e inherente al consorte un papel fundamental. Basándose en argumentos de género, entendieron que el marido tenía sobre la esposa un poder de influencia natural en todas las cuestiones. Como advirtió el duque de Palmela, «escoger a un marido para la reina equivale en realidad a elegir un rey porque [...] ha de influir necesariamente por sus consejos, y por su autoridad marital, sobre el espíritu de su consorte»²⁶. La propia Victoria escribió a María que el ser hombres hacía, «por mil razones», que sus maridos tuvieran «más facilidades que nosotras» para el gobierno²⁷. Por ello, era «*en él solo*, donde nosotras encontramos el verdadero apoyo y el consejo *desinteresado*» para gobernar.

En España estas cuestiones fueron mucho más complejas. En ello influyó la total falta de entendimiento entre Isabel y Francisco, pero también se sumó la concepción partidista que tuvieron los políticos de la monarquía. Al igual que en Portugal, todas las constituciones afirmaban que el marido de la reina «no tendrá parte ninguna en el gobierno del reino». Se negaba así cualquier papel político, pero no se ofrecía ninguna disposición para encajar su figura. El mismo día del matrimonio, la reina otorgó a Francisco el título honorífico de rey y le nombró Capitán General del ejército²⁸. La medida se hizo a instancias del gobierno, justificándose en el precedente histórico de Juana I y Felipe el Hermoso; pero no estuvo exenta de polémica. Por un lado, se entendió que debía haber sido concedida por las Cortes, elevándose así «a la categoría permanente de ley un precedente que hoy no es más que decreto» y adquiriendo «el carácter de concesión o gracia nacional»²⁹. Por otro, se criticó también que el gobierno no dejase a Francisco «ejercer in-

²⁵ Royal Archives (RA), VIC/MAIN/Z/487/4.

²⁶ *Diário do Governo*, 17 de septiembre de 1834.

²⁷ Ruben ANDRESEN LEITÃO (ed.): *Documentos dos Arquivos de Windsor*, Coímbra, Coímbra Editora, 1955, p. 98. Para este y el resto de casos, las cursivas aparecen en el original.

²⁸ *Gaceta de Madrid*, 11-12 de octubre de 1846.

²⁹ *El Tiempo*, 14 de octubre de 1846.

fluencia alguna en el gobierno del reino». A la postre, dirían, debía ser «su consejero natural y ejercería una influencia legítima en su real ánimo, e indirectamente en los negocios del Estado»³⁰.

La polémica sobre la posición del consorte y su poder de influencia estallaría apenas un mes después. El gobierno de Francisco Ísturiz hizo que Joaquín Pacheco presentara su dimisión como juez, pero Isabel se negó a firmar el decreto. Los rumores de crisis ministerial y las consultas para sondear la opinión política comenzaron produciéndose varias reuniones entre la reina y el marqués de Viluma a instancias del rey consorte³¹. La intervención de María Cristina salvó al gobierno, pero no evitó que comenzara a hablarse de la influencia que Francisco estaba ejerciendo sobre su esposa y sus peligros. Invirtiendo los términos del debate de octubre, los partidarios del gobierno reconocieron entonces que, «según la naturaleza y la razón lo exigen», el esposo «tiene influencia en el ánimo de su esposa»³². Sin embargo, aunque concedían «la influencia de hecho», negaban categóricamente «la de derecho».

Por su parte, tanto la oposición conservadora-puritana como la progresista reclamaron un papel más activo del consorte frente al «muy triste, muy subalterno» lugar que le reservaba el gobierno³³. Francisco debía ser para Isabel «su consejero natural, su apoyo, su guía», y esta debía buscar en él «el auxilio, el consejo y la fuerza que necesite». Esta relación se basaba en la confianza que proporcionaba «la intimidad del trato, los vínculos del matrimonio y la identidad de intereses» haciendo así que fuera «un contrasentido imperdonable que el esposo de Isabel II mirase con indiferencia la suerte de la monarquía»³⁴. Por todo ello, no solo era derecho del esposo, sino su principal obligación «impedir que el Parlamento, la imprenta y la opinión se falseen con objeto de perpetuar[se] en el mando» los políticos. Francisco debía usar «el medio indirecto que le da su posición» para erigirse en intermediario entre la opinión pública y la reina. Fuera de hecho o por derecho, Francisco tenía un poder legítimo para intervenir en cuestiones políticas. La actua-

³⁰ *El Español*, 13 de octubre de 1846.

³¹ National Archives, Foreign Office (NA-FO), 72/701, 5 de diciembre de 1846.

³² *El Popular*, 11 de diciembre de 1846.

³³ *El Clamor Público*, 11 de diciembre de 1846.

³⁴ *El Clamor Público*, 13 de diciembre de 1846.

ción de la reina y la influencia del consorte eran necesarias para el funcionamiento mismo del sistema; pero ambas debían «obrar dentro de ciertos límites, y ejercerse siempre por medios conformes a los principios constitucionales»³⁵. El problema fue que el asunto no se trató como «una cuestión teórica ni de doctrina», sino por «un interés inmediatamente práctico, tratándose de convertir su influjo en medio de resolver la cuestión» política.

Estos avisos sirvieron de poco. En 1849 la cuestión volvió a resurgir con una peligrosa deriva para la monarquía. El 18 de octubre la reina cesó al gobierno de Ramón María Narváez, nombrando otro sin apoyo parlamentario y formado por los sectores más reaccionarios. Las fuentes señalan que la medida fue impulsada y auspiciada por Francisco³⁶. El problema, como Fernando Muñoz reprochó a los reyes, no estaba solo en la conveniencia o no de cambiar al gobierno, sino en la «manera inconstitucional, antiparlamentaria y poco decorosa» en que se hizo³⁷. El rey escribió una carta a su esposa pidiendo la dimisión del gobierno, y esta se la envió a los ministros diciendo que quería complacer a su esposo. Isabel descargó sobre Francisco toda la responsabilidad del acto, apelando para ello a los consejos de «que esté bien con él» que le habían dado tras la grave crisis matrimonial de 1847, que luego analizaré. Sin embargo, al final ella era la única responsable. Como dijo el embajador francés, esta crisis no era «un accidente, sino un comienzo»: «las inconsecuencias de la reina» salían ya «de los límites de la vida privada» para tocar los fundamentos del sistema³⁸. El liberalismo en conjunto reaccionó contra la deriva despótica de la monarquía y la peligrosa influencia del consorte.

La reina madre y el duque de Riansares recriminaron duramente a Francisco que siempre había «hecho gala de no meterse en la política, y todos hemos tenido buen cuidado en decirlo así». La realidad, como veremos, les contradecía. La respuesta que dio el rey

³⁵ *El Español*, 12 de diciembre de 1846.

³⁶ Sobre la crisis véase Isabel BURDIEL: *Isabel II. Una biografía (1830-1904)*, Madrid, Taurus, 2010, pp. 227-229, y Carmen LLORCA: *Isabel II y su tiempo*, Madrid, Istmo, 1984, pp. 116-120.

³⁷ Archivo Histórico Nacional, Diversos, Títulos y Familias (ANH-DTF), 3415/152, doc. 35.

³⁸ Archive du Ministère des Affaires Étrangères, Correspondance Politique de l'Espagne (AMAE-CPE), 835, 30 de octubre de 1849.

fue muy elocuente. Tras afirmar que podía «escribir a mi esposa lo que quiera y me dé gana», aseguró no meterse en política. Lo único que había hecho era dar «consejos en particular, y para ello tengo derechos suficientes». En realidad, Francisco no actuaba de forma diferente a sus primos europeos. Usando las grietas que la intersección del liberalismo y la domesticidad generaban, los consortes/esposos influían indirectamente en política valiéndose de su posición privada. Pese a considerarse legítima y natural, esta capacidad de intervenir en la marcha política no estuvo exenta de polémica. El príncipe Alberto, incluso, fue reprobado en el parlamento por inmiscuirse en asuntos militares y de política internacional³⁹. Amargamente, se quejó entonces del cambio de actitud de los políticos. Al principio, «como estuve callado y no causé escándalos, nadie se preocupó por mí y mis actos». En cambio, cuando al saberse «que, durante años, he tenido un interés activo en todos los asuntos políticos, en lugar de sentir sorpresa por mi modestia y mi tacto», se sentían traicionados⁴⁰. Lo que cambiaba, por ende, no era el papel del consorte, sino sus usos políticos.

Lejos de agotarse en 1849, la polémica del poder de influencia de Francisco continuaría palpitante. A la postre, como figura perenne en la Corte, configuró uno de los grupos de presión que rodearon a la reina. Su importancia varió en función de las circunstancias, obteniendo sus mayores cotas de poder durante los embarazos de Isabel. Francisco adquiriría entonces una posición esencial por el reconocimiento público que, a nivel simbólico-ceremonial, debía hacer de la paternidad⁴¹. En consecuencia, no dudará en utilizar una cuestión privada para negociar su posición, sacando réditos políticos y económicos. Así sucedió, por ejemplo, en 1854 cuando chantajeó a Isabel con varias cartas privadas con sus amantes, obteniendo «grandes sumas de dinero» y «muchas gracias para sus amigos bajo la amenaza de ausentarse» de las ceremonias⁴².

³⁹ Frank EYCK: *The Prince Consort. A political biography*, Bath, Cedric Chivers, 1975, pp. 210-237.

⁴⁰ Kurt JAGOW (ed.): *Letters of...*, p. 206.

⁴¹ David SAN NARCISO: «¿Una familia real en el trono de España? Ritualidad política y ceremonias dinásticas en la construcción del Estado Liberal (1833-1868)», *Hispania*, 79(262) (2019), pp. 359-387.

⁴² NA-FO, 72/842, 1 de enero de 1854.

Tres años después se repetiría la situación. Con «la amenaza de las revelaciones más escandalosas», Francisco consiguió «una especie de abdicación moral» de Isabel, logrando que el gobierno presentara una reforma del Senado y una ley de imprenta, ambas en sentido reaccionario⁴³.

Dos cuestiones centraron el debate y los objetivos políticos de Francisco, imponiéndose en ambas la reina y el gobierno. La primera fue el derecho a firmar documentos oficiales, sustituyendo a la reina en sus funciones ejecutivas durante sus embarazos y puerperios. Los textos constitucionales contemplaban la posibilidad de nombrar una regencia cuando esta «se imposibilitare para ejercer su autoridad». El debate estuvo en dilucidar si estas situaciones entraban dentro de la casuística constitucional. El gobierno de Narváez se mostró inflexible: la Constitución aludía a «una enfermedad grave» y «una enajenación mental», pero nunca a «una dolencia pasajera»⁴⁴. A ello añadieron los ejemplos de Portugal y, particularmente, Inglaterra «donde la reina Victoria, que tan fecunda ha sido como madre, no ha interrumpido por un instante siquiera el ejercicio de su autoridad»⁴⁵. Pero estas referencias eran falsas. Fernando había obtenido un mes antes del nacimiento de su primer hijo la autorización de María para firmar, con refrendo ministerial, todos los documentos hasta su restablecimiento⁴⁶. Por su parte, Alberto no necesitaba decreto alguno habilitándole a acceder a la firma de Victoria. Su cargo de secretario particular le hacía guardar y controlar de facto el sello real; pero a ello se sumaba el elevado grado de autoridad que adquirió en las labores de gobierno, teniendo incluso llave propia de las cajas ministeriales⁴⁷.

Francisco no veía impasible cómo le negaban este derecho. El embajador francés reportó en 1850 una fortísima discusión sobre el asunto entre la reina, el consorte y el gobierno. «Alentado por algunos ambiciosos de su entorno», Francisco «solicitó tener derecho a firmar durante el embarazo» e Isabel se mostró «dispuesta a satis-

⁴³ AMAE-CPE, 850, 25 de julio de 1857.

⁴⁴ *La España*, 10 de febrero de 1850.

⁴⁵ *El Heraldo*, 9 de febrero de 1850.

⁴⁶ *Diário do Governo*, 19 de agosto de 1837.

⁴⁷ Susan Kingsley KENT: *Queen Victoria...*, pp. 56-62.

facier los deseos de su esposo»⁴⁸. Los fantasmas del 49 resurgieron cuando comenzaron las consultas a los ministros. A estas le siguió la publicación de varios pasquines anónimos atacando particularmente a Francisco con «hechos y calificaciones altamente ofensivas»⁴⁹. El gobierno y María Cristina hicieron causa común y se opusieron a ceder este poder al rey. Sacrificando y contradiciendo sus anteriores argumentos en pro de sus intereses, justificaron que la reina era la única habilitada para gobernar. La polémica estuvo lejos de terminarse entonces. Resurgiría en varios embarazos, aunque cada vez con menor fuerza, pues nadie ignoraba el «peligro indiscutible de colocar un poder tan vasto en semejantes manos»⁵⁰.

Íntimamente conectada con esta cuestión emergió el problema de la regencia. Era innegable que, de fallecer Isabel con descendencia o abdicar en ella, su consorte obtendría un poder efectivo muy importante. Que Francisco ambicionaba que lo nombrasen regente era evidente para todos. El deseo, además, fue inversamente proporcional a su aspiración a conseguir el derecho de firma. A la altura de 1857 todos sabían «que las opiniones y deseos del rey están orientadas hacia la regencia»⁵¹. Los medios para lograrlo adquirieron siempre tintes deplorables, con extorsiones y coacciones a la reina sobre su vida privada. La opinión pública, incluso, llegó a atribuirle visos luctuosos. En 1852 circularon rumores sobre su implicación en el intento de regicidio del cura Merino, afirmando «muchas gente, y no solo del pueblo, sino de sociedad, [...] que ha sido el rey quien ha mandado matar a la reina»⁵². «Las proclamas declarando al rey soberano, [que] aparecieron en muchas provincias el mismo día del atentado», alentaron estas sospechas⁵³. Pero si sus intenciones eran manifiestas, tanto o más lo era el desagrado general que causaba. El propio Napoleón III, valorando la posibilidad de que Isabel abdicara, reconoció que Francisco «nunca sería aceptado para ello por ningún partido»⁵⁴.

⁴⁸ AMAE-CPE, 836, 10 de febrero de 1850.

⁴⁹ *El Clamor Público*, 9 de febrero de 1850.

⁵⁰ AMAE-CPE, 850, 10 de noviembre de 1857.

⁵¹ AMAE-CPE, 850, 25 de abril de 1857.

⁵² AMAE-CPE, 839, 5 de febrero de 1852.

⁵³ NA-FO, 72/803, 13 de febrero de 1852.

⁵⁴ NA-FO, 72/920, 13 de octubre de 1857.

Todas estas luchas de poder ralentizaron en España la implementación de una labor esencial del consorte: la representación pública de la reina. El paradigma lo marcó nuevamente Inglaterra. Como *alter ego* de Victoria, Alberto asumiría rápidamente estas funciones inaugurando ferrocarriles, visitando fábricas y barrios populares, presidiendo sociedades e impulsando la Exposición Universal de 1851⁵⁵. En España, hubo que esperar hasta el gobierno de Leopoldo O'Donnell para que se viviera algo similar. En ello fue esencial el cambio de actitud del nuevo presidente hacia los reyes. Además de dejar a Isabel «completamente libre para actuar», O'Donnell se ganó la confianza del rey, obteniendo así su «completa abstención en asuntos internos y exteriores del país»⁵⁶. Solo en este contexto de mayor confianza entre las tres figuras pudo Francisco asumir una mayor presencia pública.

Tres actos ilustran esta dinámica y su total sintonía con el ejemplo británico. En 1859 el gobierno propuso a la reina convocar la primera Exposición Hispano-Americana, nombrando al rey presidente de la junta directiva. En su primer discurso, Francisco asumió su papel representativo como la «prenda inequívoca de la maternal solicitud de la reina» para «probar al mundo que España es digna [...] de ocupar un puesto de primer orden entre los demás pueblos de Europa»⁵⁷. Dos años después, el rey acudió solo a inaugurar las líneas ferroviarias que unían Martorell con Tarragona, Barcelona con Zaragoza y esta con Pamplona. Durante ocho días, y acompañado del ministro de Fomento, Francisco habló y actuó como *alter ego* de Isabel II visitando poblaciones, inaugurando vías férreas, recibiendo comisiones y presidiendo actos. Esta vinculación con el ferrocarril se repetiría en 1864, en esta ocasión con la inauguración de la línea entre Madrid y San Sebastián. Este viaje fue especialmente relevante, además, porque se integró dentro de la primera visita oficial de un soberano español al extranjero. Francisco acudía a París para devolver el viaje que hizo en 1863 la emperatriz Eugenia a Madrid. Su importancia en este tipo de eventos se evidenció en las visitas de monarcas

⁵⁵ Hermione HOBHOUSE: *Prince Albert. His life and work*, Londres, Hamish Hamilton, 1983.

⁵⁶ AMAE-CPE, 857, 20 de agosto de 1860.

⁵⁷ *La España*, 10 de marzo de 1859.

extranjeros. En el viaje de Eugenia, y en los sucesivos de Luis de Portugal con su esposa, Francisco tuvo un papel esencial de representación de la reina, recibiendo y guiando durante su estancia. Aunque tarde, Francisco parecía asumir por fin un lugar público respetable.

Las paradojas de la domesticidad

La compleja adecuación de la dimensión política del consorte fue también vivida en su plano privado. Máxime si era precisamente aquí donde adquiriría una completa entidad, legitimando su acción política. Aunque apócrifa, existe para el caso británico una historia que condensa esta tensión. En una de sus primeras discusiones, Alberto se encerró airado en su habitación. Presurosa, Victoria le siguió, llamando insistentemente a su puerta. El príncipe preguntó entonces quién tocaba, a lo que respondió: «la reina de Inglaterra». Los golpes siguieron, pero la puerta permaneció cerrada hasta que contestó «tu esposa, Alberto»⁵⁸. Las fuentes restan poesía al conflicto, pero localizan la problemática del consorte en esta disyuntiva. Apenas tres meses después de casarse, el príncipe comentó la «dificultad de encontrar dignamente mi lugar» debido a que era «solo el marido, y no el jefe de la casa»⁵⁹.

Alberto tuvo que esperar algún tiempo para resolver su situación. La oportunidad vino en 1841, de la mano de la primera alternancia de gobierno. El desastroso ejemplo de 1839, cuando Victoria rechazó modificar su servidumbre y causó la dimisión del primer ministro entrante, pesó mucho en su actuación. Alberto medió entonces entre ellos, ganándose así el control de la Casa Real. Desde su nueva posición, el príncipe se dedicó a rehabilitar palacios y modernizar la explotación económica de los Reales Sitios. Pero su gran obsesión fue la moralización de la Corte. El objetivo que perseguía era ante todo político. Salvaguardar «la *dignidad moral* de la Corte» era el mejor medio para ganar legitimidad y, por ende, poder, pues «cuando alguien

⁵⁸ Relato extraído de Clare JERROLD: *The married life of Queen Victoria*, Londres, Eveleigh Nash, 1913, p. 56.

⁵⁹ Kurt JAGOW (ed.): *Letters of...*, p. 69.

goza de total confianza, deseamos para ella más poder e influencia»⁶⁰. No cabe olvidar, como dijo David Cannadine, que «su intención no fue nunca disminuir el poder de la Corona, sino aumentarlo» colocándola, para ello, por encima de la política⁶¹.

Para moralizar la Corte, Alberto debía expulsar de ella toda lucha partidista. Ya antes de casarse aseguró seleccionar para su servicio «una mezcla de hombres conservadores y progresistas» que probaran «a la nación que *no pertenezco a ningún partido*»⁶². La crisis de 1841 abrió nuevas oportunidades. Para evitar sospechas de interferencias en el ejecutivo, los jefes de la Casa debían «cambiar con cada gobierno» y «todos los miembros del parlamento presentes serán obligados a renunciar a sus escaños o a sus cargos»⁶³. A esta circunstancia política se sumaban otras condiciones morales. Los hombres llamados a su lado debían ser «de muy alto rango, o muy ricos, o muy inteligentes, o personas que hayan prestado importantes servicios a Inglaterra»⁶⁴. Pero, ante todo, debían ser «educados y de gran carácter», «distinguidos en sus muchas posiciones» y salidos «del ejército, la armada o el mundo científico». Unas condiciones coincidentes con los atributos que la moralidad burguesa atribuía a la masculinidad. Sobre estos principios emprendió una reforma integral de la Casa Real, aplicando las correspondientes dimensiones de género a las mujeres de Victoria⁶⁵. El objetivo era configurar un espacio referencial de moralidad, distinción social y mérito que aumentara la dignidad de la monarquía. Pero esta labor sería también determinante para integrar su figura dentro del liberalismo: Alberto asumía así el control que le correspondía como hombre y esposo. En tanto que consorte *apolítico*, el es-

⁶⁰ *Ibid.*, p. 99.

⁶¹ David CANNADINE: «The last Hanoverian sovereign? The Victorian monarchy in historical perspective, 1688-1988», en Augustus BEIER, David CANNADINE y James ROSENHEIM (eds.): *The First Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 127-166, esp. pp. 142-143.

⁶² RA, Z/273/12.

⁶³ RA, Y/54/25.

⁶⁴ Charles GREY: *The Early Years of His Royal Highness the Prince Consort*, Londres, Smith, Elder and Co, 1867, pp. 266-267.

⁶⁵ K. D. REYNOLDS: *Aristocratic Women and Political Society in Victorian Britain*, Oxford, Clarendon, 1998, pp. 188-219.

pacio privado era su ámbito natural de actuación haciendo de todo ello, paradójicamente, algo público y político.

La diferencia con el caso español es más que remarcable: primero, porque la Corte fue durante el reinado de Isabel II un espacio informal de poder que reprodujo las intensas luchas políticas⁶⁶; y segundo, porque Francisco estuvo aquí totalmente limitado. Ni la reina ni los gobiernos cedieron un ápice del poder que, como hombre y esposo, correspondería al consorte, contradiciendo sus discursos políticos y de género. Las propias capitulaciones matrimoniales asignaban a ella «tanto la administración y dirección de su Real Casa y Patrimonio, como el gobierno del Reino»⁶⁷. En contrapartida, Isabel mantuvo para Francisco un cuarto y una caballeriza propias y le pagaba una pensión anual de treinta mil pesos fuertes, ligeramente superior a la que recibía Luisa Fernanda por su condición de infanta.

Sobre estas bases, la paz doméstica en el Palacio Real duró apenas seis meses. En marzo de 1847 la reina rompió con los moderados doctrinarios que habían gobernado hasta entonces, nombrando un ejecutivo puritano, proclive al entendimiento con el progresismo. Un agente político de la reina madre, Juan Donoso Cortés, refirió los intentos para impedir dicho cambio y evitar que se incluyera al general Serrano, favorito de la reina. El gobierno trató insatisfactoriamente de alejar a este de Madrid nombrándole Capitán General de Navarra y ordenándole su traslado. Fracasados estos movimientos, las redes moderadas no dudaron en utilizar al consorte para sus intereses. Donoso recomendó a Francisco que hablase a Isabel «seriamente de las voces que corren» y «de la necesidad de adoptar una medida» contra Serrano⁶⁸, instándole particularmente a cortar sus canales de comunicación. Para ello debía imponer su autoridad «como marido y dueño de su casa», prohibiendo «poner los pies en Palacio» a las personas sospechosas que él mismo le decía. Donoso llegó, incluso, a detallarle el modo de proceder: el rey debía llamar «a los culpables delante de los Jefes de Palacio, y despedirlos», amenazándoles con que «si se insolent-

⁶⁶ Raquel SÁNCHEZ y David SAN NARCISO (coords.): *La cuestión de Palacio. Corte y cortesanos en la España contemporánea*, Granada, Comares, 2018.

⁶⁷ Archivo General de Palacio, Histórica (AGP-HIS), 24/2.

⁶⁸ AHN-DTF, 3589/3, docs. 1-3.

tasen en lo más mínimo o desconociesen su autoridad, con sólo un oficio de un Jefe de Palacio al Ministerio éste [...] los formaría causa y los metería en la cárcel». Sin embargo, Francisco utilizó «la falta de pruebas positivas» como «pretexto para no hacer nada», con un claro resultado para Donoso: «el rey con su debilidad me ha fallado». La desesperación ante una reina que se escapaba a su control llevó a formular soluciones gruesas para un problema de contornos finos. Quienes habían modificado la Constitución en 1845 y firmado las capitulaciones matrimoniales apenas seis meses antes pedían, ahora, su incumplimiento en beneficio de intereses partidistas.

La realidad fue algo más compleja de lo que un exasperado Donoso quería hacer ver. El cambio de gobierno trajo modificaciones en la Casa Real, nombrando personas cercanas a él. Al cese de los principales cargos, le acompañó el de las personas que rodeaban a Francisco sin consultarle. Se produjo, entonces, «una escena violenta» entre marido y mujer que terminó con el rey «retirándose a sus apartamentos siendo presa de un violento enfado»⁶⁹. Este dispuso a los cesantes que devolvieran las órdenes a la reina, diciéndole «que él mandaba en el Palacio, y que las personas que ella había resuelto deshacerse merecían toda su confianza»⁷⁰. La tensión fue entonces máxima. El conde de Cumbres Altas se negó a dimitir y se refugió en las habitaciones del rey, de donde lo sacó violentamente el ministro de Guerra. Francisco pidió entonces «que se convocase un Consejo de Ministros en el que quería presentarse y pedir que se fijasen los derechos que tiene en Palacio y su inserción en el régimen doméstico»⁷¹. Pero la reina consiguió imponer su autoridad con la intervención de los ministros.

A partir de ese momento, el rey se «encerró en una resistencia pasiva, pero inquebrantable», negándose «a mostrarse con la reina en los paseos públicos y teatros»⁷². La separación física se produciría en primavera, cuando Francisco se refugió en el Palacio del Pardo. Se ha interpretado esta crisis desde el punto de vista moral, enfatizando las consecuencias que tuvo para la deslegitimación

⁶⁹ AMAE-CPE, 830, 4 de abril de 1847.

⁷⁰ NA-FO, 72/721, 8 de abril de 1847.

⁷¹ AHN-DTF, 3406/331, doc. 3.

⁷² AMAE-CPE, 830, 6 de abril de 1847.

del matrimonio y, por ende, de la monarquía⁷³. Sin negar esta problemática, con una importante repercusión pública, esta crisis ocultaba también el difícil encaje del consorte dentro del sistema. Efectivamente, entre las condiciones que Francisco puso para volver con Isabel estuvo la salida de Serrano. Pero ni fue la primera, ni fue la que defendió más vehementemente. Pese a la narración que ofrecen algunos autores⁷⁴, el rey apenas insistió en la salida de Serrano y centró sus demandas en cuestiones de poder. El propio Donoso afirmó indignado que «el rey nada ha[bía] dicho del general Serrano», sino que justificaba su separación en que «no se le daba como era debido el gobierno del patrimonio», en vez de hacerlo —según creía él que era una mejor estrategia— señalando la búsqueda «por un marido celoso de la honra de su mujer, que es la suya propia»⁷⁵. Durante su primera conferencia con los ministros, Francisco pidió «tener cuarto aparte e independiente y servidumbre de su gasto», además de «disfrutar cuatro millones de asignación» y «que se le dej[ara] solo para su recurso el Sitio del Pardo». Isabel se mostró muy contrariada. «El papel fue quemado a una vela por la reina» y la defensa de la propuesta le «valió terribles iras a Serrano». En la siguiente reunión Francisco aumentó sus exigencias, pidiendo «tener el mando de la Casa»⁷⁶. El problema de fondo era «el deseo de la potestad doméstica y patrimonial» que enfrentó al marido con la reina⁷⁷. Reclamando «la autoridad [que] pertenece al hombre», «el marido quiso ser el jefe de la familia». Por su parte, la reina apeló a «la autoridad [que] pertenece al soberano», afirmando que quien «es súbdito en su casa, no puede ser jefe en el Estado».

Si la crisis presentó esta doble dimensión, la solución tuvo consecuencias en ambas esferas. Por una parte, Serrano fue expulsado de Madrid y Narváez lo colocó en la Capitanía General de Granada; por otra, se revisaron las capitulaciones matrimoniales.

⁷³ Isabel BURDIEL: «La revolución del pudor: escándalos, género y política en la crisis de la monarquía liberal en España», *Historia y Política*, 38 (2018), pp. 23-51.

⁷⁴ Particularmente Ildelfonso BERMEJO: *La estafeta de Palacio*, vol. 2, Madrid, Labajos, 1871, pp. 804-805.

⁷⁵ AHN-DTF, 3406/331, doc. 24.

⁷⁶ AHN-DTF, 3406/331, doc. 44.

⁷⁷ *El Eco del Comercio*, 7 de julio de 1847.

De esta forma, se incrementó la asignación de Francisco hasta los dos millones cuatrocientos mil reales, ligeramente por debajo de los que recibía Luisa Fernanda por su condición de heredera⁷⁸. Con relación al gobierno de la Casa Real, se optó por una solución salomónica. Se decidió centralizar toda la gestión económico-administrativa en una figura creada *ad hoc*, el Gobernador de Palacio, nombrando para ello al marqués de Miraflores⁷⁹. La medida podía argumentarse por razones económicas, pero respondió fundamentalmente a motivos políticos. Narváez podía así controlar discretamente el entorno de los reyes y sus relaciones sin inmiscuir al gobierno. Apenas un año después Miraflores dimitía envuelto en polémica. Al mal estado económico de la Casa Real y la crispación que produjo la reducción de personal⁸⁰, se sumó una intriga política cuando trató de colocar al marqués de Bedmar como favorito de la reina⁸¹.

El enfado de Narváez por haberse reavivado una cuestión que creía cerrada fue mayúsculo. Dos días después se encargaba a Francisco «del gobierno y dirección de la Real Casa y Patrimonio, a cuyo fin [la reina] le dirigió una carta autógrafa» como prueba de su confianza⁸². Con todo, llegar a esta solución fue muy complicado. Tras haberse ofrecido a escribir aquella «carta autógrafa», la reina temía las consecuencias de dotar de autoridad a su marido. Por ello se negó a firmar hasta que le dijera «Narváez que no hará nada Paquito sin mi aprobación», afirmando que su voluntad era que hubiera «un Intendente y que despachemos» con él⁸³. Se le ofrecieron, entonces, seguridades de que no estaba dando autoridad al rey, pues no podía «hacer nada sino como delegado de V.M. y puede quitarlo el día que quiera». La labor de Francisco duraría apenas un año y estaría muy lejos de los principios de neutralidad política y de moralidad que dirigieron a su primo Alberto en Inglaterra. Sus primeros pasos se encaminaron

⁷⁸ *El Clamor Público*, 29 de diciembre de 1847.

⁷⁹ *Gaceta de Madrid*, 29 de octubre de 1847.

⁸⁰ Carmina LÓPEZ: *La mano del rey. El mayordomo mayor en la Casa Real del siglo XIX*, Madrid, UAH, 2018, pp. 147-154.

⁸¹ AMAE-CPE, 834, 18 de octubre de 1848.

⁸² *Gaceta de Madrid*, 20 de octubre de 1848.

⁸³ AHN-DTF, 3415/152, doc. 36.

a controlar el acceso social de su esposa. Así, por ejemplo, prohibió la entrada a una serie de hombres, entre los que se encontraba Bedmar⁸⁴. A ello le siguió la toma completa de la institución, colocando a sus redes de poder en los cargos de Palacio⁸⁵. Este hecho le valdría una intensa discusión con Narváez⁸⁶. Frente a lo que sucedía en Inglaterra, el presidente español no estaba dispuesto a tolerar que el rey/esposo tomara la Casa Real como un entorno privado, pues sus decisiones tenían consecuencias políticas. Para librarse de su tutela, el rey consiguió eliminar la Intendencia y crear una secretaría específica, que recayó en Martín Rodón⁸⁷. Este hombre, junto con otros de su entorno que adquirieron importancia entonces, estarían en el centro de la crisis ministerial de 1849. Unos sucesos que mostraron los peligros de dar al consorte el control de la Corte y dinamitaron cualquier posibilidad de una solución a la inglesa.

Todo ello no haría que Francisco cejara en su intención de obtener el control del Palacio. Al igual que en su dimensión política y económica, el momento más propicio fue el embarazo de la reina. Cuando más cerca estuvo de lograrlo fue en 1850, empleando las estrategias ensayadas. En pleno consejo de ministros Narváez afirmó que, si Francisco se negaba a asumir su papel simbólico-ritual en el nacimiento, tendrían que «recordarle que hay un castillo en Segovia donde personas más temibles han quedado anuladas»⁸⁸. El rey conoció el comentario y dio «las órdenes oportunas para trasladarse a Aranjuez»⁸⁹. Para evitar un nuevo 1847, Narváez se mostró contundente: ordenó colocar alabarderos para cerrar todas las puertas del palacio. En las negociaciones entre Francisco, Isabel y el gobierno se volvió a sopesar seriamente la posibilidad de que asumiera el control de la Casa Real «como garantía de reconciliación»⁹⁰. Sin embargo, las temibles consecuencias llevaron a optar por retomar la figura mediadora del Intendente.

⁸⁴ AGP, Personal, 16601/12.

⁸⁵ AGP, Administración General (AG), 8653/108.

⁸⁶ AMAE-CPE, 834, 23 de enero de 1849.

⁸⁷ AGP-AG, 8653/100.

⁸⁸ AMAE-CPE, 836, 22 de abril de 1850.

⁸⁹ *La España*, 21 de abril de 1850.

⁹⁰ AMAE-CPE, 836, 30 de abril de 1850.

A partir de entonces las luchas se desplazaron de los intentos de Francisco por controlar la Casa Real —siempre presentes, aunque cada vez con menos visos de hacerse realidad— hacia su resistencia a los envites que, desde los gobiernos, le asestaban para controlar su entorno. No sin motivos, los ejecutivos entendieron que el cuarto del consorte era un espacio desestabilizador para su supervivencia y peligroso para el liberalismo. Además, debía adaptarse a las nuevas exigencias de respetabilidad. El cambio vino con la revolución de 1854, eliminando su carácter civil para configurar un reducido entorno militar. A la postre, dijo el gobierno, «su edad, el distintivo de Capitán General [...], la costumbre de otros países y la mayor dignidad que debe rodear[le]» estaban «más en armonía representadas por jefes militares que por servidores civiles»⁹¹. Las diferencias con el caso británico tanto en el modelo de masculinidad como en las formas de moralizar el círculo del consorte resultan evidentes por la preeminencia de los valores militares. Pero la medida iba igualmente dirigida a que «no estuviera más tiempo rodeado de un entorno que, aunque compuesto por personas distinguidas, políticamente no representaba nada»⁹². Los agraciados entonces fueron militares, de firmes principios liberales, que combatieron el carlismo y apoyaron el levantamiento en 1854⁹³.

Al igual que en el resto de la Casa Real, los conflictos no terminaron con esta modificación. El cuarto militar del rey experimentarían las mismas luchas políticas entre un gobierno que intentaba controlar y dotar de respetabilidad a la Corte, y unos reyes que pugnaban por mantener su poder e independencia. El fin del Bienio Progresista trajo un cambio completo en la organización y el personal del cuarto, nombrándose a personas más próximas a Francisco⁹⁴. Los fantasmas reaccionarios y la inestabilidad gubernativa volvían a reaparecer en 1856. No es extraño, pues, que al llegar O'Donnell al gobierno dos años después depurara este entorno. El jefe y dos de los ayudas de campo, «conocidos por sus opiniones reaccionarias», fueron reemplazados⁹⁵. Algunos diarios afirma-

⁹¹ *Gaceta de Madrid*, 16 de septiembre de 1855.

⁹² NA-FO, 72/870, 1 de octubre de 1855.

⁹³ *Gaceta de Madrid*, 20 de septiembre de 1855.

⁹⁴ *Gaceta de Madrid*, 17 de diciembre de 1856.

⁹⁵ AMAE-CPE, 851, 14 de julio de 1858.

ron que los cambios se habían realizado «por la sola y exclusiva voluntad de la reina», permaneciendo el gobierno «completamente extraño»⁹⁶. La realidad distó mucho de ello. Al anunciar O'Donnell al rey el recambio se produjo entre ellos una calurosa discusión. Lo más interesante es constatar que el debate entonces reprodujo los términos que presidieron todo el reinado. Francisco acusó al presidente de «ocuparse de asuntos que no eran de su incumbencia»⁹⁷. O'Donnell respondió que estos asuntos oficiales «eran responsabilidad exclusiva del ministerio de Guerra», pudiendo «disponer de ellos como creyera más útil». Finalmente, Isabel decidió la cuestión. Apoyándose en su gobierno, y respondiendo a sus intereses, la reina acabó imponiéndose al esposo.

Conclusiones

La figura del consorte vivió en el siglo XIX una completa reinención. Aunque con algunos precedentes, el liberalismo postrevolucionario tuvo que buscarle un lugar político y simbólico inédito dentro del sistema. Aunque los textos constitucionales incluían disposiciones al respecto, estas eran parcas y se hallaban definidas en términos negativos. De esta forma, colocados en la tesitura de encuadrar su figura, tuvieron que definirla sobre la marcha de los acontecimientos. Más allá de las implicaciones políticas que tenía, esta reubicación fue especialmente compleja por realizarse en un momento en que los roles de género estaban reorientándose junto con el sistema político. La ideología de la domesticidad complejizaría, así, el encaje entre la autoridad marital y la soberana. El mismo príncipe Alberto aseguró lo «naturalmente desfavorable» que era, «a los ojos del público», «ser simplemente el esposo de la reina», porque mostraba una «inferioridad» difícilmente refutable al tener como único instrumento «la influencia *silenciosa*»⁹⁸.

Sobre estos ejes interpretativos, el caso de Francisco de Asís adquiere una entidad nueva, máxime si contextualizamos su posición dentro de los debates que experimentaron sus homólogos en Portu-

⁹⁶ *La Época*, 14 de julio de 1858.

⁹⁷ AMAE-CPE, 851, 14 de julio de 1858.

⁹⁸ Kurt JAGOW (ed.): *Letters of...*, pp. 184-185.

gal y Reino Unido. El consorte que más reflexionó sobre este difícil encaje fue el príncipe Alberto. En su opinión, existían unas condiciones necesarias en el consorte de una soberana. La primera era la de perder «su propia existencia individual en la de su esposa», lo que implicaba no desear «ningún poder para sí mismo», evitar «toda disputa» y nunca asumir «ninguna responsabilidad propia»⁹⁹. Además, debía llenar «todos los huecos que, como mujer, dejaría naturalmente en el ejercicio de sus funciones». Finalmente, debía estudiar «continua y ansiosamente cada parte del negocio público» para «asesorarla y ayudarla». De esta forma, sintetizó, el consorte debía ser su «único asesor *confidencial* en política y único asistente en sus comunicaciones con el gobierno», «su secretario privado y ministro permanente». Pero esta condición política discreta, aunque determinante, debía ponderarse con su predominio en el ámbito doméstico. «Como jefe natural de su familia», a él correspondía ser «superintendente de su Casa Real, gerente de sus asuntos privados» y «tutor de los vástagos reales». Sus palabras han de interpretarse necesariamente dentro de su experiencia vital, pero sirven de tipo ideal con el que valorar y reflexionar sobre una figura tan controvertida.

Es innegable que Francisco no se identificó con las opiniones e intereses de la reina Isabel. Su mutua repulsión instaló desde el principio la desconfianza como elemento estructurante de su relación, torpedeando el fundamento básico que debía fundar su unión. Francisco tampoco mantuvo un perfil discreto, sino que reclamó poder desde el primer momento. Pero la autoridad que demandaba no estaba tan alejada de la que tenían sus primos. Francisco sintió coartado su papel como hombre y esposo desde antes, incluso, del matrimonio. En primer lugar, por parte de la misma Isabel. Al principio por egoísmo, después por temor y recelo, la reina no cedió espacio alguno a su consorte. Francisco no desempeñaría, así, aquellas funciones de secretario particular y único asesor de la reina que Alberto consideraba fundamentales. Tampoco consintió que asumiera las funciones que le correspondían «como jefe natural de su familia». No faltaron voces que reclamaron esta posición como primera y esencial. Aunque Isabel era «dueña y señora

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 156-158.

absoluta de su casa», podía y era conveniente que delegara «tan difíciles como delicadas atribuciones en el rey, que es su esposo, y que es el único identificado completamente con la reina»¹⁰⁰. Por miedo, por mantener su independencia o por presiones externas, lo cierto es que Isabel se impuso en el espacio doméstico.

En esta decisión la reina contó con el apoyo de los políticos. Moderados y progresistas entendieron al principio la figura del consorte como algo partidista. Las redes moderadas de María Cristina trataron de utilizar a Francisco para controlar a la reina. Su elección como consorte se debió, en gran medida, a los prejuicios que estos tenían sobre la facilidad con que se podía manipular a Francisco debido a su carácter débil y afeminado. Pero a quien «al desposarse era objeto de prevención y recelo, y se vio privado de las ventajas a que, en su calidad de consorte, hubiera debido razonablemente aspirar» se lo convirtió «en personaje político» y autorizado en sus pretensiones¹⁰¹. Cuando en las crisis de 1847 y 1849 comprobaron que Francisco perseguía sus propios objetivos, y que estos no convergían necesariamente con los suyos, optaron directamente por criticarle y contenerle. Clamaron, entonces, contra un poder de influencia que ellos mismos habían alentado. Por su parte, el progresismo valoró positivamente este influjo esperando que se inclinara a su favor. Cuando comprendieron que las lealtades políticas del rey se inclinaban por la reacción, confluyeron con el moderantismo para frenar una influencia que habían defendido como natural. Así, gobiernos de todo signo no dudaron —por su estabilidad y la seguridad del sistema liberal— en utilizar la autoridad soberana de la reina para imponerse sobre la marital de Francisco. Por eso mismo, durante su exilio en París, no tendría reparos en decir complacientemente «a cuantos le quieren oír que aquí es amo, mientras en Madrid no era más que consorte»¹⁰².

¹⁰⁰ *La Patria*, 1 de mayo de 1850.

¹⁰¹ *El Español*, 26 de mayo de 1847.

¹⁰² *La Regeneración*, 13 de julio de 1869.

*Amadeo I. Imaginario monárquico y (re)masculinización del trono español**

Alicia Mira Abad

Universitat d'Alacant
alicia.mira@ua.es

Resumen: El reinado de Amadeo de Saboya fue muy breve. Su recuerdo remite a un momento de caos político en medio del cual emerge la figura de un joven que no contó con soportes sólidos para consolidar el trono. Sin embargo, si analizamos la evolución de su imagen resulta evidente la importancia otorgada a la masculinidad como estrategia política y de identidad nacional. Por un lado, con la construcción de la figura del príncipe valiente en Italia y la presencia paterna como gran referente; por otra, como rey en España, cuya misión era recuperar la legitimidad monárquica degradada por una mujer y llevar el peso de la modernización del país sobre sus espaldas. En la construcción de la imagen del monarca se exaltó su juventud, valentía, virilidad, acción, determinación, valor y honor; atributos de una masculinidad normativa a medio camino entre el ideal aristocrático y el burgués. Su fortaleza o debilidad se utilizaron para legitimar posiciones de monárquicos y republicanos. Para unos y otros el rey sería el responsable absoluto de la transformación de España dentro de los desconcertantes cambios de la modernidad o de su fracaso más rotundo.

Palabras claves: Amadeo I, masculinidad, imaginario monárquico, republicanism, discurso generizado.

* Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto de investigación «La construcción del imaginario monárquico. Monarquías y repúblicas en la Europa meridional y América Latina en la época contemporánea (siglos XIX y XX)» (ref. PID2019-109627GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

Abstract: The reign of Amadeo de Saboya was very brief. His memory evokes a moment of political chaos from which the figure of a young man emerges without solid support to consolidate the throne. However, if we analyze the evolution of his image, it becomes evident that masculinity became an important political strategy and an element of national identity. On the one hand, his figure was constructed as a brave prince in Italy with the paternal presence as a great reference. On the other hand, in Spain, his mission was to recover the monarchical legitimacy degraded by a woman while carrying the burden of the modernizing the country on his shoulders. In the construction of the image of the monarch, his youth, courage, virility, action, determination and honor were exalted. These were the attributes of a normative masculinity halfway between the aristocratic and the bourgeois ideal. His strength or weakness were used to legitimize positions of monarchists and republicans. For both, the King would be the sole and absolute person responsible for the transformation of Spain within the disconcerting changes of modernity or its most resounding failure.

Keywords: Amadeo I, masculinity, monarchical imaginary, republicanism, gendered discourse.

Este trabajo aborda la construcción de la masculinidad regia a través de la figura de Amadeo de Saboya. Se estructura en varios planos interrelacionados, el primero de los cuales se centra en un modelo de hombría que supuestamente fue incorporando los caracteres propios de la clase media casi de forma natural, aunque en realidad se trataba de una estrategia de supervivencia para una institución cada vez más cuestionada. A lo largo del siglo XIX reyes y reinas tuvieron que adaptarse a las nuevas circunstancias sociopolíticas a través de continuos procesos de resimbolización que les permitieron mantener su fuerza persuasiva, sin renunciar a viejos usos y ceremoniales atávicos ligados también a su propia autopercepción como guardianes de un legado que les pertenecía en exclusividad¹. El mérito y el trabajo, valores burgueses por excelencia, no eran más que pura ficción en una institución originada en el privilegio y la superioridad².

¹ Monika WIENFORT: «Dynastic Heritage and Bourgeois Morals: Monarchy and Family in the Nineteenth Century», en Frank MULLER y Heidi MEHRKENS (eds.): *Royal Heirs and the Uses of Soft Power in Nineteenth-Century Europe*, Londres, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 164-169.

² Robert A. NYE: *Masculinity and male codes of honor in modern France*, Londres, Oxford University Press, 1993, pp. 8-9.

En la construcción de la imagen del rey Amadeo se exaltaba su juventud, valentía, virilidad, acción, determinación, valor y el honor; atributos de una masculinidad normativa a medio camino entre el ideal aristocrático y el burgués³. En realidad, las formas de masculinidad son contingentes, de manera que las más arcaicas pueden ser desplazadas por otras nuevas, pero ese movimiento no implica su desaparición ni responde a un planteamiento teleológico. De hecho, las viejas formas de «ser hombre» pueden convivir con otros modelos compatibles con la modernidad, adaptándose a los cambios sociales sin romper con la premisa constituyente del patriarcado: la preeminencia de lo masculino sobre lo femenino. Tanto el rey como su esposa María Victoria se ajustaban a unos roles de género asociados a los valores burgueses, que los situaban como el «rey caballero» y la «reina del hogar»⁴. La proyección de valores como la sencillez, la vida familiar o el amor les permitieron evocar una imagen de cercanía y humanidad escenificando un ideal familiar burgués que aportaba coherencia y solidez a una monarquía de origen revolucionario⁵.

Un segundo plano supone la conexión de esos atributos con la construcción de una narrativa nacional que sitúa al rey como el primer ciudadano. La nación decimonónica se concibe como un «espacio masculino», en el que los hombres tienen todo el protagonismo, convirtiéndose en los auténticos portadores de la antorcha del progreso, frente a la feminidad que encarnan «sujetos pasivos y atávicos situados fuera del tiempo». De manera que la exaltación de la hombría regia en la opinión pública permite tomar el pulso a la identidad nacional, puesto que el rey se presenta como referente identitario. Su masculinidad es una metáfora de la fortaleza anhelada o la debilidad irreversible del país, en un «discurso generizado» que a su vez traduce unas relaciones de poder igualmente

³ Nerea ARESTI: «La historia de las masculinidades, la otra cara de la historia de género», *Ayer*, 117 (2020), pp. 333-347, esp. p. 337, y Raewyn CONNELL y James W. MESSERSCHMIDT: «Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept», *Gender & Society*, 19(6) (2005), pp. 829-859, esp. pp. 831-833.

⁴ Alicia MIRA ABAD: «La monarquía imposible: Amadeo I y María Victoria», en Emilio LA PARRA LÓPEZ (coord.): *La imagen del poder: Reyes y regentes en la España del siglo XIX*, Madrid, Síntesis, 2011, pp. 283-333, esp. p. 297.

⁵ Sarah MAZA: *The Myth of the French bourgeoisie. An Essay on the Social Imaginary 1750-1850*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, pp. 61-62 y 191.

«generizadas»⁶. El discurso de lord Salisbury sobre las naciones vivas frente a las moribundas, cada día más «débiles, más pobres» y con «menos hombres destacados» resulta paradigmático en este sentido⁷. También lo son las palabras del republicano Miguel Villalba-Hervás, quien a finales de siglo se refiere a «la viril misión de reformadores» frente a «el femenino oficio de pañideras»⁸. En la misma línea se expresa Emilio Castelar cuando alude a «las costumbres viriles de la libertad»⁹.

Una tercera perspectiva de análisis se centra en el discurso político. La fortaleza o la debilidad del monarca se utilizaron para legitimar posiciones de monárquicos y republicanos. Para unos y otros el rey era el responsable absoluto de la transformación del país «dentro de los desconcertantes cambios de la modernidad»¹⁰ o de su fracaso más rotundo. Esa atención al individuo, a través de su masculinidad, y no a la institución que encarnaba, evidencia la escasa madurez de un sistema político inestable en una sociedad escasamente preparada para comprender el nuevo concepto de monarquía que representaba Amadeo I. Así, los monárquicos proyectaron sobre él sus expectativas modernizadoras hasta convertirlo en la solución a todos los problemas¹¹, exaltando su acción salvífica sobre un pueblo que «camina hacia su ruina»¹². En cambio, los republicanos recurrían al viejo imaginario monárquico incompatible con la idea de un rey demócrata. Castelar se refería precisamente a «esos pobres reyes demócratas que nacen raquíuticos bajo el escarpelo de la crítica, y mueren sin gloria, sin honra,

⁶ Xavier ANDREU MIRALLES: «El género de las naciones. Un balance y cuatro propuestas», *Ayer*, 106 (2017), pp. 21-46, esp. p. 22.

⁷ Rosario DE LA TORRE DEL RÍO: «La prensa madrileña y el discurso de Lord Salisbury sobre las “naciones moribundas” (Londres Albert Hall, 1898)», *Cuadernos de Historia moderna y contemporánea*, VI (1985), pp. 163-180, esp. p. 172.

⁸ Miguel VILLALBA HERVÁS: «De Alcolea a Sagunto» (1899), en *Republicanism, regeneracionismo y masonería*, Santa Cruz de Tenerife, Idea, 2007, p. 446.

⁹ *Discursos parlamentarios de Don Emilio Castelar en la Asamblea Constituyente*, Madrid, A. de San Martín, 1871, p. 226.

¹⁰ George L. MOSSE: *La imagen del hombre. La creación de la masculinidad moderna*, Madrid, Talasa, 2001, p. 9.

¹¹ Reinhart KOSELLECK: *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 333-357.

¹² Carlos GARCÍA REQUEJO: *S.M. el Rey Don Amadeo primero, a su advenimiento al trono español*, 1871, Real Biblioteca (en adelante RB), II-4040, (caja) 108, 187.

al pie de las barricadas», porque «es tan difícil encontrar en la tierra un Rey demócrata, tan difícil como si buscáramos en el cielo un Dios ateo, un Dios que no creyera en su propia existencia»¹³. Cualquier rey es «caro, malo y enemigo del pueblo; porque si tiene hijos, nos cuestan las discordias de los hijos una guerra, y si no los tiene, nos cuesta la desesperación» y finalmente la «tumba de la patria»¹⁴. Para Roque Barcia, no importaba qué tipo de monarquía representaba Amadeo I porque continuaba siendo un rey «de antaño», «de prestigio histórico», «de derecho divino», «un rey de la fábula»¹⁵, manipulado por su mujer y por su padre que eran quienes realmente ejercían el poder en un «desdichado país, cuya suerte pende del capricho de un niño y una orden de su padre». Todas las monarquías han sido y serán nefastas. Si los Borbones convirtieron a España en «una provincia francesa», «hoy, con los Saboyas, no pasará de ser una colonia de Italia»¹⁶.

En la articulación de estos tres niveles en torno a la masculinidad del monarca el análisis del viejo imaginario monárquico, repleto de imágenes estereotipadas de la monarquía, resulta crucial. Especialmente los republicanos recurrieron al imaginario renunciando a un análisis más profundo en torno a la institución que encarnaba Amadeo de Saboya: una monarquía en proceso de parlamentarización. Optaron por un monarca imaginado que o bien se erigía en adalid del cambio o en la causa de todos los males del país. Así, Barcia afirmaba sin matices que «los reyes no son criaturas humanas, son demonios» y sin excepción, la causa de que la tierra fuera «un infierno»¹⁷. En cambio, los partidarios de la monarquía aprovecharon la juventud del nuevo rey, «de grave talante, figura apuesta, arrogante», ajeno a los usos de la Corte tradicional,

¹³ Emilio CASTELAR: *Discursos políticos de Emilio Castelar dentro y fuera del Parlamento. En los años de 1871 a 1873*, Madrid, Librería de Leocadio López, 1873, p. 135.

¹⁴ Emilio CASTELAR: *Discursos parlamentarios*, t. I, Madrid, Imp. de Julián Peña, 1871, p. 33, e íd.: *Discursos parlamentarios de Don Emilio Castelar en la Asamblea Constituyente*, t. II, Madrid, A. de San Martín, 1871, p. 126.

¹⁵ Roque BARCIA: *Manifiesto a la nación (suplemento a la Federación Española)*, Madrid, Imprenta de la viuda e hijos de M. Álvarez, 1870, p. 14.

¹⁶ *La Ilustración Republicana Federal*, 23 de diciembre de 1871.

¹⁷ Roque BARCIA: *El testamento de los reyes*, Madrid, Imprenta de la viuda e hijos de M. Álvarez, 1870, pp. 12 y 37.

«un rey de buena ley», o mejor, un «buen ciudadano, muy cortés y campechano»¹⁸, para expresar sus esperanzas regeneradoras. Son relatos que se nutren de una especie de «acumulación primordial», una narrativa integrada por estratos retenidos a lo largo del tiempo, descontextualizados¹⁹, estructuras de repetición²⁰ que podían ser muy útiles como estrategia de persuasión política. En esa dispersión de elementos, los estereotipos, prejuicios, expectativas o ideas preconcebidas podían sufrir un cortocircuito temporal que los convertía en el espacio idóneo para un discurso generizado, en el que las referencias a la masculinidad regia permitían expresar aspiraciones políticas de diversa índole.

Aunque la Constitución de 1869 definía «las líneas maestras de una monarquía democrática y parlamentaria»²¹, estas no surgieron de una transformación política o social que las avalase. Fue concebida como un «poder moderador, armónico y neutral», capaz de proporcionar estabilidad al sistema y desplegar la «acción moderadora de uno solo en medio de un gobierno de todos»²², por encima de las luchas políticas diarias²³. Un modelo cuya perdurabilidad dependía de su capacidad para conectar el pasado antiliberal y el futuro de progreso, apelando a la estabilidad y la preservación de la propiedad²⁴. Sin embargo, en los debates que precedieron a la elección del rey la confusión sobre el alcance de sus prerrogativas era evidente. Diputados como Montero Ríos, apuntaban a un poder delegado y temporal, similar al que podría ostentar un presidente

¹⁸ A.S.M. *El rey D. Amadeo I (conversación pillada al vuelo en la plaza de Toros de Barcelona, en la corrida del 17 de septiembre de 1871, que S.M. se dignó honrar con su presencia)*, RB, *Historia* 29-6 (58).

¹⁹ Slavoj ŽIŽEK: *Che cos'è l'immaginario*, Milán, Il Saggiatore, 2016, pp. 16-25.

²⁰ Reinhart KOSELLECK: «Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia», *Revista de Estudios Políticos*, 134 (2006), pp. 17-34.

²¹ Joaquín VARELA SUANZES-CARPEGNA: *Política y Constitución en España*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, p. 497.

²² Discurso de Fermín Lasala en el *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes* (1869-1871), t. III, 14 de mayo de 1869, pp. 1972-1977.

²³ Benjamin CONSTANT: *Principios de Política* (1815), Madrid, Aguilar, 1975, pp. 18-25.

²⁴ Catherine BRICE: *Monarchie et identité nationale en Italie (1861-1900)*, París, EHSS, 2010, pp. 8-9, y María Ángeles LARIO GONZÁLEZ: «La Corona en el Estado Liberal. Monarquía y Constitución en la España del siglo XIX», *Historia Contemporánea*, 17 (1998), pp. 139-157.

de la república. Otros, como el unionista Fermín Lasala, más hostil a la candidatura del saboyano, se decantaron por la función conservadora de la institución, que debía actuar como muro de contención frente a los peligros de la democracia, aportando simbolismo, «unión y legitimación al poder público ante el pueblo»²⁵. Ya con el rey en España, el escritor Gerónimo Borao apelaba a ese mismo sentido conservador que es «el lastre y el lustre de las monarquías», en las que el monarca encarna la «suprema unidad que hace de los individuos una nación»²⁶. Pirala ponía el acento en «las modestas costumbres», la llaneza y la accesibilidad como el fundamento legitimador de un rey «eminente constitucional»²⁷. Lógicamente entre los republicanos prevaleció la idea de que monarquía y democracia eran un oxímoron, de manera que esos gestos a los que se refería Pirala y que el rey proyectaba «en todos y cada uno de sus actos»²⁸, no eran más que un mero revoco para una institución del pasado incapaz de liderar un plan de futuro.

El hecho de que la masculinidad del monarca ocupara un lugar relevante en el discurso político podría interpretarse como la creciente difusión de una concepción liberal de la monarquía, un cambio en la forma de entender el papel del rey, que vería reforzado su poder simbólico en detrimento de las funciones ejecutivas. Pero estamos ante un modelo de monarquía cuyo funcionamiento era todavía una incógnita, a diferencia de otros países como Inglaterra o Bélgica que la encajaron mucho antes en «un sistema parlamentario de gobierno»²⁹. En España, las referencias a la figura del rey delataban cierto desconocimiento sobre el alcance del poder regio.

Los planteamientos sociopolíticos de carácter democrático que trajo la revolución provocaron un lógico desajuste narrativo res-

²⁵ Joaquín VARELA SUANZES-CARPEGNA: *Política y Constitución en España...*, pp. 500-516.

²⁶ Gerónimo BORAQ: *Discurso leído ante S.M. D. Amadeo I, en la inauguración regia de las Escuelas Populares de Casino Monárquico-liberal de Zaragoza, verificada en el Palacio de la Infanta el 27 de Setiembre de 1871*, Zaragoza, Imprenta de Francisco de Castro, 1871, p. 14.

²⁷ Antonio PIRALA: *El rey en Madrid y en Provincias*, Madrid, Quirós impresor de cámara, 1872, p. 126.

²⁸ *Gil Blas*, 5 de enero de 1871.

²⁹ Joaquín VARELA SUANZES-CARPEGNA: *Política y Constitución en España...*, p. 501.

pecto al viejo imaginario monárquico. Por ello, las expectativas de cambio se ligaron a la figura del rey y se expresaron a través de una especie de *pre vedere*, que no encajaba con la propia esencia de la Corona asentada en un *vedere per*, es decir, en «una recolección de ejemplos a lo largo del tiempo» que la convertían en canon interpretativo de continuidad histórica³⁰. Así pues, cualquier análisis sobre el reinado de Amadeo I debe unir a las lentes conceptuales³¹, una mirada a las viejas representaciones de la monarquía que se superponen en los discursos de monárquicos y republicanos a modo de *collage*. Un cajón de sastre argumental, en el que cada tendencia política rebuscaba los elementos idóneos para construir su propio relato de la Corona, que solía pivotar sobre la masculinidad regia para expresar la tensión entre un horizonte de expectativa y un espacio de experiencia. Los monárquicos situaron ese horizonte en la figura de un monarca cercano, joven, héroe militar, austero, «el tipo perfecto de honradez e hidalguía castellanas»³² combinado con maneras burguesas que evidenciaban su capacidad para modernizar al país. En cambio, los republicanos recurrieron a la experiencia para confirmar el carácter perentorio de la institución en las sociedades modernas, proyectando la imagen de un joven débil, escasamente formado, indolente, manipulable y, sobre todo, extranjero. Los viejos marcadores simbólicos³³ de la «caduca institución monárquica», la hacían incompatible con el «dogma democrático» porque la Corona era en esencia «doctrinaria, mistificadora, cara y sostenida por una minoría de esclavos armados que oprime a una mayoría de esclavos desarmados»³⁴. La historia estaba repleta de «reyes asesinos, reyes bandidos, reyes imbéciles, reyes parricidas, reyes rufianes» y también reinas. Solo había que «registrar sus páginas, y en ellas se aprenderá á maldecir a los seres de estirpe regia»³⁵.

³⁰ Sandro CHIGNOLA: «Sobre el concepto de Historia», *Ayer*, 53 (2004), pp. 79-81.

³¹ Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN y Juan Francisco FUENTES: «A manera de introducción. Historia, lenguaje y política», *Ayer*, 53 (2004), pp. 11-26.

³² «Soria. Felicitación a S.M. el rey Amadeo I», RB II-4040, (caja) 103.

³³ Véase John ARMSTRONG: *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982.

³⁴ Estanislao Figueras en *La Ilustración Republicana*, 13 de julio de 1871.

³⁵ *La Ilustración Republicana*, 27 de agosto de 1871.

Un rey desconocido

El corto reinado de Amadeo de Saboya puede hacernos pensar en un personaje de escasa relevancia política e incluso personal. Romanones, en *El rey efímero* alude a su «borrosa figura» e «intrascendente obra que llevará a cabo los dos años que rigió los destinos de España»³⁶. Su actitud inicial, «risolutamente riluttante»³⁷ a aceptar el Trono tampoco ayudó a considerarle interesado en los asuntos del país. Una especie de rey interino, en una época convulsa que sin embargo dejaría un «legado, fecundo y anticipatorio»³⁸. Pero la imagen de un joven sin «nessuna velleità di dominio»³⁹ también podía resultar idónea para reflejar la transformación de la institución. Boraó, por ejemplo, señalaba que, aunque el nuevo monarca procedía de «estirpe de reyes», carecía de ambición, demostrando al aceptar la Corona que valoraba «en tan poco su vida y en tan mucho la hidalguía española»⁴⁰.

La valentía y la nobleza fueron dos caracteres fundamentales en la construcción de la masculinidad regia. En su consolidación, resultó determinante el reinado de su antecesora en el trono, Isabel II. La «desgraciada princesa», la «desaconsejada hija de aquel rey indigno», a la que «todo se perdonaba» y que «simbolizó un día la libertad» cayó de forma «tan obstinadamente voluntaria, que pareció un suicidio», dejando a la monarquía «a los filos de la muerte»⁴¹. Para muchos fue «la llaga de su pueblo, vergüenza de su sexo, escandalosa calamidad, cúmulo de todas las liviandades de un hombre, sin una sola virtud de mujer» al convertir «su lecho en trono y sus queridos en vuestros reyes»⁴². Su promiscuidad encarnaba todos los males que afectaban al país. Isabel Burdiel

³⁶ Conde DE ROMANONES: *Amadeo de Saboya, «el rey efímero»*, Madrid, Diana, 1956, p. 1.

³⁷ Augusto TRINCHIERI: *Amedeo di Savoia. Aneddoti, appunti, ricordi*, Roma, Forzani E. C. Tipografi del Senato, 1890, p. 17.

³⁸ Rafael VILLENA ESPINOSA: «Presentación. Revisitar la Gloriosa», *Ayer*, 112 (2018), p. 17.

³⁹ Augusto TRINCHIERI: *Amedeo di Savoia...*, p. 20.

⁴⁰ Gerónimo BORAÓ: *Discurso leído ante S.M. D. Amadeo...*, p. 7.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 5 y 14.

⁴² *La Discusión*, 17 de febrero de 1868.

señala en este sentido que la imagen de la reina siempre se utilizó como arma de combate político, de manera que el escándalo moral ligado a su figura puso en cuestión el concepto de virtud política, adquiriendo «fuertes connotaciones de género»⁴³. Así, de un «trono inmundo y harto corrompido» emergía la figura de Amadeo I como rey «sabio y generoso» que devolvería a la patria sus «preciosos dones: orden, derechos, libertad y leyes»⁴⁴. La institución monárquica podía salvarse si «la virtud se sienta en el trono»⁴⁵.

La reina Isabel hizo estallar los resortes de feminidad de la época, en el seno de una institución esencialmente masculina, que lejos de actuar como un muro de contención para las reinas titulares o las consortes, podía convertirse en un amplificador social sobre su comportamiento, utilizado en muchas ocasiones como instrumento político. Estas últimas, incluso si se ajustaban al canon de feminidad más estrecho de madres y esposas, se convertían en objeto de crítica por su posible ascendencia sobre el rey, como ocurrirá con la esposa de Amadeo I. Isabel II contribuyó paradójicamente a otorgar cierta estabilidad a la nueva dinastía ya que la pareja saboyana se presentó ante la opinión pública como los representantes de «la monarquía popular por excelencia, exenta de todo el aparato cortesano de los Borbones y libre de las influencias teocráticas», garantizando así la «paz y prosperidad para este pueblo tan trabajado durante los aciagos días de los reinados de la familia Borbón»⁴⁶.

La masculinidad del monarca se imponía a una feminidad corrupta como primer indicador del cambio en un sentido democrático. La figura del «rey caballero» debía compactar los valores burgueses, que en la monarquía todavía estaban escasamente perfilados, con los atributos inherentes a la propia naturaleza del poder monárquico. No eran elementos totalmente nuevos, sino la reinterpretación de viejos valores atribuidos a todo buen gobernante

⁴³ Isabel BURDIÉL: «La revolución del pudor: escándalos, género y política en la crisis de la monarquía liberal en España», *Historia y Política*, 39 (2018), pp. 32 y 44.

⁴⁴ Juan Luis CALDERÓN DE LA BARCA: «Oda», Albacete, 2 de septiembre de 1871, RB II-4040, (caja) 109.

⁴⁵ A.S.M. *El Rey Don Amadeo I, en su partida de Barcelona*, Barcelona, septiembre de 1871, RB 29-6 (47).

⁴⁶ Ramón GARCÍA SÁNCHEZ: *El duque de Aosta. Folleto de actualidad*, Madrid, Imprenta de los Señores Rojas, 1870, p. 12.

y que ya en su momento identificó el propio Maquiavelo. Así, la «grandeza, valentía, seriedad y fuerza» se oponían a la «volubilidad, frivolidad, pusilanimidad o incapacidad resolutive propia de las mujeres»⁴⁷. Si el monarca aspiraba a conseguir la aceptación social, debía encarnar un «ideal normativo» que pulsara todas las «formas de ser hombre»⁴⁸. El objetivo era convertirlo en una especie de «padre idolatrado» de la patria⁴⁹, modelo «de hijos, de esposos, de padres y de ciudadanos»⁵⁰.

Sin embargo, Amadeo era un rey italiano que no hablaba bien castellano. Ante su inminente llegada, el marqués de Miraflores presentó a las Cortes un manifiesto de rechazo a su candidatura⁵¹, señalando que era inconcebible que un monarca «para entenderse con sus súbditos necesite aprender en el trono la lengua de Castilla». La sentencia de Miraflores era clara: «las dinastías que no tienen sus orígenes en la historia patria» están «condenadas por Dios a la debilidad y la impotencia, y rara vez llegan a contar larga vida»⁵². Paradójicamente también los republicanos incidían en la debilidad de un monarca extranjero. Pi y Margall situaba esa debilidad en el «corto entendimiento» y «no muy firme carácter» de un monarca que «desconocía de España la historia, la lengua, las instituciones, las costumbres, los partidos, los hombres: y no podía por sus talentos suplir tan grave falta»⁵³. En la misma línea, Barcia señalaba que «¡llaman rey de los españoles a quien no comprende el español!» y recurría al viejo imaginario monárquico para situar al nuevo rey entre los peores ejemplos de la monarquía hispana: «un Carlos V, un Carlos II *el hechizado*, un Fernando VII, un Ama-

⁴⁷ Nicolás MAQUIAVELO: *El príncipe*, Madrid, Edaf, 2006, pp. 106-107.

⁴⁸ Nerea ARESTI: *Masculinidades en tela de juicio*, Madrid, Cátedra, 2010, p. 17.

⁴⁹ Juan Luis CALDERÓN DE LA BARCA: «Oda...».

⁵⁰ Ramón GARCÍA SÁNCHEZ: *El duque de Aosta...*, p. 11.

⁵¹ Raquel SÁNCHEZ: «Política de gestos. La aristocracia contra la monarquía democrática de Amadeo de Saboya», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 18 (2019), pp. 19-39, esp. p. 21.

⁵² Marqués DE MIRAFLORES: *Candidatura del Duque de Aosta para rey de España: Exposición a las Cortes Constituyentes por varios propietarios, en que manifiestan los inconvenientes de que la elección para ocupar el trono español recaiga en un príncipe extranjero sin derecho ni legitimidad propios, con algunas importantes observaciones sobre esta misma cuestión*, Madrid, Imp. de la Viuda de Calero, 1870, p. 9.

⁵³ Francisco PI Y MARGALL: «Amadeo de Saboya», *Opúsculos*, Madrid, Imp. y Encuad. de V. Tordesillas, 1914, pp. 2-3.

deo I de Saboya!»⁵⁴. *La correspondencia del diablo*, ironizaba sobre los acompañantes italianos del rey contraponiendo el prototipo de varón español, llamado Manolo y descrito como «de pelo en pecho, arrogancia a libras y algo bravucón», en clara referencia a Manuel Ruíz Zorrilla, frente a todos «los Lagartini, Amadeini, Simplicionini o Macarronini»⁵⁵.

Frente a las manifiestas expresiones de rechazo, los discursos que exaltaban la figura del rey no se hicieron esperar. En primer lugar, fueron los italianos quienes exteriorizaron su orgullo patrio porque un Saboya «fondativo, non appartiene alla generazione dei «nati troppo tardi», se convirtiese en rey de España⁵⁶. En clave de autoexaltación patriótica e impulso nacionalizador, los italianos aludían a una remasculinización del trono español que al fin era ocupado por «un macho», «un rey joven y fuerte que parece no tener miedo al peligro»⁵⁷. En sus textos, Amadeo se presentaba como un raro ejemplo de rey que sumaba al valor en la guerra, la determinación para domar a «la gente Ispana», afortunada de «ritrovar tal Duce». Pierrotti, recurre a los tópicos que rodean al viejo imaginario monárquico hispano, aludiendo a Torquemada, que arde «d'ira e di sdegno» frente a una nueva idea de España como una hija de Roma, que junto con la madre Italia, impulsaría el crecimiento de la raza latina⁵⁸.

En España, los discursos de hermandad entre dos pueblos incidían en un origen dinástico, revolucionario y democrático común⁵⁹. Los plebiscitos italianos eran equivalentes al «gran acto de natu-

⁵⁴ Roque BARCIA: *El testamento de los reyes...*, p. 4.

⁵⁵ *La correspondencia del diablo*, Barcelona, 10 de noviembre de 1872.

⁵⁶ Pierangelo GENTILE: «Da principe a re, da re a principe. La parábola umana e política di Amedeo Di Savoia», en Renata DE LORENZO y Rosa Ana GUTIÉRREZ (eds.): *Las monarquías de la Europa Meridional ante el desafío de la modernidad (siglos XIX y XX)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2020, pp. 447-480, esp. p. 448.

⁵⁷ Giovanni FERRERI: *Amedeo de Savoia duca d'Aosta, già re di Spagna. Memorie storiche raccolte ad uso delle scuele e delle famiglie*, Turín, G. Scioldo Editore, 1890, p. 14.

⁵⁸ Giovanni PIERROTTI: *A.S.M. Amedeo di savoia Re di Spagna*, Florencia, Tipografía de G. Barbèra, 1871, pp. 3-10.

⁵⁹ Isabel PASCUAL SASTRE: *La Italia del Risorgimento y la España del Sexenio Democrático: De los precedentes a la crisis del Sexenio. 1860-1874*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002, p. 68, <https://eprints.ucm.es/2438/1/T20431.pdf>.

ralización que otorga todo un pueblo al príncipe que la providencia le depara para que rija sus destinos»⁶⁰, digno representante «de nuestra varonil raza latina»⁶¹. En clara referencia a la hombría nacional, el periodista Carlos Navarro señalaba que el triunfo de la opción alfonsina hubiera puesto en evidencia la «impotencia de todos los elementos viriles y enérgicos que se comprometieron con la revolución»⁶². No faltaron otro tipo de argumentos que optaron por hispanizar la dinastía buscando orígenes comunes en los Austrias a través de la madre del nuevo rey, bisnieta de Carlos III⁶³.

Antonio Pirala se inclinaba más por resaltar el honor y valentía del rey desde su primer recorrido por el Paseo del Prado, con su «bizarra apostura» y haciendo gala de «dignidad y llaneza». Despertó «el entusiasmo en las señoras, simpatías en los hombres, admiración en todos»; una reacción natural en «una generación que no estaba acostumbrada a ver un Rey joven, con fama y hechos de valiente, desafiar la cruel intemperie y los enconos asesinos con valor sin arrogancia, con cortesía sin afectación y hasta con galantería simpática». Se le veía sereno, a caballo «como todo un hombre», saludando «cordialmente a la multitud como quien entra a reinar en un país cuyo amor está seguro de conquistar en poco tiempo, y cuya felicidad lleva entre las manos»⁶⁴. Coincide Galdós en resaltar esos mismos atributos ligados a la hombría y su efecto sobre el público, concluyendo que «a todos pareció don Amadeo gallardo, y animoso hasta la temeridad». Reconocía el escritor que «el hombre tenía los riñones bien puestos y un cuajo formidable», ya que de «una monarquía juvenil le traían a reinar en una vieja monarquía, devastada por la feroz lucha secular entre dos familias coronadas». El «chico de Saboya» gustaba a mujeres, «por su garbo y por su valor sereno», y a hombres, que vieron en él «una esperanza engarzada en una novedad»⁶⁵. Romanones también destacaba esa

⁶⁰ Gerónimo BORA: *Discurso leído ante S.M.D. Amadeo I...*, p. 8.

⁶¹ Antonio GARCÍA GUTIÉRREZ: *Oda al rey de España Amadeo I*, Madrid, Imprenta de los Señores Rojas, 1871, p. 11.

⁶² Carlos NAVARRO RODRIGO: *La crisis de España*, Madrid, Tip. de Gregorio Estrada, 1870, pp. 9-29.

⁶³ Antonio PIRALA: *El rey en Madrid...*, pp. 132 y 147.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 185, 352 y 397.

⁶⁵ Benito PÉREZ GALDÓS: *Episodios Nacionales. Serie Final. Amadeo I*, Madrid, Perlado, Páez y Compañía, 1910, pp. 6-9.

primera impresión de «las gentes, al contemplarlo tranquilo, desafiando el peligro», ejemplo del «más hermoso espectáculo que puede ofrecer un hombre: el valor sereno»⁶⁶. Tras la «revolución santa», este era un atributo indispensable para situar a España «al frente de la civilización del mundo»⁶⁷, ayudando a la nación a recuperar «la virilidad perdida»⁶⁸. El joven monarca se convertía así en un soplo «de viril energía» que lograría derribar la vieja «monarquía de derecho divino», sustituyéndola por una «monarquía popular» e instituciones democráticas⁶⁹. «Un animi virili per salvare la causa costituzionale»⁷⁰.

El príncipe «coraggioso»

Son muchas las referencias a la hombría regia que remiten a la valentía del monarca saboyano. Desde su coraje como rey que acomete la tarea de restaurar a «los españoles su valía» a través de su «sublime abnegación y gran heroísmo»⁷¹, a todos aquellos acontecimientos que durante su reinado activaron su imagen de héroe. El atentado que sufrió en julio de 1872 fue el momento álgido en el que el «rey liberal y caballero»⁷² demostró una «gran valentía y arrojo»⁷³. La descripción de un monarca que se «alzaba sereno» con «el pecho lleno del valor indomable de su raza», demostrando «la hidalguía innata de los guerreros de España»⁷⁴ resulta contun-

⁶⁶ Conde DE ROMANONES: *Amadeo de Saboya...*, p. 17.

⁶⁷ *Industriales de Sabadell a SM. el rey D. Amadeo I*, RB, MC/790.

⁶⁸ Antonio PIRALA: *El rey en Madrid...*, p. 67.

⁶⁹ *A los electores*, Madrid, Hemeroteca Municipal de Madrid, 12 de noviembre de 1868.

⁷⁰ Ramón VALLADARES SAAVEDRA: *Cenni biografici di componente il primo ministro spagnolo sotto la monarchia costituzionale di S. M. Il re Amadeo I° di Savoia*, Nápoles, Tipografia della Vedova Migliaccio, 1871, p. 45.

⁷¹ Amalia DOMINGO: *A. S. M. el rey de España*, Madrid, 21 de diciembre de 1870, BN II-4040, (caja) 104.

⁷² Julián CASTELLANOS: *Oda al Rey de España Amadeo I con motivo del inicuo atentado de la calle del Arenal en la noche del 18 de julio de 1872*, Madrid, Imprenta a cargo de J. López, 1872, p. 7.

⁷³ Benito PÉREZ GALDÓS, «Revista política interior», *Revista de España*, XXIV(93) (1872), pp. 145-152.

⁷⁴ Julián CASTELLANOS: *Oda al Rey de España Amadeo I...*, p. 7.

dente en este sentido. Según Mosse, la serenidad constituye uno de los rasgos de la masculinidad moderna y está relacionada con la fuerza de voluntad, el control y la firmeza, frente a la inestabilidad femenina⁷⁵. Se trata pues de un gesto de hombría que sentará precedentes en reinados posteriores, como el de Alfonso XIII quien también demostró «su admirable serenidad» en el atentado que sufrió el día de sus esponsales⁷⁶. La prensa describió la reacción de ambos monarcas como de viril entereza, especialmente manifiesta a la hora de proteger a sus esposas.

Pero el origen de la imagen del príncipe valiente procedía de la opinión pública italiana que, ante la perspectiva del nuevo reinado, calificó a Amadeo como un joven «ardito, coraggioso» por haber aceptado el trono de un país tan inestable, demostrando su patriotismo al asumir «un pericolo che poteva esser utile all'Italia!»⁷⁷. En todas las biografías se destaca el componente militar en la vida del duque de Aosta desde que era un niño. Con solo cinco años, al «Duchino» se le retrató junto a su padre luciendo las charreteras de la Guardia Nacional. Para el hijo del «creatore dell'Unità d'Italia»⁷⁸, descendiente de «una dinastía inevitabilmente guerriera», la herida recibida en 1866 fue «il battesimo del fuoco», una especie de «tributo pagato in extremis, a soli 21 anni» en el marco de «l'epopea per eccellenza della nazione»⁷⁹. Amadeo se alzaba así como depositario de un linaje guerrero, patriota, celoso guardián del honor nacional, digno representante de la Casa Saboya, cuyas virtudes guerreras, coraje y espíritu de abnegación obedecían a una misma lógica: la resurrección de la faz de Italia sobre el despotismo y la barbarie⁸⁰. En España, esa misma imagen tuvo su correlato en la exaltación de la dinastía saboyana como «encarna-

⁷⁵ George L. MOSSE: *La imagen del hombre...*, pp. 7-49, y Mar MARTÍNEZ GÓNGORA: *El hombre atemperado: Autocontrol, disciplina y masculinidad en textos españoles de temprana modernidad*, Nueva York, Peter Lang, 2005 pp. 173-175.

⁷⁶ Alicia MIRA ABAD: «Estereotipos de género y matrimonio regio como estrategia de legitimación en la monarquía española contemporánea», *Revista de Historia Constitucional*, 17 (2016), pp. 165-191, esp. pp. 180-181.

⁷⁷ Augusto TRINCHIERI: *Amadeo di Savoia...*, pp. 18 y 36.

⁷⁸ Giulio VIGNOLI: *Il sovrano sconosciuto. Tomislavo II re di Croazia*, Milán, Mursia, 2006, p. 58.

⁷⁹ Pierangelo GENTILE: «Da principe a re, da re a principe...», p. 448.

⁸⁰ Catherine BRICE: *Monarchie et identité nationale...*, p. 10.

ción genuina de la libertad y del espíritu regenerador del siglo XIX» que sus representantes siempre habían demostrado «ora por la política, ora por medio de las armas»⁸¹. Una imagen que perduraría en el tiempo, incluso entre los propios republicanos, que situaban a Amadeo como digno representante de una dinastía que combatió «en los campos de batalla» por la unidad de la patria, gobernando «no en palacios cerrados entre viejas damas de monumental peluca y jesuitas confesores»⁸². En este sentido, resulta interesante incidir en las dificultades del republicanismo para rebatir un modelo de monarquía anómalo, que perdía nitidez como su par dialéctico tradicional. Para los republicanos, la monarquía siempre sería una representación fija incompatible con la idea de progreso⁸³. Castelar sentenciaba en este sentido que todas las monarquías «tarde o temprano, anulan los derechos de las democracias; como sucede siempre a las Repúblicas que admiten el espíritu de su siglo»⁸⁴.

La figura paterna fue muy importante en los textos destinados tanto a construir como a deconstruir la imagen del príncipe valiente. En algunos poemas italianos exaltaban su figura como descendiente de «liberi guerriere sull'orme calcando va del padre»⁸⁵. Parece que Víctor Manuel fue un padre distante y autoritario, aunque en las cartas dirigidas a su hijo siempre se mostraba cercano y cariñoso. Su análisis evidencia el exhaustivo control ejercido sobre los movimientos de sus vástagos. El monarca italiano consideraba que los cuatro eran eficaces instrumentos diplomáticos. Tanto los ventajosos matrimonios de Clotilde y María Pía, como los viajes realizados por Humberto y Amadeo ayudaban a proyectar a Italia como una nación fuerte y con prestigio en el tablero internacional⁸⁶.

⁸¹ Ramón GARCÍA SÁNCHEZ: *El duque de Aosta...*, pp. 8-9, y Antonio PIRALA: *El rey en Madrid...*, p. 69.

⁸² *El Pueblo*, 17 de enero de 1902.

⁸³ Jeroen DEPLOIGE y Gita DENECKERE: *Mystifying the Monarch. Studies on Discourse, Power, and History*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, p. 10.

⁸⁴ Discurso de Castelar pronunciado el 2 de enero de 1874, *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes de la República española*, pp. 2453-2519.

⁸⁵ A. BABACCI: *A S.M. IL Re Amadeo I ed allá augusta sua sposa*, Valenza, 6 di settembre 1871, RB, caj. foll. Historia 24-6 (55).

⁸⁶ Gianni OLIVA: *Duchi D'Aosta. I Savoia che non diventarono re d'Italia*, Milán, Mondadori, 2003, pp. 32-43.

El modelo de masculinidad que representaba el rey italiano resulta interesante, no solo para explicar la influencia que pudo tener sobre su hijo, sino en la opinión pública española. Víctor Balaguer, uno de los más sólidos valedores de Amadeo I, describía al «re galantuomo» como un individuo al que «la naturaleza había dotado con cariño»:

«Era de ademán imponente, de voz sonora, de fisonomía franca y abierta, robusto, apto para los ejercicios y fatigas de la caza y de la guerra, con modales llenos de atractivo, aire y aspecto marciales. En cuanto a lo moral era de carácter enérgico, leal, ajeno al egoísmo, poco dado a la ostentación, de juicio sano y recto, perspicaz, dueño de sí propio, sereno en el peligro, con un profundo respeto a la fe jurada y un amor sincero á la cosa pública y a los intereses del país»⁸⁷.

Fue un rey que ejerció un enorme control sobre los asuntos italianos, especialmente en el plano militar y en la política internacional. En palabras de Brice, en la Europa del siglo XIX «le souverain fait bien plus que «regner sans gouverner», pero el monarca italiano aprovechó en exceso «la marge de manoeuvre qui lui était autorisée»⁸⁸. Junto con los temas políticos, Víctor Manuel prestó mucha atención a su popularidad. Él mismo, como le ocurriría a su vástago posteriormente, tuvo que apuntalar la legitimidad de una monarquía que ya no se sustentaba en la religión o en la tradición sino en las armas y los plebiscitos. Su objetivo era erigirse en el verdadero artífice de la unificación, por encima de figuras como Cavour y Garibaldi, construyendo el mito de la Casa de Saboya y presentándose como soldado y libertador descendiente de una dinastía guerrera⁸⁹. Castelar se refiere precisamente a esa apropiación señalando que el «Rey soldado de la independencia italiana» fue el mismo que «pidió de rodillas la paz a Austria; el mismo que recibió una Corona de manos de Garibaldi en Nápoles, y le devolvió

⁸⁷ VÍCTOR BALAGUER: *Mis recuerdos de Italia*, Madrid, El Progreso Editorial, 1892, p. 22.

⁸⁸ Catherine BRICE: *Monarchie et identité...*, pp. 29-38 y 44.

⁸⁹ Pierangelo GENTILE: «L'immagine del re e della Corte», en Walter BARBERIS (ed.): *1860-1861. Torino, Italia, Europa*, Turín, Archivio Storico della città di Torino, 2010, pp. 77-103.

una bala a Garibaldi en Aspromonte», el cobarde que «por temor a Napoleón dejó a los patriotas italianos abandonados en Mentana, cuando peleaban por la libertad de Roma, y en cuanto cayó Napoleón fue a apoderarse de Roma»⁹⁰.

Algunos textos españoles también se hicieron eco de la figura que había hecho de Italia un reino opulento y poderoso, un modelo a imitar por parte del monarca español para engrandecer «al pueblo Íbero», patria «de Padilla y de Lanuza»⁹¹. Pero la sombra del padre era alargada, de manera que los republicanos señalaban la incapacidad del hijo y las continuas intromisiones paternas en los asuntos españoles. Para Barcia, la ambición de Víctor Manuel fue determinante en la elección de su hijo como rey de España. Aunque admitía que Amadeo era un monarca muy alejado de la legitimidad monárquica de antaño, fundamentada en la herencia, la tradición, el principio de autoridad, el prestigio histórico, el derecho divino y la teología», sustentaba su legitimidad en otras fuentes «igualmente detestables: «el poder del dinero y del sable»⁹². *La correspondencia del diablo* aludía también al rey como un pelele que temía los «rigores de su papá *I ferocchi romani*». Tras la abdicación no sabía cómo «evitar la primera zurra» y por eso huyó a Portugal «¡Pobre muchacho!»⁹³ (véase al final del artículo la imagen 1).

Castelar también atacó al rey pusilánime que pidió el plácet «de rodillas» a las potencias europeas y al papado, como hubiera hecho «cualquier rey absoluto» y que constantemente buscaba el consejo de su padre como «si toda la Nación española fuese hija de tal Rey»⁹⁴. Además, resultaba inquietante el «especialísimo carácter militar» de un rey que «vino a caballo, como si en vez de venir a una ciudad libre viniera a una ciudad conquistada», que se paseaba «por todos los cuarteles» y estaba «en perfecta sincronía» con el

⁹⁰ Emilio CASTELAR: *Discursos políticos de Emilio Castelar...*, p. 129.

⁹¹ Emilio CASSOLA SEPÚLVEDA: *A S.M. El Rey D. Amadeo con motivo de su llegada a Castellón de la Plana el día 7 de septiembre de 1871*, RB, caj. foll. Historia 24-6 (45).

⁹² Roque BARCIA: *El testamento de los reyes...*, p. 62.

⁹³ *La Correspondencia del Diablo*, 16 de febrero de 1873.

⁹⁴ Emilio CASTELAR: *Discursos políticos de Emilio Castelar...*, pp. 150-152.

mundo castrense⁹⁵. Valeroso soldado, sí, pero «soldado de Italia, ¡fuera el extranjero, fuera el saboyano, fuera el rey absoluto!»⁹⁶.

La participación de Amadeo en la batalla de Custoza fue determinante para construir la figura del rey soldado. Su padre, en una clara exaltación de virilidad patriótica, permitió a sus dos hijos ir al frente porque «sono soldati e devono battersi», engrandeciendo así la dinastía por encima de los «Borboni di Napoli». La temeridad del monarca se transformó en un formidable instrumento de propaganda, presentando al príncipe como «il primo ferito fra la gioventù italiana che combatte»⁹⁷. La publicidad liberal convirtió a los dos hermanos en modelo de guerreros indómitos, dignos herederos de una estirpe legendaria que había hecho Italia. Así pues, al joven rey que entraba en Madrid el 2 de enero de 1871 le acompañaba una aureola de enardecimiento marcial procedente de su país⁹⁸, que conectaba a la perfección con el glorioso pasado hispano. Víctor Balaguer justificaba que la nueva dinastía «no era una planta extranjera e importada», sino un «árbol secular del país» cuyas raíces se encontraban en los grandes reyes de la corona de Aragón, claros antecedentes de los valores que representaba el monarca saboyano: Jaime el *Conquistador*, Pedro el *Grande* de Aragón, que «confundido entre las clases populares, vivía con ellas y sentía por ellas», don Juan, «el *Amador de la gentileza*, que departía con los maestros de la gaya ciencia de igual a igual, y no de superior a inferior, como Felipe IV de Castilla». Para Balaguer no todos los reyes eran iguales y en este caso solo los representantes de la Corona de Aragón podían ser considerados como «verdadero ejemplo de los reyes populares, de los reyes ciudadanos, de los reyes demócratas»⁹⁹.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 152.

⁹⁶ Roque BARCIA: *Manifiesto...*, pp. 7-15.

⁹⁷ Augusto TRINCHIERI: *Amadeo di Savoia...*, pp. 9-13.

⁹⁸ Gianni OLIVA: *Duchi D'Aosta...*, pp. 41-43.

⁹⁹ Discurso de Víctor Balaguer en el *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, 1869-1871, t. III, 14 de mayo de 1869, pp. 1942-1945.

Una majestad de baja intensidad

La austeridad entendida como sobriedad, moderación, templanza y rigurosidad son valores típicamente burgueses que encajaban bien con la fuerza de voluntad, la resolución o la decisión necesarias en un buen gobernante. Atributos de masculinidad perfectos para un rey joven que aspiraba a dejar atrás el viejo imaginario monárquico, ligado, en las últimas décadas, a los excesos de una mujer¹⁰⁰. Oliva apunta en este sentido que Amadeo heredó de su padre la «insofferenza per i formalismi di corte» y su preferencia por los gestos cercanos y las relaciones interpersonales¹⁰¹. Efectivamente, el monarca italiano nunca se preocupó por seguir los protocolos y las rigideces cortesanas, aunque sí fue exigente en su proyección como rey soldado¹⁰² y en una gestualidad marcial que también debían representar en público sus hijos. Así, ante la caída del joven Amadeo de un coche de caballos, el padre le reconvenía «che non conviene a principi di mettersi a condurre vetture per la città» ya que «i principi devono andaré a piedi o a caballo!» porque «conducendo cavalli in vettura non potete salutare le persone e siete sottoposti a molte critiche»¹⁰³.

La Corte Saboyana siempre fue admirada por «la modesta ed operosa semplicità del vivere»¹⁰⁴. Víctor Manuel, apasionado de la vida al aire libre, la caza, los caballos y el ejercicio físico, delegó en su entorno más cercano las competencias de representación de la dinastía. Sus hijos crecieron en el austero castillo de Moncalieri, con una disciplina férrea que alternaba estudios y ejercicio físico. Se les permitía salir a caballo, pero nunca acercarse a la capital¹⁰⁵. Trinchieri, refiriéndose al duque de Aosta, resalta los rasgos de una masculinidad emergente desde sus primeros años en los que ya mostraba el instinto y «le tendenze dell'energia e della te-

¹⁰⁰ George L. MOSSE: *La imagen del hombre...*, p. 119.

¹⁰¹ Gianni OLIVA: *Duchi D'Aosta...*, p. 81.

¹⁰² Pierangelo GENTILE: «L'immagine del re...», pp. 77-103.

¹⁰³ Francesco COGNASO: «Parma, 21 aprile 1866 (Archivio Reale, *minuta autografa*)», en *Le lettere di Vittorio Emanuele II*, vol. IX-II, Turin, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1966, doc. 999, p. 868.

¹⁰⁴ Augusto TRINCHIERI: *Amedeo di Savoia...*, p. 5.

¹⁰⁵ Pierangelo GENTILE: «L'immagine del re e della Corte...», pp. 95-103.

nacia innate in Casa Savoia», reforzada por una severa educación que contribuyó «a rin vigorire moralmente e fisicamente le tempore gagliarde»¹⁰⁶. Una formación supervisada por el general Rossi, de origen burgués y amigo personal del rey, cuyo nombramiento como jefe de la casa del príncipe causó en su momento gran revuelo entre los elementos más aristocráticos que le consideraban un «ardente volterriano»¹⁰⁷. Los viejos usos de la Corte chocaban con los nuevos valores vinculados a las clases medias desde mitad de siglo¹⁰⁸. Aunque la revolución de 1848 marcó el camino del constitucionalismo, continuaban vigentes muchos vestigios del absolutismo, especialmente visibles en la educación principesca fundamentada en la disciplina, el aislamiento y la obediencia¹⁰⁹. Una formación que combinaba elementos más tradicionales, habituales en otras casas reales¹¹⁰, con un ambiente de renovación política y cultural que permitió a los príncipes superar con creces los esquemas del absolutismo monárquico¹¹¹.

La austeridad de la que hizo gala Amadeo I en España tenía un origen muy distinto a la que proyectaba Víctor Manuel II. Trinchieri coincide con muchos autores españoles que le presentaban como un hombre por naturaleza austero contrario a «tutti i segni esterni e brillanti, tutte le etichette, le tirannie che i Borboni avevano esaltato agli estremi limiti»¹¹². Pero la muerte de Prim y la falta de apoyos sólidos fueron determinantes en esta actitud. Al igual que su padre, debía acometer una importante labor de imagen, pero al contrario que él, la austeridad y la cercanía no solo constituyeron una opción personal, se convirtieron en una estrategia de persuasión fundamentada en una especie de «majestad popular» o «majestad personal»¹¹³ encaminada a mostrar una nueva forma de reinar. Según Brice, a lo largo del siglo XIX, la antigua «sainteté inhérente à la regalité» se reinterpreto como una expre-

¹⁰⁶ Augusto TRINCHIERI: *Amedeo di Savoia...*, p. 5.

¹⁰⁷ Fiorenzo BAVA BECCARIS: *Ricordi 1851-1898 (a cura di Nino Constantino)*, Turín, Scuola di storia patria, 2011, pp. 24-28.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 19-22, y Pierangelo GENTILE: «Da príncipe a re...», pp. 452-453.

¹⁰⁹ Gianni OLIVA: *Duchi D'Aosta...*, pp. 34-35.

¹¹⁰ Monika WIENFORT: «Dynastic Heritage...», pp. 170-171.

¹¹¹ Gianni OLIVA: *Duchi D'Aosta...*, pp. 39-40.

¹¹² Augusto TRINCHIERI: *Amedeo di Savoia...*, pp. 23-24.

¹¹³ Gerónimo BORAO: *Discurso leído ante S.M. D. Amadeo I...*, p. 15.

sión de la conciencia colectiva. Si en Italia los plebiscitos permitieron el nacimiento del reino bajo el paraguas de una dinastía ajena a los marcadores de continuidad dinástica precedentes¹¹⁴, España encontró su correlato en un rey cuya legitimidad arrancaba de «la soberanía popular»¹¹⁵, avalada además por su «perteneía a una familia que representaba cual ninguna en el continente europeo el espíritu liberal del siglo»¹¹⁶. El monarca ya no era una «cosa sagrada», como diría Bossuet, sino un referente de cambio y estabilidad porque al fin y al cabo «la fuerza de los reyes no está en las pompas fastuosas, sino en el amor de los ciudadanos»¹¹⁷.

Para Leopoldo Feu la nueva monarquía era «el resultado de la opinión pública» y debía vivir «siempre en profundo contacto, en íntimo enlace con el país»¹¹⁸. Según Pirala, la forma de conseguirlo eran los viajes regios porque «equivalían al plebiscito que algunos deseaban» y permitirían al monarca escuchar «por sí mismo el espíritu público y las necesidades de los pueblos» a través de la voz de «esforzados varones, de hombres de corazón y de grandes sentimientos». El «perfecto rey» debía ser un hombre sencillo, ajeno a cualquier acto de ostentación, ejemplo de «digna modestia, de severas costumbres, de honradez de corazón, de sentimientos de virtud». Atributos de «un buen rey constitucional», educado «en la escuela liberal» que le capacitaba para resolver cualquier crisis política¹¹⁹. La espiritista Amalia Domingo Soler invitaba a Amadeo a que imitase a Don Pedro de Castilla «que en agente secreto se tornaba» saliendo por las noches para conocer el estado de su pueblo «porque el mundo del rey no es su palacio, que es de su reino el anchuroso espacio»¹²⁰.

¹¹⁴ Catherine BRICE: *Monarchie et identité...*, pp. 10 y 44-45.

¹¹⁵ Discurso de S.A. el Regente del Reino, 2 de enero de 1871, *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*.

¹¹⁶ Antonio PIRALA: *El rey en Madrid...*, p. 69.

¹¹⁷ Antonio PIRALA: *Historia Contemporánea. Anales desde 1843 hasta la conclusión de la actual guerra civil*, Madrid, Imp. y Fundición de Manuel Tello, 1875, pp. 623-624.

¹¹⁸ Leopoldo FEU: *La Monarquía de D. Amadeo I ante el Estado económico y social de España*, Barcelona, Imprenta de Narciso Ramírez y Compañía, 1872, p. 51.

¹¹⁹ Antonio PIRALA: *El rey en Madrid...*, pp. 69-186.

¹²⁰ Amalia DOMINGO: *A. S. M. el rey de España...*

Lógicamente la interpretación de los republicanos era muy distinta. Insistían en que el rey «quiere que le conozcan, que se sepa que es buen mozo, que es toda una real persona, que no es un mozo hecho de encargo para *la con*, o sin honra»¹²¹. Castelar cargaba las tintas sobre lo que consideraba como una estrategia destinada a «entusiasmar a todos» y a evitar que se cuestionara la legalidad de una monarquía electiva que no derivaba de un plebiscito. Al republicano no le interesaba el relato personal de un monarca que para parecer cercano hablaba de «sus sentimientos, su origen, su familia, su mujer, sus hijos» o «lo que ha dejado en Italia y lo que va a aprender en España». No se trataba de discutir «la persona del Rey» o sus «virtudes domésticas» que nunca podrían emular al «pueblo español, pueblo sobrio, pueblo austero, pueblo grave y que en amor a la familia y al hogar, nada tiene que aprender, nada, de extranjeros»¹²². Pero la atención de la opinión pública sobre el individuo, por encima de la institución que encarnaba, conectaba directamente con la vida familiar del monarca, o mejor, con la ficción de una privacidad ajena a los hombres que considerándose la «antorcha de la civilización», predicaban «la virtud en la familia y en la vida privada», pero «comen en el restaurante brillante de Fornos, cenan en la Iberia, duermen en el Casino y pasan su vida de crápula y libertinaje, sin vivir con su familia, sin hacer caso de su mujer ni de sus hijos»¹²³.

En ese modelo de hombría, María Victoria era una figura clave. Si en general las mujeres se consideraban «un paso por debajo del varón»¹²⁴, en las reinas consortes esta situación resultaba especialmente evidente ya que ellas ocupaban el trono en función de los derechos de su esposo, del que recibían «todo su sentido y significado», permaneciendo a la sombra del monarca¹²⁵, como «el

¹²¹ Poema de J. A. Sierra publicado en *La Ilustración Republicana Federal*, 24 de septiembre de 1871.

¹²² Emilio CASTELAR: *Discursos políticos de Emilio Castelar...*, pp. 132-42.

¹²³ Discurso de Ruiz Zorrilla a bordo del *Villa Madrid*, en VÍCTOR BALAGUER: *Mis recuerdos de Italia...*, p. 184.

¹²⁴ Raewyn CONNELL y James W. MESSERSCHMIDT: «Hegemonic Masculinity...», pp. 831-833; George L. MOSSE: *La imagen del hombre...*, p. 67, y Margarita PISANO: *El triunfo de la masculinidad*, Santiago de Chile, Surada, 2001, p. 10.

¹²⁵ Rosa Ana GUTIÉRREZ LLORET y Alicia MIRA ABAD: «Ser reinas en la España constitucional. Isabel II y María Victoria de Saboya: legitimación y desle-

complemento del Rey» y su «agradable compañía¹²⁶. La figura del «caballero perfecto», precisaba de una imagen familiar que acabaría «trasluciéndose» como ejemplo público¹²⁷ y metáfora de estabilidad de la nación encabezada por un «padre a la par que soberano»¹²⁸, junto con «su dulce compañera, dechado de virtud y honra de España»¹²⁹, en un «modelo universalmente reconocido de amor y devoción familiar», ya ensayado en Francia por la reina Marie-Amélie¹³⁰.

La princesa de la Cisterna era una mujer joven, cultivada, de rasgos «bellamente correctos»¹³¹, dentro de un canon de belleza «dulce e modesto» que reflejaba su escaso interés por los honores o el poder, encajando a la perfección con la imagen de un rey poco ambicioso, caballeroso y noble. Víctor Manuel, contrario en un principio a un matrimonio sin ventajas políticas, aprovechó el viaje de novios para representar a Italia en la inauguración del Canal de Suez. Sería la confirmación de Amadeo y María Victoria en su rol de pareja joven, elegante, con un fuerte énfasis patriótico¹³² y de Víctor Manuel como hábil estratega, cuyo objetivo era dar visibilidad y prestigio a la corona italiana¹³³. Entre los viajes del duque de Aosta por toda Italia, Nápoles fue uno de los destinos más importantes. El padre instó al joven príncipe a que viajara con su esposa para causar una buena impresión a las autoridades. Pero su interés por proyectar una imagen de armo-

gitación simbólica de la monarquía nacional», *Historia y Política*, 31 (2014), pp. 139-166, esp. p. 151.

¹²⁶ Inocencio PÉREZ ANDRÉS: *A.S.M. La Reina en celebridad de su llegada a esta Corte*, RB II-4040n, (caja) 106.

¹²⁷ Antonio PIRALA: *El rey en Madrid...*, p. 392.

¹²⁸ Carlos GARCÍA REQUEJO: *El Rey Don Amadeo...*

¹²⁹ Julián CASTELLANO: *Oda al rey de España Amadeo I...*, p. 7.

¹³⁰ Jo BURR MARGADANT: «Les représentations de la reine Marie-Amélie dans une monarchie bourgeois», *Revue d'histoire du XIX siècle*, 36(1) (2008), pp. 93-117, esp. p. 93.

¹³¹ Víctor BALAGUER: *Mis recuerdos de Italia...*, p. 236.

¹³² Gianni OLIVA: *Duchi D'Aosta...*, pp. 46-54.

¹³³ Catherine BRICE: «¿Qué es lo que verdaderamente nos enseñan los viajes reales? El ejemplo de Humberto I y Margarita (1878-1900)», en Renata DE LORENZO y Rosa Ana GUTIÉRREZ (eds.): *Las monarquías de la Europa Meridional ante el desafío de la modernidad (siglos XIX y XX)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2020, pp. 393-419.

nía familiar parece que chocaba con las numerosas infidelidades del duque y las consiguientes desavenencias conyugales, que llevaron al propio cabeza de la dinastía a expresar su deseo de que María Victoria «metterà senno e non ti farà piú disperare» porque era una mujer con mucho «spírito» que Amadeo debía empezar a controlar¹³⁴. Esas frecuentes aventuras fueron una constante preocupación para Víctor Manuel que deseaba preservar una imagen modélica de la pareja¹³⁵. Sin embargo, el rey no desaprobaba la conducta donjuanesca de su hijo, sino que reconvenía a la esposa despechada que se comportase como todas «le principesse di nostra casa». Advertía a María Victoria que los celos empujaban a los maridos a «far male» y le recordaba que «dalle leggi divine ed umane le donne devono essere sottomesse ai loro marito e non volere dettare loro la legge, alla qual cosa nessun uomo può sottoporsi»¹³⁶.

Convertida en reina, la figura de María Victoria fue objeto de ataques como una especie de poder en la sombra con influencia en palacio y en el propio gobierno. Barcia le advertía que no permitiese el desembarco en España de su esposo si no deseaba terminar sus días como el emperador Maximiliano y su esposa Carlota¹³⁷. A través de ella, los republicanos cuestionaron la hombría de un rey que hacía lo que a «doña María se le antoja», incluso aletargar o entorpecer un proyecto de ley¹³⁸. El monarca aparecía así como un niño dominado por una «madrastra»¹³⁹. El propio Galdós reconocía que la reina, «desde una oscuridad modesta», se preocupaba «de los asuntos públicos y en ellos ponía toda su atención», demostrando su «voluntad firmísima hacia el porvenir

¹³⁴ Francesco Cognaso, «30 dicembre 1867 (Archivio Reale, *minuta autografa*)», doc. 1506, y «Venezia, 1 marzo de 1867 (Archivio Reale, *minuta autografa*)», en *Le lettere di Vittorio Emanuele II...*, docs. 1332 y 1489, pp. 1162-1275.

¹³⁵ Gianni OLIVA: *Duchi D'Aosta...*, pp. 54-55.

¹³⁶ Francesco Cognaso, Firenze, 21 novembre 1867, ore 20 (Carte Pangella, *copía*), doc. 1482; Venezia, 26 novembre 1867 (Carte Pangella, *copía*), doc. 1487; Torino, 1 dicembre 1867 (Carte Pangella, *copía*), doc. 1488; Torino, 1 dicembre 1867 (Carte Pangella, *copía*), doc. 1489, y Torino, 16 de marzo de 1868 (Archivio Reale, *minuta autografa*), doc. 1553, en *Le lettere di Vittorio Emanuele II...*, pp. 1262-1299.

¹³⁷ Roque BARCIA: *Manifesto...*, p. 31.

¹³⁸ *El Cobete*, 24 de noviembre de 1872.

¹³⁹ *El Cobete*, 22 de diciembre de 1872.

de sus hijos en tierra hispana»¹⁴⁰. Su enorme religiosidad y sus relaciones con el papado¹⁴¹, pero, sobre todo, su imagen de esposa engañada, fueron objeto de muchas chanzas. Aunque la infidelidad masculina no era reprochable, los republicanos utilizaron la imagen de una mujer «sola y triste» dentro del «fuerte enrejado de esta lúgubre mansión» para mostrar la ligereza y la incapacidad de un rey que «se solaza a su manera», vestido «de levita» persiguiendo modistas¹⁴² o recibiendo en sus viajes agasajos, «vítores y aclamaciones, frutas le ofrecen, varios *melones*, y una doncella su rica miel»¹⁴³.

Y, en conclusión, la abdicación

La renuncia del rey al trono fue el epílogo de un reinado en el que la masculinidad regia se utilizó con fines políticos. Aunque a primera vista podría pensarse que el interés por la figura del rey y su familia constituyó un síntoma de democratización, en realidad ponía en evidencia la inmadurez de un sistema político en el que prevalecía la atención sobre el individuo por encima del entramado institucional que lo sostiene. La hombría regia se convertía en metáfora viviente del estado de la nación a partir de viejos elementos reinterpretados a la luz de un discurso de modernidad, mostrándole como un hombre de su tiempo: un burgués respetable, esposo y padre de familia. Pero la estabilidad de esta imagen se sustentaba en un clima de inestabilidad política que impidió que aflorara la función arbitral y moderadora para la que se diseñó la nueva monarquía. De manera que, los intentos por popularizar la figura del rey chocaron con continuos cambios de gobierno que solo contribuyeron a zarandearla. Para los republicanos fue más fácil: solo te-

¹⁴⁰ Benito PÉREZ GALDÓS: *Episodios Nacionales...*, p. 229.

¹⁴¹ María Franca MELLANO: *I principi Maria Clotilde e Amedeo di Savoia e il Vaticano (1870-1890). Attraverso la corrispondenza diplomatica della santa Sede ed altri documenti*, Turín, Centro Studi Piemontesi, 2000, pp. 13-14, y Alicia MIRA ABAD: «La imagen de la monarquía o como hacerla presente entre sus súbditos. Amadeo y María Victoria», *Mélanges de la Casa Velázquez*, 37-2 (2007), pp. 173-198.

¹⁴² *La Carcajada*, 24 de julio y 14 y 23 de agosto de 1872.

¹⁴³ Poema de J. A. Sierra publicado en *La Ilustración Republicana Federal*, 24 de septiembre de 1871.

nían que sacar los trapos sucios de la monarquía, desde el inicio de los tiempos, y colocarlos sobre la imagen de un hombre débil, inexperto e indolente.

Los fragmentos de una hombría dinamitada por el impacto de la abdicación volvieron a recomponerse con los mismos ingredientes, aunque con objetivos distintos. En España encontramos un discurso compartido por monárquicos y republicanos que presentaban a Amadeo como un hombre digno y con honor, cuyo sentido de Estado se elevó por encima de un pueblo ingobernable, «agitado por la tempestad de las pasiones políticas»¹⁴⁴. Es una imagen que paradójicamente continuaron en el tiempo algunos destacados republicanos como Eduardo Benot, ministro de Fomento en 1873, o Nicolás Estévanez, quien en 1905 le rendía «un respetuoso homenaje de admiración, de afecto, de gratitud» porque su desinterés «logró trocar el esplendor de la realeza por el brillo de la inmortalidad». De todos los monarcas «imbéciles, malvados o ridículos», Amadeo era el único que merecía una estatua hecha con «el granito y el bronce que resulte de la destrucción de las demás»¹⁴⁵. En Italia, tras la primera decepción paterna, se cuidaron mucho de no presentarle como un gobernante incapaz, resaltando la «condotta francamente costituzionale tenuta dal Principe»¹⁴⁶. La prensa redimensionó su figura, haciendo hincapié en un gesto extremo de dignidad por parte de quien «ha mostrato l'onore dei forti»¹⁴⁷. La hombría del personaje y de la dinastía quedaba restaurada en un discurso patriótico del senador Carlo Pepoli, que convertía al pueblo español en plebe que «non spetta la libertà, spettà solo il flagello dil diritto divino e quello della demagogia» y por tanto no supo valorar a un «uomo d'onore»¹⁴⁸, sencillo, modesto, de costumbres francas y leales, acordes con un modo de vida democrático, característico de la Casa Saboya, pero totalmente incomprendido y ridiculizado por el pueblo español¹⁴⁹.

¹⁴⁴ Víctor BALAGUER: *Mis recuerdos de Italia...*, p. 255.

¹⁴⁵ *El Diluvio*, 11 de febrero de 1905.

¹⁴⁶ Votación incorporada en el orden del día del Senado italiano el 14 de febrero de 1873 y en la Cámara de Diputados al día siguiente.

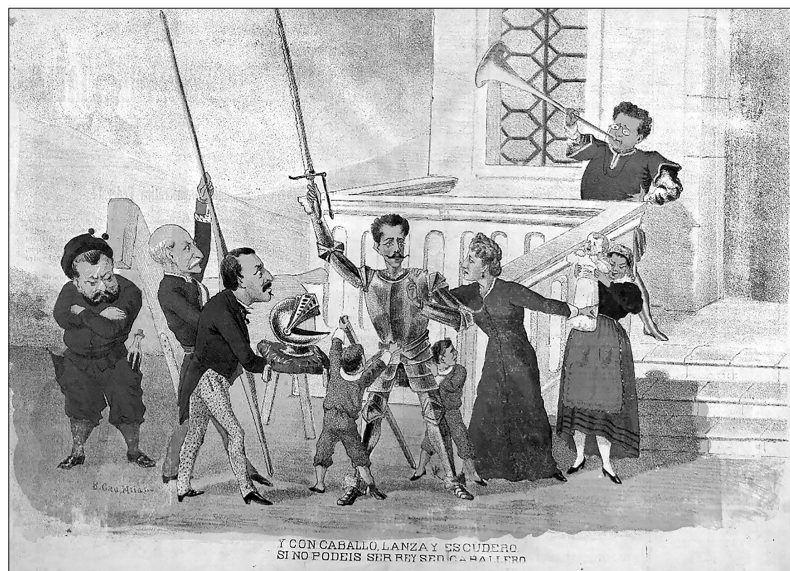
¹⁴⁷ *La Gazzetta de Torino*, 19 de febrero de 1873.

¹⁴⁸ Gianni OLIVA: *Duchi D'Aosta. I Savoia...*, p. 27.

¹⁴⁹ Augusto TRINCHIERI: *Amedeo di Savoia...*, p. 30.

IMAGEN 1

La Correspondencia del Diablo
(16 de febrero de 1873)



Fuente: Arxiu de Revistes Catalanes Antiques (ARCA), https://arca.bnc.cat/ar-cabib_pro/ca/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1023093.

Litografía iluminada realizada por B. Cau y Milans. A pie de imagen aparece un fragmento de la obra de José Zorrilla titulada *El puñal del Godo*, estrenada en 1843, que mitifica la derrota del rey Rodrigo en Guadalete, antesala de la penetración del islam en la península. Amadeo se muestra con armadura en una escena muy teatral, en clara referencia a la figura del «rey caballero». Se prepara para una lucha desesperada (por conservar el trono), mientras sus hijos y su esposa intentan disuadirle para que abandone. El monarca aparece ridiculizado por su sobreactuación, en una posición un tanto quijotesca.

*Alfonso XIII, ese hombre: masculinidad, nación e imperio**

Margarita Barral Martínez

Universidade de Santiago de Compostela
margarita.barral@usc.es

Alfonso Iglesias Amorín

Universidade de Santiago de Compostela
alfonso.iglesias@usc.es

Resumen: En la redefinición del icono masculino moderno que sucede desde finales del siglo XIX se evidencia el progresivo abandono de los ideales caballerescos y la asunción de los valores burgueses y de los vínculos con la nación y la guerra. Por ello, la imagen fuerte y viril de los reyes-soldado se convertía en la masculinidad hegemónica. Para el caso de la figura de Alfonso XIII, en su definición como modelo masculino español fueron importantes aspectos como las aficiones del monarca, su imagen familiar, su aportación humanitaria durante la Gran Guerra y el elemento colonial ligado a la ocupación de Marruecos. Sin duda, el colonialismo imperial acercaba España a Europa, algo importante por estar en la frontera del orientalismo o de lo africano.

Palabras clave: Alfonso XIII, masculinidad, nación, imperio, Marruecos.

Abstract: In the redefinition of the modern male icon since the end of the nineteenth century, the progressive abandonment of chivalric ideals and the assumption of bourgeois values and ties with the nation and war is evident. For this reason, the strong and virile image of the soldier-king became a hegemonic expression of masculinity. In the case of Alfonso XIII, various aspects were important in defining him as a model of Spanish masculinity, such as the monarch's hobbies, his fam-

* Margarita Barral pertenece al grupo de investigación HISTAGRA y Alfonso Iglesias al grupo HISPONA, ambos adscritos a la Universidad de Santiago de Compostela (USC). Este artículo forma parte de la producción científica del proyecto PGC2018-093698-B-I00.

ily image, his humanitarian contribution during the Great War, and the colonial occupation of Morocco. Undoubtedly, imperial colonialism brought Spain closer to Europe. This was important because Spain was thought to be it on the frontier of Orientalism or Africanism.

Keywords: Alfonso XIII, masculinity, nation, empire, Morocco.

En la construcción y consolidación de los Estados-nación en el siglo XIX a la nación casi siempre se la ha representado como una mujer, portadora especialmente de los valores maternos¹. Frente a esto, la ciudadanía ha tendido a ser masculina, minusvalorándose en ella la importancia de las mujeres y considerando responsabilidad de los hombres la defensa de esa patria que, según los discursos de género de largo recorrido, no podría ser sino defendida por la virilidad y valentía de la población masculina en caso de guerra². Además, los hombres, como hijos de la nación, debían amar y proteger a su madre, por lo que los discursos nacionales han dado legitimidad a las nociones normativas de masculinidad y feminidad. Así, la corona se convirtió en la representación de la patria y los monarcas encarnaron la masculinidad hegemónica de la nación, el ideal normativo que funcionaba como referente masculino, al tiempo que estigmatizaba otras formas de representación de la masculinidad³.

Desde finales del siglo XIX tuvo lugar un progresivo abandono de los ideales caballerescos en la construcción de la efigie masculina y adquirieron peso los valores burgueses que enfatizaban el trabajo,

¹ Joly MAUD: «Souffrances des corps, souffrances des territoires: la République espagnole en guerre se raconte», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 42(2) (2012), pp. 73-90, e Ida BLOM, Karen HAGEMANN y Catherine HALL: *Gendered Nations, Nationalism and Gender Order in Long Nineteenth Century*, Oxford-Nueva York, Berg, 2000.

² Nerea ARESTI: «A la nación por la masculinidad. Una mirada de género a la crisis del 98», en Mary NASH (coord.): *Feminidades y masculinidades: arquetipos y prácticas de género*, Madrid, Alianza Editorial, 2014, pp. 47-75; Mary VINCENT: «La reafirmación de la masculinidad en la cruzada franquista», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 28 (2006), pp. 135-151, e Inmaculada BLASCO: «Género y nación durante el franquismo», en Stéphane MICHONNEAU y Xosé M. NÚÑEZ (eds.): *Imaginario y representaciones de España durante el franquismo*, Madrid, Casa de Velázquez, 2014, pp. 49-72.

³ Robert W. CONNELL: *Gender and Power*, Stanford, Stanford University Press, 1987.

el hogar, la familia y la religiosidad. Esta realidad llevaría a la definición de una masculinidad donde la recreación del icono masculino hegemónico estaba encarnada por el rey⁴. Se trató de un momento clave para dicha (re)definición de la masculinidad hegemónica, con «estrechos vínculos entre la guerra, la nación y la masculinidad»⁵. La imagen fuerte y viril, en clave física, «muscular»⁶, de los reyes-soldado, como fue el caso de Alfonso XIII (que se proyectó desde el reinado de su padre, Alfonso XII) estaba vinculada a su legitimidad nacional. En esta realidad cambiante la acción, la fuerza de voluntad, la determinación y la resolución adquirieron relevancia como modelo de masculinidad.

Sin olvidar los contrastes y claroscuros que ofrece la personalidad de Alfonso XIII, como la misma época que le tocó vivir, su proyección como icono masculino pretendió aglutinar connotaciones tan contrapuestas que no llevaron a convertirse en esa imagen masculina icónica que se pretendía⁷. A la hora de analizar la figura de Alfonso XIII en relación con la masculinidad son muy importantes tanto las aficiones del monarca y su imagen familiar como su aportación humanitaria durante la Gran Guerra y, sobre todo, el elemento colonial, íntimamente ligado a su reinado por el papel desempeñado con respecto a la ocupación de Marruecos.

El colonialismo era entonces un elemento definidor de la potencia de una nación. Para España la pérdida de Cuba había llevado a cuestionar la masculinidad de la patria, su feminización en contraposición a la virilidad que implica la beligerancia de la guerra, y Marruecos ofreció una oportunidad al país y a la monarquía para

⁴ Joane NAGEL: «Masculinity and nationalism: gender and sexuality in the making nations», *Ethnic and Racial Studies*, 21(2) (1998), pp. 242-269, y Alicia MIRA: «Estereotipos de género como estrategia de legitimación en la monarquía española contemporánea», *Historia Constitucional*, 17 (2016), pp. 165-191.

⁵ Mónica MORENO y Alicia MIRA: «¿Un rey viril para una España fuerte? La masculinidad de Alfonso XIII y la nación», en Nerea ARESTI, Karin PETERS y Julia BRÜHNE (eds.): *¿La España invertebrada? Masculinidad y nación a comienzos del siglo XX*, Granada, Comares, 2016, pp. 101-135, esp. p. 103.

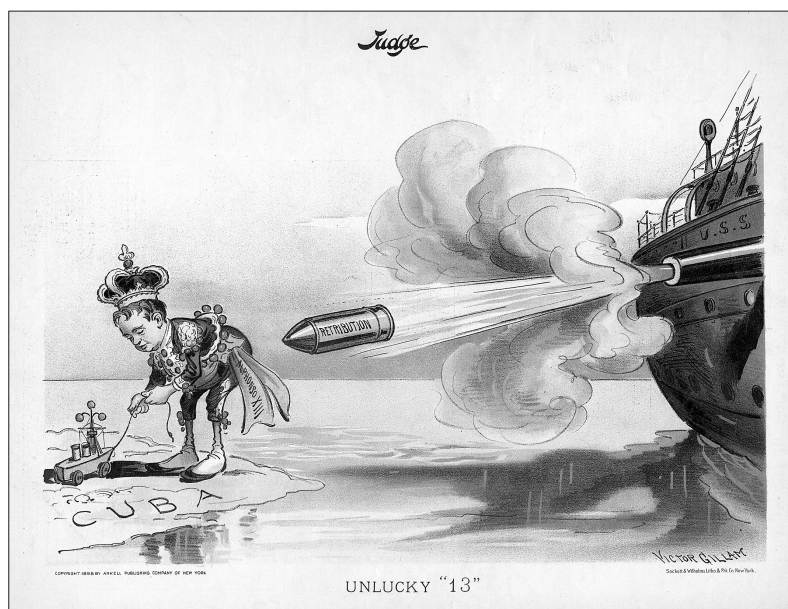
⁶ Sikata BANERJEE: *Muscular Nationalism. Gender, Violence and Empire in India and Ireland, 1914-2004*, Nueva York-Londres, New York University Press, 2001.

⁷ Morgan HALL: «El rey imaginado. La construcción política de la imagen de Alfonso XIII», en Javier MORENO (ed.): *Alfonso XIII. Un político en el trono*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 59-82, 61 y 81-82, y Mónica MORENO y Alicia MIRA: «¿Un rey viril...», p. 103.

resarcirse. En este texto pretendemos hacer un análisis de la construcción de una imagen teóricamente fuerte y viril, de masculinidad hegemónica, proyectada por Alfonso XIII de cara a la cosmovisión social contemporánea y a la reafirmación de la identidad nacional. La aspiración final de todo ello sería la superación de la debilidad e irrelevancia asociadas a la decadencia tras el Desastre del 98 (véase la imagen 1), a la neutralidad durante la Gran Guerra y a la consecución de un imperio en Marruecos que apuntalara la regeneración —masculina— de la nación con la que se vinculó el nuevo reinado del joven Alfonso XIII.

IMAGEN 1

Caricatura de la monarquía española, con Alfonso XIII todavía niño, durante la Guerra de Cuba frente a Estados Unidos



Fuente: *Judge Magazine*, 9 de abril de 1898.

Alfonso XIII, el hombre

Resulta un caso muy excepcional de monarca nacido ya rey por la muerte prematura de su padre; la presión de la corona estuvo presente en la cosmovisión del personaje desde el mismo vientre materno. Y en estas circunstancias lo masculino fue fundamental, pues el nacimiento de un hijo varón se asociaba a estabilidad, a una protección frente a los desafíos de carlistas y republicanos. Por el contrario, el nacimiento de una hija se asociaba a la inestabilidad y el caos, al retorno de las guerras civiles que habían desangrado al país y a la inestabilidad política y moral que proyectaba el recuerdo de Isabel II. Cuando el 17 de mayo de 1886 nació el tercer hijo y único varón del difunto Alfonso XII y María Cristina de Habsburgo, Alfonso XIII, Sagasta le dijo a Cánovas: «sí, ya tenemos rey, pero ¡la menor cantidad posible de rey!»⁸.

La personalidad del monarca estuvo muy condicionada por su entorno, una corte rodeada de mujeres en las que primaba una mentalidad sumisa a los hombres, y más a la de un monarca al que nadie se atrevía a contradecir⁹. Así, la infancia de Alfonso XIII se desarrolló en un ambiente de adulación, y sería lógico pensar que dicha realidad potenciara egoísmo y cierto complejo de superioridad, sopesado con una actitud campechana, aspecto que lleva a historiadores como Gabriel Cardona a hablar de un «populismo elitista»¹⁰. La realidad cotidiana del niño-rey generó un debate público sobre su educación, temiendo que un exceso de influencia femenina afectase negativamente al monarca. En el programa determinado la formación militar adquirió un peso excesivo, aspecto que posiblemente también ayudó a desarrollar la creciente injerencia del monarca en cuestiones políticas y militares¹¹. Pero el debate entre un poder regio que se resistía a ceder y la nueva política liberal-demócrata que pretendía «marcar el paso de la Corona» vendría a ser una realidad exten-

⁸ María Teresa PUGA: *Alfonso XIII*, Barcelona, Planeta, 1997, p. 22.

⁹ Eulalia DE BORBÓN: *Memorias*, Barcelona, Juventud, 1987, p. 14.

¹⁰ Gabriel CARDONA: *Alfonso XIII, el rey de espadas*, Barcelona, Planeta, 2010, p. 39.

¹¹ Joaquín VARELA-SUANZES: «Un influyente maestro del derecho político español: Vicente Santamaría de Paredes (1853-1924)», *Teoría y Realidad Constitucional*, 34 (2014), pp. 641-658, esp. p. 657.

sible al resto de las monarquías europeas¹². Alfonso XIII nunca llegó realmente a entender su función meramente simbólica como rey constitucional de la sociedad de masas de comienzos del siglo xx¹³. Cuando ascendió al trono, con dieciséis años, era demasiado joven como para virilizar la nación, y durante un tiempo todavía permaneció la imagen del niño-rey, o del eterno adolescente, dependiente de su progenitora¹⁴. Gonzalo de Reparaz lo definió como «archiduque vienés elevado a la categoría de rey de España»¹⁵; incluso con el monarca entrado en la edad adulta, plumas como la de Unamuno seguían cuestionando el sometimiento al control de su madre¹⁶.

Las valoraciones sobre la influencia materna suponían en buena medida un cuestionamiento de la masculinidad del monarca, tal y como referenciaba algún semanario satírico: «Si hasta ahora se han fiado de la debilidad de una mujer, en lo sucesivo se fían de la inexperiencia de un chico; pero sobre todo de la mansedumbre inverosímil de un país decrepito, aniquilado, sin espíritu e imbécil»¹⁷.

Alfonso XIII no sería ajeno a las consideraciones que se vertían sobre él y es muy probable que se afanase en demostrar lo contrario, incluso en un trato personal en el que quería dejar clara su superioridad, recibiendo a los invitados con un estricto protocolo y, en ocasiones, haciéndolos sentar en una banqueta baja para quedar a nivel físico —y simbólico— en una posición más elevada¹⁸. Y sobre todo favoreció la extensión de una imagen de rey valiente, viril, con una hombría que estaría incluso por encima de la caba-

¹² Alicia MIRA: «Monarquía y neutralidad en la Gran Guerra: Alfonso XIII y la fragilidad de la nación masculina», en Renata DE LORENZO y Rosa Ana GUTIÉRREZ (eds.): *Las monarquías de la Europa meridional. Ante el desafío de la modernidad (siglos XIX y XX)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2020, pp. 481-510, esp. pp. 486 y 489.

¹³ Salvador DE MADARIAGA: *España. Ensayo de Historia contemporánea*, Madrid, España Calpe, 1979, p. 105.

¹⁴ Mónica MORENO y Alicia MIRA: «¿Un rey viril...», pp. 112-113.

¹⁵ Javier MORENO: «El rey de papel. Textos y debates sobre Alfonso XIII», en Javier MORENO (ed.): *Alfonso XIII. Un político en el trono*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 23-58, esp. p. 28.

¹⁶ David ROBERTSON: «“La mano oculta” y “El poder moderador”, unas notas sobre las campañas periodísticas de Unamuno entre 1918 y 1923», *EPOS*, XIV (1998), pp. 207-225.

¹⁷ «17 de maig», *La Campana de Gracia*, 17 de mayo de 1902, p. 2.

¹⁸ Gabriel CARDONA: *Alfonso XIII...*, p. 105.

llosidad, rasgos arquetípicos de la idea de masculinidad del momento¹⁹. En el atentado que sufrieron los reyes el mismo día de su enlace en mayo de 1906, y en el que sufrió Alfonso XIII en abril de 1913, el rey mostró en todo momento serenidad y valentía²⁰, una «varonil entereza» muy aclamada por el pueblo²¹ frente a la «cobardía del agresor»²². El entusiasmo del público llevó a la proliferación de poesías laudatorias al soberano que referenciaban la «brava juventud gloriosa / como un baluarte de la patria mía / tenéis del león hispano la energía / y de Vivar la sangre tumultuosa»²³. Actos como este le generaron una imagen de hombre impulsivo pero sereno y lleno de coraje, imperturbable ante el peligro e incluso temerario. Y al propio monarca este entusiasmo momentáneo le pudo haber generado una percepción de admiración por parte de su pueblo que, en verdad, superaba la realidad²⁴, otorgándole un exceso de confianza.

Aunque su físico se puso en duda en ocasiones²⁵, el monarca demostró confianza en sí mismo y, de algún modo, también en sus atributos viriles. Resulta muy significativo lo sucedido en su viaje a Las Hurdes de 1922, a través del cual se pretendió reafirmar la imagen patriarcal del monarca, pero que curiosamente entraba en abierta contradicción con una imagen frívola de su disfrute en centros turísticos de moda de la élite cosmopolita europea. En las Hurdes, tras una fatigosa jornada, Alfonso XIII consideró que, ante la ausencia de lugar en que bañarse, debían hacerlo desnudos en una charca. Se quitó toda la ropa, pero nadie más se atrevió a hacerlo; el único que lo acompañó en el baño fue el médico Gregorio Marañón y manteniendo unos calzoncillos largos. La anécdota podría parecer uno de

¹⁹ Esta consideración es la que personifica el protagonista masculino, Alejandro Gómez, en la novela de Miguel de UNAMUNO: *Nada menos que todo un hombre* (1906), Boston, Ginn and Company, 1961, pp. 57, 59 y 71-72.

²⁰ Julio CAMBA: *Cuando la boda del rey*, 4.ª ed., Madrid, Instituto Editorial Reus, 1944, p. 301.

²¹ «El atentado contra sus majestades», *La Correspondencia de España*, 2 de junio de 1906, p. 2; «Atentado contra los reyes», *Nuevo Mundo*, 31 de mayo de 1906, p. 22, y «Las bodas reales», *El Noroeste* (La Coruña), 1 de junio de 1906, p. 1.

²² *ABC*, 14 de abril de 1913, p. 5, y *La Época*, 14 de abril de 1913, p. 1.

²³ EPICETO: «Romancero. A mi rey», *La Monarquía*, 19 de abril de 1913, p. 12.

²⁴ Gabriel CARDONA: *Alfonso XIII...*, p. 115.

²⁵ Al parecer, el mismo rey le preguntó a un cortesano de su confianza si de verdad era tan feo. Gabriel CARDONA: *Alfonso XIII...*, p. 76.

tantos de los relatos apócrifos sobre la vida del monarca, pero sorprendentemente el rey quiso que el fotógrafo que los acompañaba, Pepe Campúa, inmortalizara la experiencia y le ordenó: «¡ven Pajarito!, que vas a hacer una fotografía que no me ha hecho nunca tu padre»²⁶. Fue entonces cuando echaría el brazo por encima del hombro a Marañón y Campúa tomó la foto²⁷ (véase la imagen 2).

No se conservan las placas originales de aquella fotografía porque se saqueó el estudio de Campúa durante la Guerra Civil. No obstante, el propio Campúa comentó en una entrevista en 1963 que El Caballero Audaz (pseudónimo del periodista José María Carretero Novillo) se había hecho con un cliché y había difundido la foto²⁸. Siguiendo ese rastro nos encontramos con que El Caballero Audaz utilizó la foto como reclamo de su libro *¿Alfonso XIII fue buen rey?... Historia de un reinado*, publicado en Madrid en 1934. Se suponía que el libro incluía la fotografía, pero al llegar a la página correspondiente lo que el lector se encontraba era un mensaje del autor explicando que, para evitar escándalo alguno, había decidido omitir el retrato; como alternativa, a los interesados se ofrecía la posibilidad del envío postal de la misma, para lo que deberían cubrir el formulario incluido en el libro.

Pese al «engaño» de la edición, la última parte de esta curiosa estrategia de *marketing* sí que fue real y El Caballero Audaz enviaba la fotografía, aunque con una banda blanca estratégicamente colocada para ocultar la parte más «íntima»²⁹. La instantánea que hacía alarde del cuerpo y atributos regios, al parecer, fue incautada por la Gestapo a Azaña y posteriormente entregada al régimen franquista, coincidiendo en época con la entrada del nudismo en España a través del movimiento anarquista, en choque frontal con la moral conservadora que definían a la Corona y a la Iglesia³⁰.

²⁶ César MORENO: *Los borbones y sus locuras*, Madrid, La Esfera de los libros, 2020, p. 363.

²⁷ Para el viaje del rey Alfonso XIII a Las Hurdes, Juan SÁNCHEZ: «De visita por Extremadura: los viajes de Alfonso XIII en 1905 y 1912», en Margarita BARRAL (ed.): *Alfonso XIII visita España. Monarquía y nación*, Granada, Comares, 2016, pp. 173-196, esp. pp. 187-196.

²⁸ *Pueblo*, 18 de junio de 1963. Citado en <https://campuafotografo.es/2013/09/20/campua-unico-fotografo-en-el-viaje-de-alfonso-xiii-a-las-hurdes/>.

²⁹ «La curiosa historia de un rey en pelotas», *De Jigu a Brevas*, 149 (2017), pp. 11-13.

³⁰ César MORENO: *Los borbones...*, p. 363.

IMAGEN 2

*Alfonso XIII y Gregorio Marañón en Las Hurdes,
22-23 de junio de 1922*



Fuente: Foto Campúa (hijo). Archivo privado.

A pesar de ser una anécdota, esta historia resulta interesante por varios aspectos, por lo que no nos deja de sorprender la escasa difusión que la fotografía tuvo. Resulta una muestra evidente de que Alfonso XIII tenía gran confianza en sí mismo y en sus atributos, no siendo una persona pudorosa, aunque su entorno sí lo fuese; es revelador que Gregorio Marañón incluso se tapase los pezones. El mismo hecho de posar para la instantánea demuestra que a Al-

fonso XIII no le preocupaba especialmente el escándalo. Por mucho que Pepe Campúa fuese de su plena confianza, el peligro de que una fotografía así se difundiera era evidente.

Las aficiones viriles del rey

Entre sus aficiones destacaron los deportes, sobre todo la hípica, el polo, el tenis, el esquí, la navegación a vela y otros deportes náuticos. Su proyección pública estuvo ligada a ellos y fueron habituales las noticias y fotografías en las que se destacaba la energía, la agilidad y la juventud del monarca, transmitiendo una imagen moderna y saludable, símbolo de una nación sana, además de viril³¹. Pero la afición a la que más tiempo dedicó fue la caza, tanto la mayor como el tiro al pichón, actividades muy vinculadas a los hombres de alta alcurnia y que Alfonso XIII desarrolló hasta la saciedad, como demuestran las casi 8.000 piezas que obtuvo en la temporada 1907-1908³². Su primera cacería, ya como rey, en los Picos de Europa tuvo lugar en 1905, ocasión que llevó a la creación del Coto Real en los pueblos de la provincia de Santander para su uso exclusivo durante las estancias de veraneo que la Familia real disfrutó en el Palacio de la Magdalena entre 1913 y 1930³³.

También dedicó mucha atención a los automóviles, otra inclinación claramente masculina y entendida como deporte en la época, adquiriendo una importante colección de ejemplares. Pero en esto no fue una *rara avis* ya que los «monarcas chauffeurs» era una moda extendida, destacando los casos de Víctor Manuel de Saboya, Leopoldo de Bélgica y Eduardo de Inglaterra. La actitud del rey de España en favor de las nuevas máquinas rodantes ofreció una influencia en el sector de la motorización, hasta el punto de dar su nombre a un modelo de automóvil, el Hispano-Suiza «Al-

³¹ Julio MONTERO, María Antonia PAZ y José J. SÁNCHEZ: *La imagen pública de la monarquía. Alfonso XIII en la prensa escrita y cinematográfica*, Barcelona, Ariel, 2001, pp. 229-234.

³² Javier TUSELL y Genoveva G. QUEIPO DE LLANO: *Alfonso XIII. El rey polémico*, Madrid, Taurus, 2001, p. 105.

³³ Aurora GARRIDO: «Los viajes de Alfonso XIII a Cantabria y Asturias», en Margarita BARRAL (ed.): *Alfonso XIII visita España. Monarquía y nación*, Granada, Comares, 2016, pp. 127-145, esp. pp. 131-132.

fonso XIII», que se fabricó entre 1910 y 1915, comercializándose hasta 1920 las 500 unidades realizadas de los diecinueve modelos desarrollados, de los cuales el rey dispuso de tres³⁴. De las diferentes fábricas de automoción que fueron surgiendo en España el rey adquirió algún modelo —Elizalde, David, España, etc.— e incluso se hacía fotografiar para hacerles propaganda. Pero el más claro ejemplo se dio en el caso de la Hispano-Suiza, con la cual mantuvo una estrecha relación, no solo afectiva, sino también económica al convertirse en accionista³⁵. El día 31 de junio de 1912 el rey participó, fuera de concurso, en una subida contra reloj al Alto de León, en el puerto de Guadarrama, organizada por el RACE y en la que le acompañaba de copiloto su primo el Infante don Alfonso de Orleans, también muy aficionado³⁶. Durante la visita que el gran duque Borís, primo del zar Nicolás II, hizo a España en marzo de 1908 el rey lo agasajó con un viaje en automóvil desde Madrid a El Escorial³⁷ (véase la imagen 3).

Otro elemento de distinción varonil al que se adhirió fue la elegancia. Las modas de Londres y París sirvieron de referente para el moderno estilo masculino del que el monarca hacía alarde, potenciando la imagen de un rey fuerte y masculino pero que, paradójicamente, también lo alejaban del deporte en su versión más popular e integradora³⁸.

Y a todas estas imágenes habría que añadir la vida privada del rey y su afición por las mujeres. Alfonso XIII reprodujo fielmente el mito del *donjuan*, uno de los referentes en España de la masculinidad ligada a la extrema virilidad y pasión³⁹. En palabras de Gabriel

³⁴ Unai MEZCUA: «Los coches más importantes de la Historia de España (II): Alfonso XIII, el coche de la aristocracia», *ABC*, 7 de septiembre de 2019, recuperado de internet (https://www.abc.es/motor/reportajes/abci-coches-mas-importantes-historia-espana-alfonso-xiii-coche-aristocracia-201909070015_noticia.html).

³⁵ Entre 1910 y 1931 Alfonso XIII adquirió 1.580 acciones y 40 más a nombre del príncipe de Asturias, con un importe nominal de 820.000 pesetas. Jordi NADAL: *La Hispano-suiza. Esplendor y ruina de una empresa legendaria*, Barcelona, Pasado & Presente, 2021, pp. 78-79.

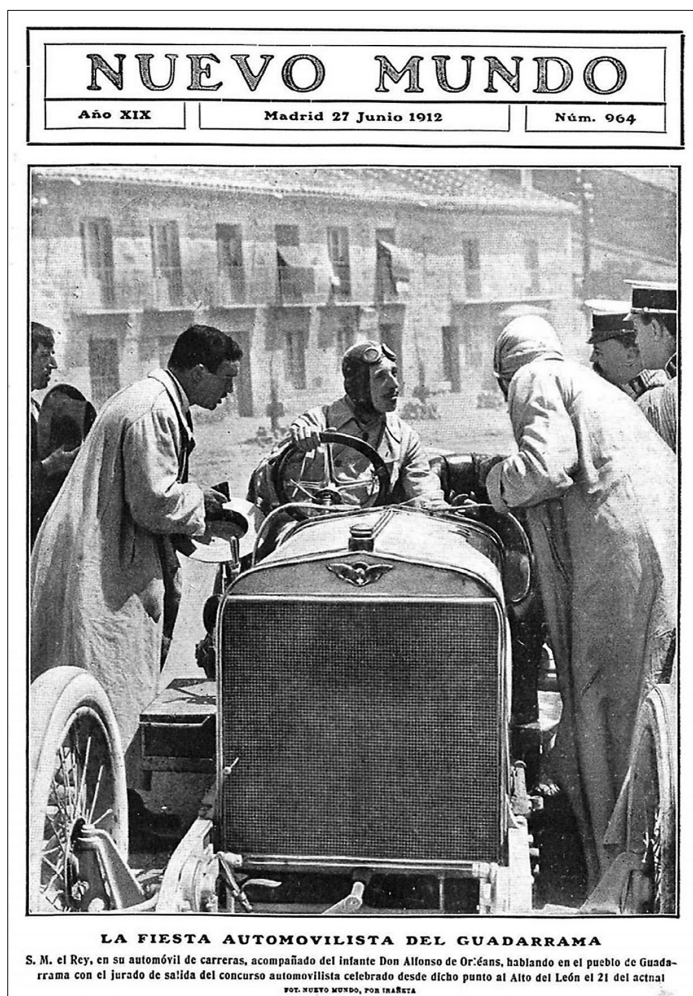
³⁶ Emilio POLO: *Alfonso XIII y el automóvil*, Madrid, CIE Dossat 2000, 1996, pp. 53-56 y 97.

³⁷ Olga VOLOSUYK (dir.): *Diplomáticos rusos en España, 1667-2017*, Moscú, Universidad Nacional de Investigación, 2016, p. 489.

³⁸ Alicia MIRA: «Monarquía y neutralidad...», p. 491.

³⁹ José J. DÍAZ: «El Don Juan de Unamuno como crítica de la masculinidad en

IMAGEN 3



Fuente: *Nuevo Mundo*, 27 de junio de 1912.

el primer tercio del siglo XX», en Nerea ARESTI, Karin PETERS y Julia BRÜHNE (eds.): *¿La España invertebrada? Masculinidad y nación a comienzos del siglo XX*, Granada, Comares, 2016, pp. 13-28.

Cardona, «desde muy joven resultó adicto a las señoras, heredando la capacidad amatoria de su padre y de su abuela Isabel II, muy proclives a los ejercicios de alcoba»⁴⁰. Entre sus amoríos destacaron artistas y mujeres anónimas. Poco después de su matrimonio con la nieta de la reina Victoria de Inglaterra dejó encinta a una nodriza irlandesa con la que tuvo una hija. Alrededor de 1910 viajaba a París de forma clandestina bajo el pseudónimo de Monsieur Lamy junto con una chica que lo acompañaba desde Madrid. En 1915 Mélanie de Vilmorin dio a luz a otro hijo fuera del matrimonio regio y desde 1916 la actriz Carmen Ruíz de Moragas fue su relación más frecuente y con la que tendría dos hijos más. Aunque pudo haber sectores que referenciaran esta imagen del monarca desde la perspectiva de la virilidad masculina, de *donjuán* español, desde posiciones moralistas laicas ligadas al liberalismo y al progresismo también se hicieron campañas contra ese estereotipo del monarca; era la representación de una masculinidad pretérita y rancia, en abierta oposición al modelo anglosajón de *gentleman* que imperaba en el mundo occidental, ligado a la civilización y al progreso y caracterizado por el autocontrol, la monogamia, el trabajo y la austeridad⁴¹.

Sin embargo, en su vida amorosa también destacaron algunos elementos de caballerosidad y romanticismo. Nos referimos aquí a su decisión de no casarse por cuestión de Estado, como correspondería a todo monarca, sino por amor, en teoría. Para ello visitó varios países hasta decantarse finalmente por Victoria Eugenia de Battenberg. En la correspondencia mantenida entre los prometidos se hacía gala de un romanticismo que, sin duda, agradaba a una sociedad definida por los roles de género burgueses de los que no escapaban los reyes y reinas. En 1906 Alfonso XIII escribió a su prometida desde Canarias manifestando: «Estoy muy agradecido a Dios por haberme ayudado a encontrar una buena y amante esposa. Puedes estar segura [de] que nunca te olvido y te envío mi amor»⁴².

Es decir, incluso se hacía referencia a la religiosidad católica, al menos en público, condición inherente a su cargo y a su realidad

⁴⁰ Gabriel CARDONA: *Alfonso XIII...*, p. 55.

⁴¹ Nerea ARESTI: «Masculinidad y nación en la España de los años 20 y 30», *Mélanges de la Casa Velázquez*, 42(2) (2012), pp. 55-72.

⁴² Javier TUSELL y Genoveva G. QUEIPO DE LLANO: *Alfonso XIII...*, p. 157.

social⁴³. Las familias reales también se definieron por los valores y caracteres sexuados del patrón cultural hegemónico, el burgués, en hibridación con la identidad nacional que encarnaban. Para Mónica Moreno y Alicia Mira la imagen familiar de Alfonso y Victoria Eugenia «interviene en un juego de espejos en el que el rey encarna al hombre viril y la reina reafirma dicha imagen a través de sus funciones como esposa y madre», arquetipos que sin duda buscaban empatía popular e identidad nacional⁴⁴. Pero esta temprana proyección del personaje tuvo difícil encaje con la vida sexual del monarca y con una pasión por el erotismo que se extendió también a la fotografía y el cine, siendo un gran coleccionista de material pornográfico, e incluso productor de filmaciones del género con la ayuda del conde de Romanones, para cuyo disfrute instaló una sala de proyecciones en el Palacio real⁴⁵. A falta de un estudio riguroso sobre el desarrollo de esta faceta por parte del monarca, quizá se pueda aventurar que dicha afición también pudo haber apuntalado la masculinidad donjuanesca de épocas pasadas, pero colisionaba con el progresismo laico y la masculinidad moderna que se definían con los albores del siglo xx.

Una vida tan activa llevó a que se generasen muy diversas imágenes de Alfonso XIII: las de político, soldado, *sportman*, hijo, padre y *gentleman*. Un «perfecto hombre de familia» como monarca «moderno y demócrata»⁴⁶. Pero todas ellas tuvieron que combinarse con las que no eran tan deseadas: las de niño mimado, mujeriego, enfermo (sobre todo en la etapa final de su vida) o *dandy*, que fueron utilizadas por los detractores de la corona. Además, también se forjaron otras imágenes que, aunque no eran las que mejor encajaban con la figura del rey, se explotaron para que pudiesen sentirse identificados la mayor cantidad posible de sectores

⁴³ David SAN NARCISO, Margarita BARRAL y Carolina ARMENTEROS: «Possible monarchies: the political and cultural modernisation of Spanish liberalism», en David SAN NARCISO, Margarita BARRAL y Carolina ARMENTEROS (eds.): *Monarchy and Liberalism in Spain. The Building of the Nation-State, 1780-1931*, Nueva York-Londres, Routledge, 2021, pp. 1-20, esp. p. 11.

⁴⁴ Mónica MORENO y Alicia MIRA: «¿Un rey viril...», p. 103.

⁴⁵ Tres de estas producciones cinematográfica, realizadas por los hermanos Ricardo y Ramón Baños Martínez, han sido rescatadas por el productor y coleccionista José Luis Rado. César MORENO: *Los borbones...*, p. 372.

⁴⁶ Mónica MORENO y Alicia MIRA: «¿Un rey viril...», p. 103.

poblacionales. Así, en referencia al rey se buscó su asimilación con el agricultor, el obrero, el ingeniero o el gran emprendedor⁴⁷; imágenes muy explotadas de cara a la nacionalización en los viajes y visitas reales que el nieto de Isabel II realizó a las diferentes regiones del reino⁴⁸. Todas tenían como elementos comunes su españolidad y patriotismo; incluso desde fuera se le consideró el arquetipo del hombre español: individualista, impulsivo, romántico, sincero, idealista y terco⁴⁹.

Frente a esto, las imágenes de su madre y su mujer encarnaron perfiles que encajaban en los ideales de madre y esposa, pese a las diferencias entre ambas. Si María Cristina estaba ligada a la tradición y la austeridad⁵⁰, además de a la influencia clerical⁵¹, su nuera era un dechado de juventud, energía, modernidad y progreso, educada en un país «vigoroso y fuerte» que llenaba de «entusiasmo» a la sociedad española; una «encantadora» princesa que también llevaría a la anhelada regeneración nacional⁵².

Neutralidad y acción humanitaria durante la Gran Guerra

En medio del conflicto marroquí que mantuvo ocupado al Ejército español entre 1909 y 1927 estalló la Primera Guerra Mundial, en la que España no participó de forma directa pero sí indirectamente. Alfonso XIII desarrolló una labor en tareas humanitarias que le reportaría, sobre todo en el exterior, cierto prestigio y respetabilidad⁵³. Sin embargo, la no participación de España en

⁴⁷ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁸ Margarita BARRAL (ed.): *Alfonso XIII visita España. Monarquía y nación*, Granada, Comares, 2016.

⁴⁹ Javier MORENO: «El rey de papel...», p. 106.

⁵⁰ «Victoria Eugenia» y «Días de júbilo», *El Imparcial*, 26 y 30 de mayo de 1906, y «S.A.R. la Princesa Victoria-Eugenia de Battenberg», *La Correspondencia de España*, 25 y 28 de mayo de 1906, portadas, y «La novia», *El Noroeste*, 25 de mayo de 1906, p. 1.

⁵¹ A. MAURA: «La boda del Rey de España», suplemento de *Coruña Moderna*, 27 de mayo de 1906, p. 1.

⁵² «El regalo de boda», *El Correo de Galicia*, 30 de mayo de 1906, portada.

⁵³ Margarita BARRAL: «De neutralidad obligada a neutralidad activa a través de la acción humanitaria: Alfonso XIII y la Oficina Pro-Cautivos durante la Gran Guerra», en Carlos SANZ y Zorann PETROVICI (dirs.): *La Gran Guerra en la España*

el conflicto internacional fue vista como un signo de debilidad y atraso técnico. Uno de los argumentos usados por los simpatizantes de ambos bandos fue la falta de carácter del soberano para imponerse a su madre (partidarios del Eje) y/o a su esposa (partidarios de los Aliados).

La Gran Guerra también se consideró un espacio temporal clave para la (re)definición de la masculinidad hegemónica y la consolidación de la militarización de la masculinidad, con la figura del soldado como el modelo normativo de hombre⁵⁴. Rasgos como el coraje, la disciplina, el estoicismo o la fortaleza se entendían como cualidades definitorias del género masculino en el primer cuarto del siglo XX; y valores como la dureza, la resistencia, el autocontrol y la victoria caracterizaron la identidad de género, y no solo en relación con la guerra.

La decisión de neutralidad del rey, que se podría hacer extensible a la mayoría de la clase dirigente y de la sociedad española, vendría determinada por la realidad política y social del país. Sin obviar el hecho de que la reina madre era austriaca y la esposa del rey inglesa, la realidad de la debilidad militar de España, con un ejército en estado ruinoso y mal considerado envuelto en la guerra de Marruecos, era una evidencia que el mismo monarca, quizá por su locuacidad, llegó a expresar en una carta al embajador galo, Léon Geoffroy, donde también lamentaba su posición neutral⁵⁵. Esta «neutralidad obligada»⁵⁶ resultaba una situación decepcionante para alguien definido por una mentalidad cuartelaria. En la documentación diplomática francesa e italiana se trasluce cierta pretensión del monarca por desempeñar un papel activo en la contienda, sin renunciar a la neutralidad de la que era cautivo, por lo que deseaba alcanzar un papel como mediador de la paz⁵⁷. Por esta ra-

de Alfonso XIII, Madrid, Sílex, 2019, pp. 119-139, y Juan PANDO: *Un rey para la esperanza. La España humanitaria de Alfonso XIII en la Gran Guerra*, Madrid, Temas de Hoy, 2002.

⁵⁴ George MOSSE: *La imagen del hombre: la creación de la moderna masculinidad*, Madrid, Talasa, 2001.

⁵⁵ Archivo General de Palacio (AGP), RA13, C.ª 15.600, exp. 15.

⁵⁶ Javier PONCE: «La política exterior española de 1907 a 1920: entre el regeneracionismo de intenciones y la neutralidad condicionada», *Historia Contemporánea*, 34 (2007), pp. 93-115.

⁵⁷ Ministère des Affaires Étrangères, Documents Diplomatiques Français

zón desde muy temprano quiso darle a la neutralidad un carácter benévolo, lo que le llevaría a desarrollar una acción humanitaria a través de la llamada *Oficina Pro-Cautivos*, promovida por iniciativa particular del rey, a modo de moderna política pública dentro de la *welfare monarchy* que se difundía por Europa y de la que el monarca pretendería obtener rendimiento de cara a su proyección internacional e incluso en su reino. Aunque sin duda esta «neutralidad activa»⁵⁸ fue el balance más positivo de índole no material que España pudo desarrollar, cuando concluyó la guerra en noviembre de 1918 Alfonso XIII ya era objeto de fuertes ataques por su vinculación tanto con las represiones de los movimientos sociales derivados de la inestabilidad que vivía el país desde 1914, como con la Guerra del Rif y por su constante intromisión en política, lo que llevaría al aliadófilo Luis Araquistáin a referirse a una «monarquía paralítica»⁵⁹. Sin duda, los significados de la masculinidad hegemónica que deseaba interpretar Alfonso XIII desentonaban con los déficits en desarrollo y prosperidad que todavía definían la materialidad y subjetividad del Estado español.

Alfonso XIII y el Imperio

El hecho más sonado en España durante la minoría de edad de Alfonso XIII fue la amarga derrota sufrida en 1898 contra los Estados Unidos a propósito de Cuba (véase la imagen 1). Aunque las consecuencias en ámbitos como el social, el económico e incluso el político no fueron tan graves como cabría esperar, el descalabro afectó a la confianza y al prestigio de una España temerosa del darwinismo social, unas ideas que estaban muy vinculadas a la relación entre lo masculino, lo fuerte y dominante por naturaleza, y lo femenino. La derrota del 98 se leyó así en clave de devaluación de

(DDF), 1915, tome III (15 septembre-31 décembre), Geoffroy a Delcassé, Saint-Sébastien, 23.09.1915, doc. 51, p. 50, y Archivo del Ministero degli Affari Esteri, Documenti Diplomatici Italiani (DDI), V serie, volume VI, Bonin a Sonnino, Madrid, 19.10.1916, doc. 585, p. 393.

⁵⁸ Margarita BARRAL: «De neutralidad obligada...», p. 125.

⁵⁹ Luis ARAQUISTÁIN: «El país de los paralíticos», *España*, 31 de enero de 1918.

la raza, de supuesto declive de los pueblos latinos, con un componente de género: la nación se había afeminado⁶⁰.

Nerea Aresti ha demostrado que el contexto histórico posterior a la derrota estuvo marcado por un evidente contenido sexual y adjetivos como femenino o afeminado, masculino o viril, adquirieron gran carga ideológica y serían explotados tanto por el discurso imperialista estadounidense como por diversas ideologías en la Península⁶¹. Las lecturas afectarían dentro y fuera de España: en el extranjero era habitual describir al hombre español como orgulloso, soberbio, pasional e ignorante, vago y anclado en los tiempos de gloria del Imperio⁶². La representación gráfica por excelencia era la del torero, que a menudo aparecía como temerario y cruel; de hecho, desde el espectáculo taurino también se buscó construir los diferentes proyectos de regeneración de la masculinidad⁶³. Y en cierto modo también había una perspectiva más «africana», con ciertas analogías a las representaciones del Magreb, que contrastaba con el ideal de hombre del norte de Europa vinculado a calificativos tópicos como racional, educado, comedido y constante. Y dado que la monarquía pretendía ser la simbología nacional por excelencia, esta adquiriría un papel clave en las representaciones de género, de la masculinidad hegemónica.

Regeneracionismo y Marruecos

Las ideas de que España necesitaba ser regenerada y recuperar los valores que la habían hecho grande implicaban dejar atrás rasgos arcaicos y caducos, mirar hacia la virilidad para revertir la tendencia hacia la feminización de la nación. Uno de los aspectos más

⁶⁰ Nerea ARESTI: «La historia de las masculinidades, la otra cara de la historia de género», *Ayer*, 117 (2020), pp. 333-347, esp. p. 339.

⁶¹ Nerea ARESTI: «A la nación por la masculinidad...».

⁶² Gemma TORRES: «La reivindicación de la nación civilizada: masculinidad española en el discurso colonial sobre Marruecos (1900-1927)», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 39 (2017), pp. 59-81, esp. p. 63.

⁶³ David CASTRO: «La corrida de toros en los proyectos de regeneración de la masculinidad nacional (1898-1923)», *Ayer*, 121 (2021), pp. 197-223, esp. p. 200, y Javier ANDREU: *El descubrimiento de España. Mito romántico e identidad nacional*, Madrid, Taurus, 2016, pp. 273-281.

importantes en los que esta (re)conversión resultaba necesaria fue el militar.

El Ejército, el miembro fuerte y poderoso de la nación del que dependía su prestigio en el exterior, tenía que demostrar que mantenía su vitalidad y virilidad. Fijó sus ojos en Marruecos como un lugar en el que demostrar que la hombría española no había desaparecido. La intromisión de Alfonso XIII en temas militares fue muy temprana y la actitud permisiva de los políticos le animó a ir haciéndose cada vez con más poder en asuntos como ascensos, destinos y recompensas militares. La guerra en el norte de África, impopular pero necesaria desde la óptica de los gobernantes, reforzó el vínculo entre el monarca y el ejército.

Las lecturas en clave colonial del monarca también afectaron a su matrimonio; el hecho de haber elegido una mujer inglesa se leyó como un sometimiento a Gran Bretaña, análogo al que llevaba tiempo existiendo respecto de los intereses coloniales⁶⁴. En la historiografía más actual sobre nación y masculinidad es interesante la integración de los roles de género aplicados al contexto colonial⁶⁵. Una de las expresiones recurrentes para definir el avance colonialista, «penetración pacífica», tenía unas connotaciones sexuales fuertes que marcaba los roles de género entre colonizador y colonizado.

Alfonso XIII siempre había manifestado interés por el norte de Marruecos como único escenario viable para que España volviera a tener poder colonial. Pero fue a partir de la derrota acontecida el 27 de julio 1909, el desastre del Barranco del Lobo, cuando la cuestión se convertiría en central para el monarca. En 1911 el rey visitó Melilla y el área circundante, un viaje que demostró su interés por los asuntos militares y en el que la prensa destacó continuamente su vitalidad⁶⁶. A su vuelta, el presidente del Senado, Eugenio Montero Ríos, afirmó que la historia tendría motivos para apellidar el suyo

⁶⁴ Mónica MORENO y Alicia MIRA: «¿Un rey viril...», p. 113.

⁶⁵ Manuela MARÍN: *Testigos coloniales: españoles en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra, 2015, pp. 257-275, y Gemma TORRES: «Emociones viriles y la experiencia de la nación imperial en las guerras del Rif (1909-1927)», *Studia historica. Historia contemporánea*, 38 (2020), pp. 99-127.

⁶⁶ Aunque el papel de la reina fue activo a través de su vinculación con la Cruz Roja, en lo relacionado con Marruecos lo normal era la presencia únicamente del rey. Alfonso IGLESIAS: «Alfonso el africano: la monarquía en Marruecos», en Mar-

como el «Reinado de Don Alfonso el Africano»⁶⁷, algo que para muchos era una demostración de belicosos deseos y de que la lucha en Marruecos continuaría. Para entonces, el socialismo y otros grupos republicanos ya habían emprendido una campaña contra el rey acusándolo de dirigir personalmente la guerra de Marruecos, como demuestra la referencia de Melquíades Álvarez en 1912 a la existencia de una «voluntad superior»⁶⁸.

En 1914, durante el gobierno Dato, culminó la intromisión del monarca a partir de la promulgación del decreto de 14 de enero que llevaría a declaraciones como la de que «el rey interviene directa y constantemente en cuanto se relaciona con las tropas, así como en la concesión de mandos y ascensos»⁶⁹. De este modo se autorizaba a la oficialidad a tratar directamente con Alfonso XIII en lugar de seguir los cauces establecidos. Y muchos parecieron más dispuestos a seguir deseos privados del monarca que los públicos del gobierno, como sin duda sucedió en los casos de los generales Marina y Silvestre⁷⁰.

Cuando en otoño de 1921 se reabrieron las puertas de la *Oficina Pro-Cautivos* (cerradas en febrero de ese año) para desarrollar la misma acción humanitaria que durante la Gran Guerra pero para los desastres acontecidos en el Rif, la realidad de la masacre que allí aconteció, con un «universo de desaparecidos»⁷¹ y con el rey bajo sospecha de complicidad, llevó al cierre inmediato de las dependencias para ocultar la bochornosa realidad. Sin duda, la imagen que esto proyectaba del mismo rey resultaba decepcionante, lejos de cualquier ideal de masculinidad.

Entre 1925 y 1927 el monarca se percibiría ya como un elemento cautivo del régimen militar que había apoyado, en teoría, en favor de la modernización autoritaria. Con su unión a Primo de Ri-

garita BARRAL (ed.): *Alfonso XIII visita España. Monarquía y nación*, Granada, Comares, 2016, pp. 245-266.

⁶⁷ «Solemnidades palatinas. El santo del Rey», *La Correspondencia de España*, 24 de enero de 1911, p. 5.

⁶⁸ En *España Libre*, 26 de enero de 1912. Tomada de Federico VILLALOBOS: *El sueño colonial. Las guerras de España en Marruecos*, Barcelona, Ariel, 2004, p. 82.

⁶⁹ Gabriel CARDONA: *Alfonso XIII...*, p. 124.

⁷⁰ Andrée BACHOUD: *Los españoles ante las campañas de Marruecos*, Madrid, Espasa, 1988, pp. 88-94.

⁷¹ Juan PANDO: *Un rey para la esperanza...*, p. 480.

vera el rey no solo fue desleal al liberalismo, sino que también se olvidó de su figuración masculina de la nación. Poco a poco fue perdiendo su condición de guía de la nación —en el sentido masculino, fuerte y viril—, de la regeneración; y por ello no se convertiría en el mediador neutral de la evolución hacia la democracia⁷².

Que Alfonso XIII tuvo un papel relevante con respecto a las campañas de Marruecos es algo que queda fuera de toda duda, aunque la extensión exacta en las mismas nunca se ha dilucidado. Pero la influencia del monarca fue grande, amplificada por su papel en las designaciones, incluyendo las del Alto Comisario, puesto en el que encontramos a generales palaciegos como Francisco Gómez-Jordana, que era Gentilhombre de Cámara, o su sucesor, Dámaso Berenguer, hombre de confianza del rey. También estuvo recomendado por él el general Silvestre.

Annual y el africanismo

Antes del Desastre de Annual, entre julio y agosto de 1921, Silvestre ignoraría a los ministros de la Guerra e incluso al alto comisario Berenguer, mientras que según parece le había prometido a Alfonso XIII que el 25 de julio, día de Santiago, patrón de España y de la Caballería, llegaría hasta Alhucemas donde fundaría una ciudad en su honor. Aunque nunca se encontraron pruebas documentales que implicaran directamente al rey, sí está demostrada la buena sintonía entre ambos y que Silvestre había vuelto a África recomendado por Alfonso XIII⁷³.

Lo acontecido en Annual, la mayor catástrofe de una potencia europea en África, sirvió para que se reforzara el discurso relativo a la necesidad de que el país demostrara su fuerza, diera un golpe en la mesa y castigara al enemigo. La dureza de la derrota había invertido los roles de género entre colonizador y colonizado, y se señaló

⁷² Margarita BARRAL: «Royal Travels: The Modern Staging and Legitimation of the Spanish Monarchy, 1858-1931», en David SAN NARCISO, Margarita BARRAL y Carolina ARMENTEROS (eds.): *Monarchy and Liberalism in Spain. The Building of the Nation-State, 1780-1931*, Nueva York-Londres, Routledge, 2021, pp. 202-220, esp. p. 213.

⁷³ Gabriel CARDONA: *Alfonso XIII...*, pp. 185-192.

la pérdida de virtudes varoniles en el Ejército como una de sus causas⁷⁴. Se insistió en que la principal causa del desastre fue el miedo y pánico de los soldados, que abandonaron la disciplina para huir desesperados, más que el poder del enemigo. España, nación débil y afeminada, había hecho el ridículo. No obstante, también hubo lecturas opuestas en las que se consideraba que el exceso de testosterona había sido el causante de los problemas, y Alfonso XIII tendría parte de culpa por haberlo fomentado en la figura del Silvestre, modelo de «conquistador impetuoso y bravucón que representaba todas las características nefastas de la acción colonial española: la de una nación excesivamente agresiva que no pretendía civilizar sino meramente conquistar»⁷⁵.

No por casualidad, Silvestre sería considerado desde 1921 en teoría el principal culpable del desastre. Su impaciencia, carácter irreflexivo y temeridad —la misma que le llevaba a referirse al Estado Mayor como «estorbo mayor»⁷⁶ habían resultado un verdadero fracaso. Para el periodista Luis de Oteyza, Silvestre pensaba que «España tenía poder para ir a donde le diera la gana» y que «prefería llegar por la fuerza, mejor que templando gaitas»⁷⁷. Juan Guixé comparaba la superioridad intelectual que el líder rifeño Abd el-Krim había demostrado con Silvestre, «cuyo fuerte, como sabe todo el mundo, residía en otro órgano, que no es, precisamente, el cerebro»⁷⁸. Pero pocos ejemplos reflejan tan bien el estilo y la actitud de Silvestre como el que relató Víctor Ruiz Albéniz en referencia a cómo se había presentado ante unos rifeños:

«Yo soy un hombre valiente. He estado en Cuba, y he luchado siempre bravamente. Yo tengo en mi cuerpo todas estas heridas (y se desabrochó

⁷⁴ Gemma Torres ha recogido reflexiones expresadas a través de la masculinidad de autores como Franco, Queipo de Llano, Ruiz Albéniz, Luis Santa Marina o Ramiro de Maeztu. Gemma TORRES: «La nación viril. Imágenes masculinas de España en el africanismo reaccionario después de la derrota de Annual (1921-1927)», *Ayer*, 106 (2017), pp. 133-158, esp. p. 147.

⁷⁵ Gemma TORRES: «La reivindicación...», p. 67.

⁷⁶ Carlos SECO: *Alfonso XIII*, Madrid, Arlanza, 2001, p. 215.

⁷⁷ Luis DE OTEYZA: *Abd-el-Krim y los prisioneros* (1922), Melilla, Ciudad Autónoma de Melilla, 2000, p. 91.

⁷⁸ Juan GUIXÉ: «El jefe de la harca enemiga, Abd-el-Krim», *El Heraldo de Madrid*, 4 de agosto de 1921, p. 1.

la guerrera, y mostró también su mano mutilada). Aquel monte —y por una ventana señaló a Quilates— lo tomo yo con mi... (hizo alusión a un atributo de virilidad). Los moros callaron avergonzados [...], no comprendían a tenor de qué el general se dejaba ir por el camino de las bravatas»⁷⁹.

Aunque las formas de Silvestre pueden no ser las más representativas por exageradas, son un buen ejemplo de una mentalidad en la que la oficialidad se imponía más por la fuerza que por sus virtudes para el mando, lo cual se reflejaba en una forma de hacer la guerra más brava que estratégica.

El papel de Alfonso XIII como rey-soldado devenía después del desastre en un grave problema. Aunque se trató de evitar su vinculación con Silvestre, esta era de sobra conocida y detalles como que el cajón del escritorio del militar en Melilla apareciese descerrajado aumentaron las sospechas sobre una posible vinculación del monarca⁸⁰.

Marruecos acabaría convirtiéndose en un problema para la imagen de Alfonso XIII. La puntilla fue la frase que se le atribuyó después de conocer el pago de 4 millones de pesetas para el rescate de los prisioneros españoles en manos de los rifeños: «¡Qué cara se vende la carne de gallina!». Pese a que su veracidad nunca fue demostrada, acabaría definiendo la imagen de un rey insensible, que valoraba el orgullo y la valentía por encima de la vida de sus ciudadanos. Según el mismo Alfonso XIII, «el año 1921 es el más triste de mi reinado, solo comparable a 1931, y en definitiva el que más contribuyó a acelerar el proceso que me obligó a abandonar España [*sic*]»⁸¹.

Desde entonces el abandonismo, que repuntó tras el Desastre de Annual y del que Miguel Primo de Rivera demostró ser un claro exponente, se ligaba a una falta de virilidad. Maeztu señaló que «España no podía desistir de su empresa sin una confesión de impotencia que no habría sido favorable a su prestigio ni a su seguridad»⁸².

⁷⁹ Víctor RUIZ: *Ecce homo: prueba documental y aportes inéditos sobre las causas del derrumbamiento y consecuencias de él*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1922, p. 240.

⁸⁰ Juan PANDO: *Historia secreta de Annual* (1999), Barcelona, Altaya, 2008, p. 183.

⁸¹ Julián CORTES CAVANILLAS: *Alfonso XIII. Vida, confesiones y muerte*, Madrid, Editorial Prensa Española, 1956, p. 63.

⁸² Ramiro DE MAEZTU: «Con el ejército», *Revista de Tropas Coloniales*, 1 (1924), p. 4.

Primo de Rivera viajó varias veces a San Sebastián y Santander para que el rey apoyase su plan de retirada táctica, lo que al final hizo, en contra del deseo de los africanistas⁸³. Estos se consideraban ejemplos de la fuerza y la vitalidad de la nación, en contraste con la debilidad y abulia de los oficiales peninsulares, un pensamiento que se extendió también por la opinión pública y que estuvo influido por ideologías ultraconservadoras con una concepción concreta de la masculinidad, de las que el fascismo italiano serviría de modelo. Pero el contraste no se hizo solo con los militares peninsulares sino también con los políticos, considerados débiles, cobardes y materialistas, alejados de la parte viril de la nación que ellos representaban, y que aquellos no dejaban desarrollar⁸⁴. En estos sectores más militaristas del Ejército la idea era colonizar Marruecos para reverdecer las glorias imperiales hispanas; la fortaleza y austeridad de Castilla que había dominado un imperio debían volver. El culmen del africanismo y de la masculinidad en el Ejército sería la Legión.

Primo de Rivera terminó liderando un proyecto de recuperación del «hombre español»⁸⁵ que sería insuficiente y que se frenó durante la República, no siendo hasta el régimen de Franco cuando se impuso la nación (re)virilizada en toda su extensión. Y Alfonso XIII se colocó al lado del golpe militar que lo defendía, pero con una miopía política que no le permitió ver la imagen de autoritario que le endilgaba y que terminaría por alejarlo de su inconclusa imagen de masculinidad hegemónica de la nación. Con la vuelta de los sables a la política regresaron los valores castrenses relativos a la masculinidad, la masculinidad física y muscular a la que se refería Banerjee⁸⁶, lo que llevaría a muchos sectores a aplaudir la llegada de hombres «fuertes» para sustituir a los políticos de la Restauración, aquellos que representaban en cierto modo el amaneramiento de una política que no había sabido afrontar las crisis sucesivas. Alfonso XIII, al ponerse de su lado, se había posicionado, supuestamente, con la hombría.

⁸³ Gabriel CARDONA: *Alfonso XIII...*, p. 226.

⁸⁴ Gemma TORRES: «La reivindicación de la nación...», p. 64.

⁸⁵ Nerea ARESTI: *Masculinidades en tela de juicio. Hombres y género en el primer tercio del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2010.

⁸⁶ Sikata BANERJEE: *Muscular Nationalism...*

Cuando en octubre de 1925 Primo de Rivera, apoyado por efectivos militares franceses, procedió al desembarco de Alhucemas y España ganó finalmente la guerra frente a las cabilas rifeñas, Alfonso XIII pudo comprobar cómo el dictador al que él había encumbrado se quedaba con el ansiado éxito, el aprecio de los soldados y, por extensión, de la población. Mientras, él permanecía vinculado al Desastre de Annual. Desde entonces, aunque se continuó con la proyección de la imagen del rey como «paradigma del español perfecto», el carácter nacional tenía ya un doble sentido, el monárquico y el primorriverista, con el nacionalcatolicismo como punto de unión entre Corona y régimen⁸⁷. El rey perdía así su condición de encarnación de la nación, de la masculinidad hegemónica de dicha representación⁸⁸. Alfonso XIII acabó perdiendo no solo la corona sino también la imagen que pudo haber adquirido como icono masculino de la identidad nacional.

Conclusión

En la realidad tan cambiante de comienzos del siglo XX la acción, la fuerza de voluntad y de resolución, la determinación y decisión adquirieron relevancia como modelo de masculinidad⁸⁹. Pero curiosamente en la imagen el rey Alfonso XIII esos atributos se proyectaban a través de las facetas superficiales relacionadas con sus aficiones deportivas y aristócratas, aunque también abundaban las presentaciones del monarca como persona frívola, inconsciente e impulsiva, que anteponía la acción a la reflexión, deseoso siempre de protagonismo y fuertemente herido por la guerra de Marruecos y la neutralidad obligada durante la Gran Guerra. Paradójicamente, muchas de sus indiscreciones quizá pudieron ser erróneamente interpretadas por él como muestra de un carácter fuerte, incapaz de subordinarse a las decisiones de un gobierno que no debía controlar.

⁸⁷ Guillermo María MUÑOZ: «El año de la Corona: 1927. Monarquía, dictadura y nacionalismo en las bodas de plata de Alfonso XIII», *Ayer*, 121 (2021), pp. 225-251, esp. p. 249.

⁸⁸ Margarita BARRAL: «Royal travels...», p. 213.

⁸⁹ George L. MOSSE: *La imagen del hombre...*, pp. 119 y 156.

Alfonso XIII fue un personaje singular y deformado de todas las maneras posibles: valiente, decidido, arrogante y con espíritu aventurero, obsesionado por los uniformes, el ejército, los motores y los deportes de élite. Sin duda podría encarnar el prototipo de aristócrata moderno e inconformista de la *Belle Époque*. Además, utilizó y explotó todas estas imágenes que se proyectaban con sus contradicciones para convertirlas en elementos de distinción social masculina que le ayudaran a recrear la pretendida masculinidad hegemónica del primer cuarto del siglo XX, con la consiguiente simbología nacional.

Finalizada la Gran Guerra, el proyecto político que se gestó ya de forma evidente desde 1917 era una realidad en la que se veía al rey como el jefe de una nación conservadora y católica, vinculado a posiciones reaccionarias y antiliberales que culminaron con su abrazo al régimen dictatorial de Primo de Rivera, lo que llevaría a alguna expresión lingüística dicotómica como la de «dictadura coronada»; y no se convirtió en el pretendido icono masculino que encarnara la hombría nacional.

Alfonso XIII presentó elementos de una masculinidad moderna, alejada de los ideales caballerescos de monarcas anteriores, igual que el régimen de la Restauración introdujo muchos aspectos propios de los Estados más avanzados de la época, y distanciados de la España más tradicional. No obstante, en ambos casos, estos elementos fueron en gran medida cosméticos y apenas escondieron una difícil realidad. Alfonso XIII encarnó los elementos viriles del rey-soldado en una España que luchaba por conservar o acrecentar su imperio, pero los fracasos militares en Cuba y en Marruecos, más propios de una «nación moribunda» o «afeminada» que de una verdadera potencia colonial, lastraron la imagen exterior del país y la de un monarca que voluntariamente se había ligado demasiado al imperio. Alfonso XIII fue partícipe de los irreales sueños de grandeza de su nación, ligados a un patriotismo de ideología ultraconservadora que desconfiaba del poder político. Esta España, que se creía más de lo que realmente era, nos remite también a aquel niño que nació rey, adulado y complacido, y que se vio a sí mismo como superior a la política liberal-demócrata sobre la que quiso imponerse.

Sus aficiones viriles y modernas no podían cambiar la realidad de un soberano que política e ideológicamente no encarnaba el pro-

greso. Su imagen donjuanesca retrataba una masculinidad de otro tiempo, en comparación con la elegante caballerosidad que se imponía en los países más avanzados de Europa. Por eso, la percepción de Alfonso XIII que pasaría a la historia sería la de un altivo cosmopolita e interesado *bon vivant*⁹⁰, lejos de la figura de un monarca social y compasivo.

En definitiva, los fracasos de España como Estado-nación moderno y como potencia imperial fueron al mismo tiempo los fracasos de su monarca. Un rey incapaz de transitar por la senda del progreso, y que acabó por dejarse caer en brazos del autoritarismo reaccionario; un rey incapaz de imponer cautela a un ejército sobre el que tenía mucha influencia, pero cuyas *quijotadas* coloniales también tuvieron mucho que ver con el fin de su propio reinado.

⁹⁰ Javier MORENO: «¿El Rey de todos los españoles? Monarquía y nación», en Javier MORENO y Xosé Manoel NÚÑEZ SEIXAS (eds.): *Ser españoles Imaginarios nacionalistas en el siglo XX*, Barcelona, RBA, 2013, pp. 133-167, esp. p. 139.

Dominador Gómez (1866-1930): un nacionalista demasiado radical e hispanizado para presidir la Asamblea Filipina

Álvaro Jimena

Université de Strasbourg - UR 4376 CHER
alvaro.jimena@unistra.fr

Resumen: Dominador Gómez fue uno de los políticos más polémicos de Filipinas en los primeros años de la colonización del archipiélago por los Estados Unidos. Sin embargo, este médico también había sido un miembro destacado del nacionalismo filipino en los últimos años de la colonización española y, de hecho, fue uno de los pocos miembros del llamado Movimiento de la Propaganda que tuvo una trayectoria política notable tras el cambio de colonizador. El análisis de su trayectoria permite comprender por qué los miembros de su generación tuvieron dificultades para liderar el nacionalismo filipino tras el periodo revolucionario.

Palabras clave: nacionalismo, anticolonialismo, Filipinas, Movimiento de la Propaganda, Asamblea Filipina.

Abstract: Dominador Gómez was one of the most polemic politicians of the Philippines in the first years of the colonization of the archipelago by the United States of America. However, Doctor Gómez was also a prominent member of the Philippine nationalist movement in the last years of the Spanish colonization. In fact, he is one of the few members of the so-called Propaganda Movement who succeeded in achieving a notable political career during the period of American domination. The analysis of his biography helps understand why the members of his generation had problems leading the Philippine nationalist movement after the Revolution.

Keywords: anticolonialism, nationalism, Philippines, propaganda movement, Philippine Assembly.

El 30 de julio de 1907 se celebraron las primeras elecciones a la Asamblea Filipina. Uno de los escaños más disputados fue el del distrito norte de Manila, donde el médico y político nacionalista Dominador Gómez venció a su principal rival por tan solo treinta y un votos de diferencia, convirtiéndose en uno de los favoritos para ocupar la presidencia de la nueva cámara legislativa. Sin embargo, su elección fue recurrida y los primeros meses de la legislatura se convirtieron en un continuo debate acerca de si este médico podía ocupar un escaño de diputado. La discusión versaba sobre si Gómez era ciudadano filipino, ya que según sus rivales conservaba la nacionalidad española¹.

Dominador Gómez ha pasado a la historia de Filipinas como uno de los principales líderes del movimiento de oposición nacionalista a la colonización americana que se desarrolló en Manila en los primeros años del siglo XX. Conocido por sus dotes de orador, por su fuerte carácter y por su afición a los duelos como método para acabar con las afrentas personales, su figura es recordada en muchas ocasiones de manera anecdótica sin tener en cuenta que se trata de uno de los pocos miembros del Movimiento de la Propaganda que tuvo un papel destacado en la política filipina tras el cambio de colonizador². Después de la muerte de José Rizal y Marcelo del Pilar, la mayoría de los miembros de este grupo, que fue clave para el desarrollo del nacionalismo filipino en los años 1880 y 1890, pasó a un segundo plano político al inicio de la colonización americana³. Gómez fue una de las pocas excepciones, ya que fue uno de los políticos más destacados de Manila durante la primera década del siglo XX.

¹ Michael CULLINANE: *Ilustrado Politics: Filipino elite responses to American rule, 1898-1908*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press, 2003, pp. 318 y 325-326.

² La única publicación que tiene en cuenta toda la trayectoria de Gómez es el diccionario biográfico *Filipinos in History*, vol. 3, Manila, National Historical Institute, 1992, pp. 110-111.

³ Un buen ejemplo es que, además de Dominador Gómez, solo Pedro Paterno y Galicano Apacible fueron diputados de la Asamblea Filipina entre 1907 y 1916. La influencia de Paterno en la política filipina fue muy limitada, mientras que Apacible sí ocupó puestos destacados en el partido Nacionalista y llegó a formar parte del gobierno filipino entre 1917 y 1922. Regino P. PAULAR: «Galicano C. Apacible (1864-1949)», en *Filipinos in History*, vol. 1, Manila, National Historical Institute, 1989, pp. 65-68.

Ante la sorprendente escasez de trabajos sobre la trayectoria de Dominador Gómez, este artículo examina su biografía con el objetivo de comprender los motivos por los que los miembros de la generación que lideró el movimiento nacionalista filipino a finales del siglo XIX tuvieron dificultades para ocupar puestos destacados en la política filipina a pesar de la liberalización del sistema colonial iniciada por los Estados Unidos. Se trata de un aspecto clave para entender, en contraste, la fulgurante ascensión de la nueva generación de filipinos que dominó la política del archipiélago prácticamente hasta su independencia en 1946. Además, es una cuestión que abre una nueva línea de investigación en el estudio de la evolución del hispanismo en el archipiélago asiático, ya que da pistas sobre los motivos por los que los políticos filipinos con puestos importantes en la administración abandonaron desde muy pronto la defensa de la lengua y la cultura españolas, aceptando la americanización de la sociedad filipina proyectada por el nuevo colonizador⁴.

Un miembro destacado del Movimiento de la Propaganda

José María Dominador Gómez de Jesús nació el 4 de noviembre de 1866 en Manila. De padres mestizos de origen español, su tío era Mariano Gómez, uno de los tres sacerdotes filipinos ejecutados por las autoridades españolas en 1872 tras el Motín de Cavite⁵. Este hecho probablemente explica su implicación en el movimiento nacionalista desde su llegada a la Península Ibérica en 1887. Antes había cursado bachillerato en el Ateneo de Manila, regido por los jesuitas, y había iniciado sus estudios en Medicina en la Universi-

⁴ La evolución de la cultura hispana en Filipinas después de 1898 ha sido muy poco estudiada hasta la fecha. La única excepción son los trabajos de Florentino RODAO GARCÍA: «Spanish Language in the Philippines: 1900-1940», *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints*, 45 (1997), pp. 94-107, e íd.: *Franquistas sin Franco: una historia alternativa de la Guerra Civil Española desde Filipinas*, Granada, Editorial Comares, 2012.

⁵ Un resumen de lo ocurrido en el Motín de Cavite y las consecuencias que tuvo para la situación en Filipinas en María Dolores ELIZALDE PÉREZ-GRUESO y Xavier HUETZ DE LEMPS: «Poder, religión y control en Filipinas. Colaboración y conflicto entre el Estado y las órdenes religiosas, 1868-1898», *Ayer*, 100 (2015), pp. 151-176.

dad de Santo Tomás, dirigida por los dominicos de la capital filipina. Finalizó esta licenciatura en la Universidad de Barcelona, probablemente en 1889, ya que ese año se mudó a Madrid e inició el doctorado en la Universidad Central⁶.

Durante su residencia en la capital de España Dominador Gómez estuvo muy implicado en las actividades del movimiento nacionalista filipino, que se había desarrollado notablemente en la década de 1880 tras la llegada de numerosos estudiantes del archipiélago a la metrópoli. La falta de libertad para reclamar la realización de reformas en Filipinas impulsó la publicación de artículos en la prensa española por parte de estos filipinos, dando lugar a la aparición del Movimiento de la Propaganda⁷. Su figura más conocida es José Rizal, que en 1886 publicó la novela *Noli me Tangere*, aunque la labor de Marcelo del Pilar, llegado a la Península Ibérica en 1888, también fue fundamental. Tras varios meses en Barcelona, este abogado filipino se instaló en Madrid y puso en marcha una campaña que tenía como objetivo la realización de reformas en el archipiélago, así como la recuperación de la representación en las Cortes para los filipinos. Para obtener el apoyo de los políticos españoles, Del Pilar se centró en tres frentes: la publicación de un periódico titulado *La Solidaridad*, la implicación de los filipinos en la masonería española y la organización de eventos a través de la Asociación Hispano-Filipina⁸.

Gómez participó de forma activa en la vida de la colonia de filipinos de Madrid durante estos años y desempeñó un papel notable en cada uno de los frentes abiertos por Del Pilar. En primer lugar, fue un colaborador habitual del semanario *La Solidaridad*, en el que entre 1889 y 1895 publicó una docena de artículos con el pseudónimo de Ramiro Franco. El que más repercusión tuvo fue el primero, en el que criticaba un libro de Pablo Feced, un periodista español residente en Manila que acusaba a los filipinos de ser los responsables del escaso desarrollo del archipiélago. En su texto,

⁶ Luciano P. R. SANTIAGO: «The First Filipino Doctors of Medicine and Surgery (1878-1897)», *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 22 (1994), pp. 103-140, esp. pp. 128-129.

⁷ El libro de referencia sobre el tema es John N. SCHUMACHER: *The propaganda movement 1880-1895*, Manila, Solidaridad Pub. House, 1973.

⁸ *Ibid.*, p. 177.

Gómez culpaba a Feced de ridiculizar a los habitantes de las islas y denunciaba la asfixiante atmósfera del régimen colonial español en Filipinas, que ignoraba las peticiones de los habitantes más ilustrados del archipiélago. Sin embargo, lo hacía de una forma muy sutil, calificando a Feced de excelente escritor y afirmando que probablemente había insultado a los filipinos dejándose llevar por su patriotismo. Algo que, además, iba en contra de los intereses de España en el archipiélago asiático según Gómez, ya que solo podía incrementar el odio de sus habitantes hacia los españoles y hacerles olvidar todo lo que la metrópoli había hecho por ellos⁹.

Este artículo llamó la atención de José Rizal, que desde París escribió una carta a Marcelo del Pilar preguntándole quién se encontraba detrás del pseudónimo Ramiro Franco. Dudaba de si se trataba de un español o de un filipino, ya que no sabía si las alabanzas a Feced eran sinceras o una estrategia para hacer más daño con sus críticas. En todo caso afirmaba que le gustaba su estilo y, en el caso de que fuera filipino, reconocía que contaba con una «refinadísima ironía y una picardía» por la que se iba a dar a conocer. En su correspondencia con Del Pilar, Rizal también agradeció las alabanzas de Gómez a su novela *Noli me Tangere*, ya que se trataba de uno de los pocos filipinos que se habían atrevido a dar a conocer abiertamente su opinión sobre el libro¹⁰. Lo había hecho en otro de sus textos en *La Solidaridad*, donde sobre todo escribió artículos relativos a la medicina o a la vida de los filipinos en Europa¹¹.

⁹ Ramiro FRANCO: «El libro del Sr. Pablo Feced (a) Quiquiap», *La Solidaridad. Quincenario Democrático*, año I, núm. 30, 20 de noviembre de 1889.

¹⁰ Marcelo DEL PILAR: *Epistolario de Marcelo H. del Pilar*, Manila, Imprenta del Gobierno, 1955, pp. 206-207 y 219-220.

¹¹ Ramiro FRANCO: «Póngale título», *La Solidaridad. Quincenario Democrático*, año II, núm. 31, 15 de mayo de 1890. Gómez ponía las siguientes palabras en boca del protagonista de su artículo, un filipino doctor en medicina y jurisprudencia que volvía a Madrid tras una gira por varias capitales de Europa: «Rizal se despidió de mí el mes de Mayo, diciéndome que se marcharía a Filipinas. Lleve buen viaje el autor del *Noli me tangere*, excelente libro de combate, y ojalá no sufra en Manila las persecuciones de sus propios paisanos, que no quieran, o no puedan comprender su obra. Va muy animado, y es portador de bastantes ejemplares. Tuve la dicha de ser uno de los primeros que leyeron su libro, y le aseguro a usted es el mejor que hasta el día se ha escrito sobre Filipinas, en donde meterá mucho ruido. Tengo la certeza de que los frailes combatirán la obra con saña, y esto es lo que producirá más gloria a Rizal, porque aquellos se aniquilarán a sí mismos en la ceguedad de su rabia».

Dominador Gómez conocía bien la colonia de filipinos de Madrid y coincidió con muchos de sus miembros en las reuniones de la logia *Solidaridad*, que se convirtió en uno de los principales espacios de sociabilidad de los filipinos en la capital de España tras su reorganización a inicios de 1890. Gómez se inició en la masonería en este taller, adoptando el nombre simbólico de «Marte», y a finales de 1890 fue elegido orador, uno de los puestos más importantes de la logia¹². En esas fechas, esta logia tuvo una actividad notable y contó en sus tenidas con la presencia de José Rizal, que había vuelto a Madrid para tratar de interceder ante el gobierno español en nombre de su familia, que estaba enfrentada con los dominicos por la propiedad de las tierras que cultivaban en su provincia natal. De hecho, en el mes de septiembre Rizal había presentado en nombre de la colonia de filipinos de Madrid una protesta por este motivo al ministro de Ultramar¹³. Lo había hecho acompañado de Marcelo del Pilar y del propio Dominador Gómez, lo que indica el destacado papel que este último ocupaba entre los nacionalistas filipinos en España.

Gómez también había sido uno de los primeros filipinos en apoyar la creación de la Asociación Hispano-Filipina, fundada oficialmente a inicios de 1889 gracias al impulso del profesor universitario, político republicano y masón Miguel Morayta. Gómez ocupó el puesto de secretario de esta asociación, que se dedicó principalmente a la organización de eventos para conseguir el apoyo de políticos españoles a la causa filipina. Por ejemplo, en diciembre de 1890 la asociación organizó un banquete para reclamar la representación en Cortes de los habitantes de Filipinas, aunque no tuvo mucho éxito ante la falta de compromiso de las principales figuras del Partido Liberal, que solo enviaron discursos mostrando su simpatía por la causa filipina que fueron leídos por Dominador Gómez¹⁴. De hecho, a pesar de los numerosos apoyos que los nacionalistas filipinos reunieron gracias a los contactos hechos a través de la Asociación Hispano-Filipina y de las logias masónicas, solo consiguieron

¹² Elecciones de cargos para el año 1890-1891 de la logia *Solidaridad* número 53 de Madrid, Centro Documental de la Memoria Histórica, *Sección especial*, 736, exp. 11.

¹³ John N. SCHUMACHER: *The propaganda movement...*, p. 225.

¹⁴ *Ibid.*, p. 177.

que se presentara una proposición de ley acerca de la representación en Cortes en febrero de 1895, y esta no se aprobó.

Ese mismo año Dominador Gómez finalizó su doctorado en Madrid, ingresó en el cuerpo de Sanidad Militar del Ejército español y fue destinado a Cuba, donde permaneció hasta finales de 1898¹⁵. Paradójicamente se trataba del mismo destino al que se dirigía José Rizal cuando se inició la Revolución Filipina en agosto de 1896¹⁶. El líder nacionalista había vuelto al archipiélago asiático en 1892 y había sido deportado por las autoridades coloniales a una isla del sur de Filipinas hasta 1896, cuando se presentó como voluntario para ejercer de médico del Ejército español en la isla caribeña. Sin embargo, su viaje entre Manila y La Habana coincidió con la sublevación filipina y provocó su vuelta al archipiélago asiático, donde fue ejecutado unos meses después. Gómez se enteró del inicio de la Revolución Filipina y de la muerte del líder nacionalista mientras servía en Cuba. Según afirmó una década más tarde, en ese momento le era imposible volver a Filipinas tanto material como moralmente, ya que le debía lealtad «a una bandera que había jurado». Por eso se quedó en Cuba hasta el final de la guerra, atendiendo de la misma forma «a los insurgentes heridos y enfermos que a los soldados de España sin hacer entre ellos la más pequeña predilección»¹⁷.

Tras su vuelta a España, Gómez se involucró en la defensa de la Primera República Filipina, que, proclamada en enero de 1899, había entrado en guerra con los Estados Unidos tan solo un mes después. A pesar de que su condición de miembro del Ejército español se lo impedía, colaboró en las actividades del Comité Filipino de Madrid y empezó a publicar artículos en *Filipinas ante Europa*, un periódico que tenía como uno de sus lemas: «contra Norte-América, no; contra el imperialismo, sí, hasta la muerte». Además de firmar como Ramiro Franko, escrito con «k», en esta ocasión Gómez utilizó el pseudónimo Zuan Tagalog y se convirtió en el

¹⁵ Ramón DIOKNO: *Memorandum suplementario del protestante*, Manila, Tipografía de E. C. McCullough & Co., Inc., 1908, p. 6, recuperado de internet (<http://name.umdl.umich.edu/AHM8981.0001.001>).

¹⁶ Véase Benedict ANDERSON: *Bajo tres banderas: anarquismo e imaginación anticolonial*, Madrid, Akal, 2008, pp. 156-168.

¹⁷ Dominador GÓMEZ: «Proclama del doctor Dominador Gómez, candidato oficial para diputado en la Asamblea Filipina por el distrito norte de Manila», *La Independencia*, 21 de julio de 1907.

principal colaborador del director de la publicación, el periodista filipino Isabelo De los Reyes¹⁸. Al igual que de los Reyes, Dominador Gómez defendió a ultranza la independencia de Filipinas ante la decisión de los Estados Unidos de conservar el archipiélago. En sus artículos rechazaba cualquier tipo de acuerdo con los norteamericanos y, de hecho, fue el autor de los dos textos de una campaña anti-imperialista que llevó a cabo el mencionado periódico bajo los títulos «¡Jamás, jamás, jamás!» y «¡Muertos o libres!». Iban dedicados a la memoria de José Rizal y en ellos Dominador Gómez rechazaba una «nueva esclavitud» y llamaba a los Estados Unidos «buitre» y «moderna ave de rapiña», apelando a la guerra sin cuartel para defender la patria filipina¹⁹. Incluso después de la captura del general Aguinaldo a finales de marzo de 1901, Gómez se mostró partidario de continuar con la guerra en su último artículo publicado en este periódico, que desaparecería unos meses después²⁰.

La Unión Obrera Democrática: nacionalismo y sindicalismo en Manila

La amistad fraguada durante esos meses con De los Reyes, que había sido deportado a España unos meses después del inicio de la revolución a pesar de no haber estado involucrado en la misma, tuvo una influencia determinante tras su vuelta a Filipinas. Después de quince años de ausencia, Dominador Gómez desembarcó en Manila el 6 de febrero de 1902. Parece que uno de los motivos

¹⁸ Para más información sobre la biografía de De los Reyes, véase Resil B. MOJARES: *Brains of the nation: Pedro Paterno, T.H. Pardo de Tavera, Isabelo de los Reyes, and the production of modern knowledge*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press, 2006.

¹⁹ Zuan TAGALOG: «Campaña contra el imperialismo yankee. A la memoria de Rizal. ¡Jamás, jamás, jamás!», *Filipinas ante Europa*, año II, núm. 13, 25 de abril de 1900, e íd.: «Campaña contra el imperialismo yankee. A la memoria de Rizal. ¡Muertos o libres!», *Filipinas ante Europa*, año II, núm. 14, 10 de mayo de 1900.

²⁰ Ramiro FRANKO: «Siempre adelante», *Filipinas ante Europa*, Año III, núm. 35, 10 de abril de 1901. «No discutamos todavía la captura de Aguinaldo. Esperemos noticias concretas y fidedignas. Pero, sea cual fuere el origen y resultado de su desgraciada prisión, opino sin reticencias ni atenuaciones que la guerra no debe terminar. Con la guerra nos insultaron los yankees: con la guerra vengaremos el ultraje».

que le llevó a volver al archipiélago fue el estado de salud de su madre y unos años más tarde aseguró que su intención era dedicarse a la medicina para contribuir al desarrollo de esta profesión en Filipinas²¹. Sin embargo, no tardó en implicarse en política al incorporarse al movimiento nacionalista liderado por Isabelo de los Reyes, que había vuelto al archipiélago asiático en octubre del año anterior y de inmediato había tratado de crear un partido nacionalista que tenía como objetivo obtener la independencia en el marco del nuevo sistema colonial²².

Y es que, para justificar su colonización de Filipinas, los dirigentes de los Estados Unidos afirmaban que los habitantes del archipiélago no estaban preparados para la independencia y que era necesario un periodo de educación política en el que los filipinos iban a aprender de los americanos el funcionamiento de la democracia²³. En este contexto, a finales de 1900 habían permitido la creación del primer partido político filipino, el Partido Federal, formado por los miembros de la elite filipina que habían apoyado la soberanía americana desde el primero momento y que, en algunos casos, ocupaban ya puestos destacados en la administración colonial²⁴. Sin embargo, hasta 1906 se trató del único partido reconocido por las autoridades, que en esos años vigilaron muy de cerca cualquier movimiento político de carácter nacionalista e in-

²¹ Ramón DIOKNO: *Memorandum suplementario del protestante...*, p. 31.

²² Resil B. MOJARES: *Brains of the nation...*, pp. 275-276.

²³ Sobre la «democracia colonial» implantada por los Estados Unidos en Filipinas, véase Norman G. OWEN (ed.): *Compadre Colonialism: Studies on the Philippines under American Rule*, Ann Arbor, University of Michigan, 1971; Anthony Glenn MAY: *Social Engineering in the Philippines: the Aims, Execution, and Impact of American Colonial Policy, 1900-1913*, Westport, Greenwood Press, 1980, y Ruby R. PAREDES (ed.): *Philippine Colonial Democracy*, Manila, Ateneo de Manila University Press, 1989. Un estudio más reciente del colonialismo americano en Filipinas, en Paul KRAMER: *Blood of Government: Race, Empire, the United States and the Philippines*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006. En español, un buen estudio sobre el discurso imperialista americano en Filipinas, en Norberto BARRETO VELÁZQUEZ: *La amenaza colonial: el imperialismo norteamericano y las Filipinas, 1900-1934*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010.

²⁴ El nombre del partido respondía al deseo de sus miembros iniciales de incorporar a Filipinas como un nuevo estado de la federación estadounidense. Más información sobre este partido en Ruby R. PAREDES: *The Partido Federal, 1900-1907: political collaboration in colonial Manila*, tesis doctoral, Universidad de Michigan, 1990.

cluso prohibieron la defensa pública de la independencia de Filipinas hasta el final oficial de la guerra con los revolucionarios a mediados de 1902²⁵.

Ante la oposición de las autoridades a la legalización de su partido político, Isabelo de los Reyes se centró en otras dos iniciativas que pusieron de manifiesto la fuerza que el movimiento nacionalista seguía teniendo entre los habitantes del archipiélago. A inicios de 1902 creó la Unión Obrera Democrática (UOD), la primera organización sindical moderna que existió en Filipinas; y en octubre de ese mismo año fue el principal impulsor de la fundación de la Iglesia Filipina Independiente, una escisión de la Iglesia Católica que llegó a tener cuatro millones de fieles en menos de una década²⁶. Dominador Gómez tuvo un papel destacado en el desarrollo de la UOD, sobre todo a partir del mes de agosto de 1902, cuando De los Reyes fue acusado por las autoridades coloniales de ser el responsable de las numerosas huelgas acaecidas en Manila en los meses anteriores²⁷. Gracias a Gómez, las actividades y el número de afiliados a esta federación de sindicatos no solo no disminuyeron tras la detención de Isabelo de los Reyes, sino que aumentaron considerablemente hasta su disolución a finales de mayo de 1903²⁸.

Dominador Gómez ya era el médico oficial de la UOD y había sido el protagonista de algunas de las veladas «instructivo-recreativas» organizadas por de los Reyes para educar a los obreros filipinos. Por eso no supuso una sorpresa que en septiembre de 1902 fuera el elegido para sustituirle como presidente. En principio, los empresarios del archipiélago y las autoridades coloniales vieron con simpatía el relevo a la cabeza de la UOD, aunque no tardaron en cambiar de opinión. En una reunión organizada a finales de octu-

²⁵ Michael CULLINANE: *Ilustrado Politics...*, p. 74.

²⁶ Alfred W. MCCOY: *Policing America's empire. The United States, the Philippines, and the rise of the surveillance state*, Madison, University of Wisconsin Press, 2009, p. 107. Más información sobre la creación de esta iglesia nacional en Pedro S. DE ACHUTEGUI y Miguel Anselmo BERNAD: *Religious revolution in the Philippines; the life and church of Gregorio Aglipay, 1860-1960*, Manila, Ateneo de Manila, 1961.

²⁷ Resil B. MOJARES: *Brains of the nation...*, pp. 279-280.

²⁸ El trabajo más notable sobre la Unión Obrera Democrática es el de William Henry SCOTT: «The First Filipino Labor Union», en Bezalie P. BAUTISTA: *Great Scott!: the new day William Henry Scott reader*, Quezon City, New Day Publishers, 2006, pp. 395-459.

bre, Gómez comunicó a los afiliados que había llegado el momento de ampliar el radio de acción del sindicato y que debían organizar un partido político que se implicara en las distintas elecciones que tenían lugar en Filipinas²⁹. De esta forma, fomentó la reforma del reglamento de la Unión Obrera Democrática, dando más poderes al presidente y modificando su estructura para hacerlo más presente en las diferentes provincias del archipiélago. También impulsó la creación de un periódico, *Los Obreros*, e ideó la colecta de fondos para los trabajadores en huelga a través de obras de teatro calificadas por los americanos como *seditious dramas*³⁰. Todo ello aumentó la popularidad de la Unión Obrera Democrática, que en ocho meses pasó de tener 1.000 afiliados a contar con más de 20.000 socios ligados a una de las ciento cincuenta asociaciones profesionales que la integraban³¹.

La notable implantación de la Unión Obrera Democrática en Manila se puso de manifiesto en la primavera de 1903, cuando por primera vez se celebró el Primero de Mayo en Filipinas. A pesar de la falta de colaboración de los empresarios y de las autoridades coloniales, que no dieron el día libre a los trabajadores, la UOD consiguió reunir a varias decenas de miles de filipinos que participaron en una manifestación que atravesó las principales avenidas de Manila. El punto álgido de la misma tuvo lugar en la plaza situada frente al palacio de Malacañang, la residencia del gobernador americano, donde varios miembros de la UOD realizaron discursos a pesar de la ausencia del gobernador William H. Taft. En su intervención, Gómez fue comedido y prometió lealtad a la soberanía americana, afirmando que veía con emoción y alegría cómo los Estados Unidos estaban ayudando a crear una nueva nación, «joven, fuerte y libre para siempre»³². Sin embargo, en las siguientes sema-

²⁹ *Ibid.*, pp. 441-442.

³⁰ Se trataba de obras de teatro de temática nacionalista en las que se criticaba indirectamente a los americanos y a los miembros del Partido Federal. Véase Michael CULLINANE: *Ilustrado Politics...*, pp. 115-124.

³¹ William Henry SCOTT: «The First Filipino Labor Union...», p. 446. Inicialmente la UOD reunía a asociaciones de tipógrafos, litógrafos e impresores, pero posteriormente se fue abriendo a otras profesiones como barberos, sastres, costureras, personeros, mecánicos, cocheros, estibadores y trabajadores de fábricas de tabaco.

³² Según el periódico *El Renacimiento*, hubo más de 20.000 participantes en la

nas el líder de la UOD continuó ejerciendo presión sobre las autoridades coloniales y escribió al gobernador americano pidiéndole que declarara festivo el Primero de Mayo. Taft le respondió que no se trataba de un tema urgente y le hizo una advertencia. Le dijo que había recibido informaciones según las cuales Gómez estaba incitando a «las clases ignorantes al desorden» y le recordó que, en las operaciones de mantenimiento del orden, las víctimas o los engañados no eran los que recibían un mayor castigo³³.

Unos días más tarde registraron la sede de la UOD y a finales de ese mismo mes arrestaron a Dominador Gómez, acusándolo de malversación y estafa, además de dirigir una «asociación ilegal» con propósitos «contrarios a la moral pública y cuyo objeto es cometer ciertos crímenes castigados con el Código Penal»³⁴. Esta detención, además de significar la disolución de la Unión Obrera Democrática, representó el inicio de la denominada por Michael Cullinane «pasión de Dominador Gómez», ya que a partir de ese momento el médico filipino se hizo un habitual de los tribunales de Manila³⁵. Unos meses más tarde fue de nuevo a juicio por la publicación del periódico *Los Obreros* y a inicios de 1904 las autoridades le acusaron de organizar una rebelión para derrocar la colonización americana «por la fuerza y la violencia»³⁶. A Dominador Gómez se le absolvió en la mayoría de los casos en los que se vio envuelto, pero la fama de agitador y radical contrario a la colonización americana le persiguió a partir de ese momento.

Un político nacionalista «irreconciliable»

Tras su experiencia al frente de la Unión Obrera Democrática y después de una clara derrota en las elecciones a gobernador civil de la provincia de Rizal a principios de 1904, Dominador Gómez se retiró temporalmente de la vida pública. Dos años y medio más

manifestación. «El primero de mayo en Manila», *El Renacimiento*, 2 de mayo de 1903. Fueron unos 50.000 manifestantes según William Henry SCOTT: «The First Filipino Labor Union...», p. 452.

³³ William Henry SCOTT: «The First Filipino Labor Union...», p. 453.

³⁴ «La prisión del doctor Gómez», *El Renacimiento*, 29 de mayo de 1903.

³⁵ Michael CULLINANE: *Ilustrado Politics...*, pp. 113-115.

³⁶ «Presentación de la querella», *El Renacimiento*, 3 de marzo de 1904.

tarde volvió a involucrarse en la arena política tras el anuncio de la convocatoria de elecciones a la primera Asamblea Filipina. En junio de 1906 creó el Partido Popular Independentista, que esta vez sí fue reconocido por las autoridades y tenía entre sus miembros a filipinos que habían formado parte del movimiento nacionalista que dio lugar a la Unión Obrera Democrática. Sus seguidores eran conocidos como «urgentistas», ya que reclamaban la independencia del archipiélago a corto plazo³⁷.

La Asamblea Filipina era una de las principales novedades del sistema político diseñado en Filipinas por la administración estadounidense, que lo consideraba como un elemento clave en el proceso de educación política con el que justificaban el dominio del archipiélago³⁸. Sin embargo, el tipo de sufragio implantado provocó que el sistema de partidos que se desarrolló a partir de ese momento fuera muy elitista, ya que solo el 3 por 100 de la población del archipiélago podía votar o presentarse como candidato a las elecciones³⁹. Esto perjudicaba a Dominador Gómez, que entre sus seguidores contaba con muchos trabajadores que no podían votar. Probablemente por esta razón, tras la creación de su nuevo partido intentó modificar su fama de radical y trató de colaborar con las autoridades americanas en la pacificación del archipiélago.

Este fue el principal motivo por el que a finales de 1906 colaboró en la rendición de Mario Sakay, el líder de una de las pocas guerrillas que seguían dando problemas a los americanos en la isla de Luzón. Gómez ejerció de mediador entre los rebeldes y los mandos de la *Constabulary*, la policía colonial implantada por los Estados Unidos en Filipinas; y su labor fue clave para que Sakay se entregara a las autoridades. Sin embargo, una vez encarcelados el líder guerrillero y otro de sus compañeros fueron condenados a muerte a pesar de las peticiones de clemencia de Dominador Gómez, que fue acusado de traidor por una parte de la prensa nacionalista de la capital. En realidad, el principal traicionado fue el propio Gómez, que vio cómo las autoridades coloniales aprovecharon

³⁷ Michael CULLINANE: *Ilustrado Politics...*, pp. 287-288.

³⁸ *Ibid.*, p. 315.

³⁹ Bonifacio S. SALAMANCA: *The Filipino reaction to American rule, 1901-1913*, Hamden, Shoe String Press, 1968, pp. 55-57.

su colaboración en la rendición de Sakay para perjudicar su imagen en el seno del movimiento nacionalista⁴⁰.

Y es que para los americanos Gómez era, al igual que Isabelo de los Reyes, un «irreconciliable». Así definía James LeRoy, el principal consejero de William H. Taft para la política filipina durante su etapa como secretario de la Guerra, a los miembros de la elite del archipiélago que se habían educado durante la colonización española y que consideraban que estaban preparados para dirigir una Filipinas independiente. En su opinión, se trataba de filipinos que estaban tan imbuidos de la cultura latina que no eran capaces de aceptar la ayuda de los Estados Unidos y por eso criticaban continuamente el dominio americano⁴¹. LeRoy incluía en este grupo de «irreconciliables» a buena parte de la oposición nacionalista al Partido Federal que había surgido en Manila desde los primeros años del siglo XX y que tenía su principal portavoz en *El Renacimiento*, un periódico que había destacado tanto por su denuncia de los abusos de la policía colonial como por su defensa del mantenimiento del español como lengua oficial del país⁴². Los ataques de LeRoy a Dominador Gómez en las páginas de dicho periódico unos meses antes de la celebración de las elecciones a la Asamblea son la muestra más evidente de que el médico nacionalista seguía sin ser uno de los preferidos por las autoridades coloniales para dirigir la política filipina⁴³.

Otra de las dificultades con las que se encontró Gómez en su nueva etapa como político fue la división existente entre los nacionalistas de Manila. Hasta ese momento no se había realizado ninguna elección en la capital del archipiélago, lo que había provocado que no hubiera un líder claro ni existiera un grupo político cohesio-

⁴⁰ El relato completo de este suceso en Michael CULLINANE: «Bringing in the Brigands: The Politics of Pacification in the Colonial Philippines, 1902-1907», *Philippine Studies*, 57 (2009), pp. 49-76.

⁴¹ Gloria CANO: *The «Spanish colonial past» in the construction of modern Philippine history: A critical inquiry into the (mis)use of Spanish sources*, tesis doctoral, Universidad de Singapur, 2005, pp. 110 y 124.

⁴² Véase Gloria CANO: «El Renacimiento frustrado. Análisis de un diario proto-nacionalista con alma española», en María Dolores ELIZALDE PÉREZ-GRUESO y Josep Maria DELGADO RIBAS (eds.): *Filipinas, un país entre dos imperios*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2011, pp. 299-328.

⁴³ Gloria CANO: *The «Spanish colonial past»...*, p. 135.

nado entre los nacionalistas de esta ciudad. De hecho, unas semanas después de la creación del partido de Gómez se fundaron otros dos partidos nacionalistas en Manila: el Comité de la Unión Nacional y el Partido Independista Inmediatista. A partir de ese momento los tres grupos políticos entablaron negociaciones para presentar candidaturas conjuntas a los dos escaños disponibles por la ciudad de Manila en las elecciones, que se habían fijado para el 30 de julio de 1907.

En noviembre de 1906 el partido de Gómez llegó a un acuerdo con el Comité de la Unión Nacional, a pesar de que en teoría este partido no defendía la independencia del archipiélago de una forma tan urgente. Sin embargo, entre sus miembros se encontraban varios filipinos de la generación de Gómez que también habían participado en las actividades del Movimiento de la Propaganda y en la defensa de la Primera República Filipina en el exterior. El mejor ejemplo era Rafael del Pan, un abogado filipino hijo de españoles que había completado sus estudios en Madrid antes de representar al gobierno del general Aguinaldo en España y Estados Unidos⁴⁴. En abril de 1907 los miembros del Partido Independista Inmediatista también se unieron al acuerdo, aunque varios de sus líderes se retiraron del mismo poco después al no estar de acuerdo con la elección de Dominador Gómez y Rafael del Pan como candidatos en los escaños de Manila. Esto provocó que poco antes de la celebración de las elecciones el movimiento nacionalista de la capital estuviera muy dividido, con hasta siete candidatos de esta familia política presentándose para los dos puestos de diputados disponibles por Manila⁴⁵.

La campaña electoral fue muy polémica, principalmente entre los dos favoritos para obtener el escaño por el distrito norte de Manila: Dominador Gómez y Justo Lukban. Los partidarios de Lukban, que era otro conocido médico y político nacionalista de la capital, aprovecharon los problemas de Gómez con la justicia para atacar su candidatura en la prensa filipina. Además, iniciaron una campaña contra los «elementos mestizos» del movimiento nacionalista, asegurando que el pueblo filipino quería estar representado

⁴⁴ Michael CULLINANE: *Ilustrado Politics...*, p. 290.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 307.

por filipinos de «pura raza»⁴⁶. Se trataba de un argumento similar al que había utilizado LeRoy para atacar a Rafael del Pan unos meses antes, cuando le había acusado de tener más de español o de mexicano que de filipino⁴⁷. Con respecto a Dominador Gómez supuso la aparición, por primera vez, de artículos que ponían en duda que pudiera formar parte de la Asamblea, ya que según sus rivales era español y no tenía la ciudadanía filipina⁴⁸.

La cuestión de la ciudadanía de Dominador Gómez

Los resultados de las elecciones a la Asamblea Filipina confirmaron el declive que estaba experimentando en los últimos años el Partido Federal, el cual, a pesar de haber cambiado su nombre por el de Partido Progresista y haber incluido la defensa de la independencia en su programa, solo obtuvo diecisiete de los setenta y ocho escaños en liza. Entre los nuevos diputados había una treintena de políticos que se habían declarado nacionalistas antes de su elección, aunque cuando se celebró la inauguración de la Asamblea a mediados de octubre el grupo nacionalista ya estaba formado por cincuenta y siete miembros⁴⁹. Esto significaba que la cámara legislativa iba a estar presidida por un político nacionalista, algo que podía poner en duda la colaboración que hasta ese momento había existido entre los americanos y los miembros más destacados de la elite filipina, especialmente si el elegido por los diputados era un nacionalista radical como Dominador Gómez, que tras su estrecha victoria frente a Lukban era uno de los principales candidatos al puesto.

No obstante, los americanos llevaban bastante tiempo preparándose para una posible derrota de sus antiguos aliados en las elecciones. Su estrategia, según había escrito LeRoy a Taft en 1906, consistía en sustituirlos por un grupo de jóvenes políticos nacionalistas que habían sido elegidos gobernadores en varias provincias del archipiélago y que parecían estar más dispuestos a colaborar que los

⁴⁶ *Ibid.*, p. 305.

⁴⁷ Gloria CANO: *The «Spanish colonial past»...*, p. 138.

⁴⁸ «Gómez discutido. Su nacionalidad», *El Renacimiento*, 7 de junio de 1907.

⁴⁹ Michael CULLINANE: *Ilustrado Politics...*, p. 319.

miembros del movimiento nacionalista de Manila⁵⁰. Entre ellos destacaban Manuel Quezón, gobernador de Tayabas, y Sergio Osmeña, que ocupaba el mismo puesto en la provincia de Cebú. Ambos habían contado con la colaboración de diferentes funcionarios coloniales americanos para convertirse en gobernadores en 1906, lo que había facilitado su elección como diputados un año más tarde⁵¹. Osmeña, que a pesar de tener tan solo veintiocho años era otro de los principales candidatos a presidir la Asamblea Filipina, mantenía una muy buena relación con William Cameron Forbes, un americano que ocupaba el puesto de comisionado de Comercio y Policía desde 1904⁵². Un mes después de la celebración de las elecciones, Osmeña escribió a Forbes diciéndole que no se preocupara por la posible presidencia de Gómez, ya que el médico filipino iba a estar «políticamente muerto» en muy poco tiempo⁵³.

Sergio Osmeña probablemente se refería a la protesta contra la aceptación del acta de Gómez, presentada poco después de la celebración de las elecciones por Justo Lukban, que mantenía buenas relaciones con el antiguo gobernador de Cebú. El recurso defendía que Dominador Gómez no podía ser admitido como diputado por dos motivos: porque no residía en la circunscripción por la que había sido elegido y porque era de nacionalidad española⁵⁴. La oficina del gobernador civil de Filipinas había confirmado rápidamente que Gómez no era ciudadano filipino, aunque había dejado la decisión en manos de la Asamblea, que tras su inauguración a mediados de octubre creó un comité para estudiar el caso⁵⁵.

La ciudadanía filipina había sido instaurada por el Congreso estadounidense mediante la *Philippine Bill* de 1902, que definía el marco jurídico para ejercer el gobierno civil de su nueva colonia asiática. Al igual que había hecho al establecer el gobierno civil de Puerto Rico dos años antes, el Congreso había decidido no otor-

⁵⁰ LeRoy afirmaba que había que «divorciar» a estas dos generaciones de nacionalistas filipinos. Gloria CANO: *The «Spanish colonial past»...*, p. 124.

⁵¹ Véase el capítulo «Finding a new collaborative equation, 1906-1907», en Michael CULLINANE: *Ilustrado Politics...*, pp. 245-285.

⁵² En 1908 Forbes sería nombrado vicegobernador y entre 1909 y 1913 ocuparía el puesto de gobernador general de Filipinas.

⁵³ Michael CULLINANE: *Ilustrado Politics...*, p. 325.

⁵⁴ «El acta de Gómez», *El Renacimiento*, 21 de noviembre de 1907.

⁵⁵ Michael CULLINANE: *Ilustrado Politics...*, p. 325.

gar la ciudadanía estadounidense a los habitantes de los territorios incorporados gracias al Tratado de París, creando una nueva categoría que sería definida unos años más tarde como nacionales no ciudadanos de los Estados Unidos⁵⁶. Según Filomeno V. Aguilar, la ciudadanía filipina no tenía apenas valor jurídico, ya que las Islas Filipinas no eran un Estado soberano ni independiente, y sirvió principalmente para no otorgar la ciudadanía a los habitantes del archipiélago, que eran considerados como una raza inferior e inasimilable a la sociedad americana⁵⁷. Sin embargo, uno de los requisitos para poder votar y presentarse a las elecciones a la Asamblea era ser estadounidense o tener la ciudadanía filipina. En el caso de Dominador Gómez, las dudas sobre si cumplía este requisito surgieron debido a que, de acuerdo con la ley de 1902, eran ciudadanos filipinos todos los súbditos españoles que residían en el archipiélago asiático en el momento del cambio de soberanía y que no habían manifestado su intención de conservar la nacionalidad española. La *Philippine Bill* no hacía ninguna mención a las personas que no se encontraban en el archipiélago cuando se firmó el Tratado de París, lo que provocó un intenso debate acerca de si se debía considerar a Gómez ciudadano filipino.

Según los abogados de Justo Lukban, el médico nacido en Manila seguía teniendo la nacionalidad española porque en 1899 no vivía en Filipinas y formaba parte del Ejército español, aunque uno de ellos había publicado unos meses antes un artículo en el que defendía lo contrario⁵⁸. En todo caso, las dudas sobre la elegibilidad de Dominador Gómez fueron suficientes para eliminar su candidatura a presidente de la Asamblea Filipina y asegurar la elección de Osmeña. Además, sirvieron para moderar la actitud del médico fi-

⁵⁶ Véase Christina Duffy BURNETT: «Empire and the Transformation of Citizenship», en Alfred W. MCCOY y Francisco A. SCARANO: *The Colonial Crucible: Empire in the Making of the Modern American State*, Madison, University of Wisconsin Press, 2009, pp. 332-341.

⁵⁷ Filomeno V. AGUILAR: «Between the Letter and Spirit of the Law: Ethnic Chinese and Philippine Citizenship by Jus Soli, 1899-1947», *Southeast Asian Studies*, 49(3) (2011), pp. 431-463, esp. p. 438.

⁵⁸ Felipe BUENCAMINO: «La nacionalidad del Dr. Gómez», *El Renacimiento*, 11 de junio de 1907. Según el otro abogado de Lukban, Ramón Diokno, Buencamino había interpretado de forma errónea la *Philippine Bill* de 1902. Ramón DIOKNO: *Memorandum suplementario del protestante...*, pp. 2-59.

lipino, que durante los primeros meses de la legislatura estuvo más preocupado por convencer a sus colegas diputados de que podía formar parte de la cámara que de poner en marcha su programa político⁵⁹. De hecho, su único discurso en la Asamblea en favor de la independencia parece haber tenido lugar durante la sesión inaugural y fue interrumpido antes de que acabara por Osmeña, que había prometido a Forbes que el nuevo cuerpo legislativo no se pronunciaría sobre esta cuestión en su primera sesión⁶⁰.

Lo que Dominador Gómez nunca dejó de defender durante estos meses fue su elegibilidad a la Asamblea Filipina. En un escrito dirigido al comité de diputados, aseguraba que residía en el distrito norte de Manila, donde se encontraba su clínica médica; y acusaba a los abogados de Justo Lukban de actuar de forma arbitraria con respecto a la cuestión de la ciudadanía, ya que había otros cinco diputados que se encontraban en una situación similar a la suya y a los que se había admitido en la Asamblea⁶¹. Ante la insistencia de sus rivales políticos, ironizaba diciendo que empezaba a dudar de si era legalmente filipino, aunque en su opinión lo que estaba claro era que no era español y que había llevado a cabo «muchísimos actos inherentes» a la ciudadanía y a la nacionalidad filipina:

«Guíe ejércitos sociales, presidí partidos políticos, dirigí periódicos filipinistas, hice apostolados fervientísimos en pro del pueblo obrero y de las masas, iluminé inteligencias, humanicé corazones y sentimientos, vigoricé hasta el colmo el valor cívico de ignorantes y cobardes, enseñé a cumplir deberes dolorosísimos y a defender el derecho y el decoro antes que

⁵⁹ Por ejemplo, en un evento del Partido Nacionalista organizado en el mes de enero en su circunscripción Gómez se dedicó a alagar a varios de sus compañeros nacionalistas. A Manuel Quezón lo definió como el «pequeño Napoleón» de la Asamblea Filipina y de Sergio Osmeña dijo que tenía tantas virtudes que necesitaba la ayuda del arcángel Gabriel para ser capaz de describirlas. Raul Rafael INGLÉS: *1908: The Way it Really was: Historical Journal for the UP Centennial, 1908-2008*, Quezon City, UP Press, 2008, pp. 20-21.

⁶⁰ Michael CULLINANE: *Ilustrado Politics...*, p. 326.

⁶¹ Se trataba de Tomás Aréjola, Celestino Rodríguez, Isauro Gabaldón, Felipe Agoncillo y Cayetano Lukban, hermano de Justo Lukban. Dominador GÓMEZ: *Réplica de Dominador Gómez al memorándum que en contra de su acta de diputado por el norte de Manila han presentado ante la honorable Asamblea Filipina los abogados señores Felipe Buencamino y Ramón Diokno, en nombre del dr. Justo Lukban*, Manila, Imprenta de I. R. Morales, 1907, p. 83.

la propia vida; [...] caí, y me pisotearon como filipino por causas y credos filipinos, durante la noche tétrica y cruel de mi prolongada derrota; siempre fui filipino y ahora que aquel océano de hiel se quintaesencia por primera y única vez una gota de gozo en los albores de mi triunfo y la Ley justa y sublime me absolvió por unanimidad juzgándome inocente de tantos crímenes e iniquidades, la saña política de mis adversarios ciega e implacable, invocando erróneamente la santidad del código y de la justicia, pretenden no solo arrebatarme el acta de Diputado que recibí como premio quizás de mis prolongados martirios y sufrimientos, sino hasta mi nacionalidad filipina que no me la pueden negar ni Dios, ni los hombres, ni la razón, ni las conciencias»⁶².

A pesar de los argumentos de Gómez, el comité encargado del caso, del que formaba parte Manuel Quezón, emitió a principios de enero un informe favorable a la protesta de Lukban, aunque en la votación correspondiente en la Asamblea hubo un empate que impidió aprobar la decisión⁶³. Un diputado cercano a Gómez intentó aprovechar la ocasión presentando un proyecto de resolución para aprobar el acta del político nacionalista⁶⁴, pero su proyecto fue rechazado y Gómez se vio obligado a dimitir de su escaño, según él, para no «malograr el prestigio de la Asamblea»⁶⁵. Esta dimisión provocó la celebración de nuevas elecciones en abril de 1908 para ocupar el escaño vacante. Sorprendentemente, Gómez volvió a presentarse y se enfrentó de nuevo a Lukban, al que esta vez ganó por más de cuatrocientos votos de diferencia. Sin embargo, la misma noche de su victoria comunicó a sus seguidores que iba a renunciar al escaño y afirmó que solo se había presentado para demostrar que él era la verdadera elección de los habitantes de su distrito⁶⁶.

La decisión del comité encargado de estudiar su elegibilidad y el fracaso de Gómez a la hora de tener un papel destacado en la primera legislatura de la Asamblea Filipina fueron claves para el futuro de su carrera política. En marzo de 1909 consiguió un puesto de concejal en las elecciones municipales de Manila, pero el goberna-

⁶² *Ibid.*, pp. 39-40.

⁶³ «El acta de Gómez», *El Renacimiento*, 1 de febrero de 1908.

⁶⁴ «El acta de Gómez», *El Renacimiento*, 7 de febrero de 1908.

⁶⁵ Dominador GÓMEZ: «Una carta al Speaker», *El Renacimiento*, 18 de febrero de 1908.

⁶⁶ Raul Rafael INGLÉS: *1908: The Way it Really was...*, p. 85.

dor general se negó a confirmar su elección⁶⁷. En noviembre de ese mismo año volvió a ganar el escaño por el distrito norte de la capital filipina en las elecciones a la segunda legislatura de la Asamblea. En ese momento, una parte de la prensa filipina se mostraba optimista sobre su admisión en el cuerpo legislativo e incluso lo volvía a situar como favorito a su presidencia ante los problemas de Osmeña con el grupo de nacionalistas más radicales⁶⁸. Pero en la sesión inaugural de la Asamblea un joven político nacionalista cercano a Osmeña, Teodoro Kalaw, presentó una moción contra la elegibilidad de Gómez y de nuevo volvió a constituirse un comité que se mostró contrario a su admisión como diputado porque no era ciudadano filipino⁶⁹. Manuel Quezón, que en ese momento se encontraba en Washington ocupando el puesto de representante de la Asamblea Filipina ante el Congreso norteamericano, no dudó en enviar una carta a Kalaw felicitándole por su iniciativa, ya que, en su opinión, era importante que la segunda legislatura ratificara la decisión tomada unos años antes para mostrar que los políticos filipinos no cambiaban de juicio fácilmente⁷⁰. En esta ocasión, la expulsión tardó más de un año en producirse, pero fue aceptada sin demasiadas polémicas por los diputados filipinos, que de esta forma pusieron fin a la carrera de Gómez en la política nacional⁷¹.

En junio de 1916 Dominador Gómez consiguió finalmente ocupar un cargo público al entrar a formar parte del consejo municipal de Manila⁷². En esta ocasión nadie contestó la decisión, probablemente debido a que desde 1911 los tribunales de la administración colonial americana se estaban mostrando favorables a dar la ciudadanía filipina a aquellos que habían nacido y vivido du-

⁶⁷ Arturo Baldasano, el cónsul de España en Manila al ministro de Estado, Manila, 12 de marzo de 1909, Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, AMAEC-H-1953, Consulado de Manila (1907-1910).

⁶⁸ «Impresiones de la prensa», *Libertas*, 4 de noviembre de 1909, y Peter W. STANLEY: *A Nation in the making: the Philippines and the United States, 1899-1921*, Cambridge, Harvard University Press, 1974, p. 155.

⁶⁹ QUIPS: «Desde Baguío», *Libertas*, 30 de marzo de 1910.

⁷⁰ Teodoro KALAW: *Aide-de-camp to freedom*, Manila, Teodoro M. Kalaw Society, 1965, p. 82.

⁷¹ «Sesiones parlamentarias», *Libertas*, 24 de enero de 1911.

⁷² PHILIPPINES GENERAL GOVERNOR: *Report of the Governor General of the Philippine Islands to the Secretary of War*, Washington, U.S. Government Printing Office, 1918, pp. 48-49.

rante su infancia y juventud en el archipiélago, a pesar de que no estuvieran en Filipinas cuando se produjo el cambio de soberanía. Esta interpretación de la cuestión de la ciudadanía filipina se confirmó en la *Jones Law* de 1916 y dio lugar a la aprobación de una ley por la Asamblea filipina que otorgaba este estatus a las personas nacidas en el archipiélago⁷³. Esta ley llegó con una década de retraso para Dominador Gómez e impidió que le disputara el liderazgo del Partido Nacionalista a Sergio Osmeña, quien siguió siendo el político filipino más destacado hasta los años veinte. En esa década fue sustituido por Manuel Quezón, que en 1935 se convirtió en el primer presidente de la Mancomunidad de Filipinas y ocupó ese puesto hasta su muerte en 1944, dos años antes de la independencia del archipiélago.

Conclusión

En marzo de 1909, después de que el acta de Dominador Gómez como concejal de Manila fuera rechazada por el gobernador general de Filipinas, el cónsul de España en la capital filipina envió una comunicación al ministro de Estado. El diplomático español daba su opinión sobre la cuestión de la ciudadanía de Gómez:

«Desde el momento en que el discutido y batallador doctor Dominador Gómez juró el cargo de diputado de la Asamblea Filipina, a cuya inauguración y constitución concurrió como tal diputado —y de ello fui yo testigo personal— dejó de ser ciudadano español y como estas autoridades le niegan la de filipino —aunque no exista de hecho tal nacionalidad— ni menos lo reconocen como ciudadano americano, resulta el caso único, de que es un individuo que no tiene nacionalidad».

El problema de Gómez, como también había indicado el diplomático español en varias de sus comunicaciones de los años anteriores, era que se trataba del «más temible adversario político» de los americanos en Filipinas⁷⁴. Así es como interpretaba el cónsul es-

⁷³ Filomeno V. AGUILAR: «Between the Letter and Spirit of the Law...», pp. 443-444.

⁷⁴ Arturo Baldasano, el cónsul de España en Manila al ministro de Estado, Ma-

pañol en Manila la persecución constante que había sufrido desde su época de presidente de la Unión Obrera Democrática y probablemente también se trate de la mejor explicación para comprender los motivos por los que se produjo su expulsión de la Asamblea, en la que desempeñaron un papel fundamental los jóvenes nacionalistas que sustituyeron a los miembros del Partido Federal como principales socios de la política colonial americana. Sergio Osmeña y Manuel Quezón, que controlaron el partido nacionalista y la política filipina desde esos años hasta la independencia del archipiélago, también veían a Dominador Gómez como un importante adversario político y no dudaron en utilizar su influencia para apartarlo de la Asamblea filipina. Para ello utilizaron las grietas en la legislación colonial con respecto a la cuestión de la ciudadanía filipina y la desunión del movimiento nacionalista en la ciudad de Manila, donde junto con la nueva generación de nacionalistas filipinos que había surgido tras el periodo revolucionario todavía había miembros del Movimiento de la Propaganda que gozaban de una cierta popularidad. El más destacado de ellos era Dominador Gómez que si hubiera obtenido la presidencia de la cámara, probablemente habría puesto en marcha una política más agresiva con el objetivo de obtener la independencia del archipiélago.

De todas formas, en ese caso probablemente el poder colonial habría encontrado otra forma de apartarlo de la primera línea política, ya que las críticas al dominio americano de Filipinas durante el periodo revolucionario y la continua defensa de la independencia del archipiélago tras su vuelta a Manila en 1902 hicieron que Dominador Gómez nunca fuera considerado como un actor válido por los dirigentes de los Estados Unidos para participar en su proyecto colonial. Es difícil establecer si la polémica personalidad de Gómez fue un factor determinante en este sentido, aunque la animadversión de los administradores coloniales hacia los filipinos que habían participado en el movimiento nacionalista a finales del siglo XIX y que rechazaban la americanización de la sociedad filipina parece indicar que no se trataba únicamente de una cuestión personal. Si José Rizal hubiera conseguido llegar a La Habana y hubiera servido como médico del Ejército español durante la guerra

nila, 20 de julio de 1907, Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, AMAEC-H-1953, Consulado de Manila (1907-1910).

de Cuba al igual que Gómez, probablemente hoy no sería conocido como el héroe nacional filipino, sino como otro de los nacionalistas que, después de ser ignorados por el gobierno español a finales del siglo XIX, fueron apartados de la política filipina por las autoridades estadounidenses a principios del XX.

DEBATE

Cultura histórica, historia pública, profesión y compromiso de los historiadores

Ramón Villares

Universidad de Santiago de Compostela
ramon.villares@usc.es

Teresa María Ortega

Universidad de Granada
tmortega@ugr.es

Toni Morant

Universitat de València
toni.morant@uv.es

Resumen: En representación de tres generaciones de historiadores, Ramón Villares, Teresa María Ortega y Toni Morant, reconocidos especialistas en diferentes campos de la historia contemporánea, reflexionan sobre algunas cuestiones clave suscitadas por las transformaciones disciplinares de la ciencia histórica, los cambios en las prácticas comunitarias y en los compromisos profesionales. Los puntos de vista y propuestas de orientación de los autores se sitúan en el incierto futuro de la historia, tras el impacto de la pandemia del COVID-19. Este Debate ha sido coordinado por el profesor Ignacio Peiró (Universidad de Zaragoza).

Palabras clave: historia, profesión de historiador, historia de la historiografía, usos públicos de la historia, cultura histórica, historia de la memoria, historia pública.

Abstract: Ramón Villares, Teresa María Ortega and Toni Morant represent three generations of historians who are prominent specialists in different fields of modern history. They share their thoughts on core issues raised by current disciplinary transformations in historical science, shifts in practices, and new professional commitments. Their points of view and orientation proposals must be placed in the context of the uncertain future of the field of history in the wake of the impact of the COVID-19 pandemic. This Debate has been coordinated by professor Ignacio Peiró (University of Zaragoza).

Keywords: history; the historical profession, history of historiography, uses of history, historical culture, historical memory, public history.

Introducción

El 9 septiembre de 2022 tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de Zaragoza la Jornada de la Asociación de Historia Contemporánea Premio «Juan José Carreras». El programa incluía la celebración de la mesa redonda «Historia y Sociedad. Cultura histórica, públicos y consumo de la historia y la memoria», coordinada por Ignacio Peiró. El moderador solicitó a los participantes, Ramón Villares, Teresa María Ortega y Toni Morant, que realizaran un ejercicio «autocomprensivo» con el propósito de abrir un debate sobre el significado que, para su práctica historiográfica, representaban los nuevos escenarios creados por la emergencia de los usos del pasado y la consolidación disciplinar de los discursos de la memoria. Y, de manera específica, por la yuxtaposición del trabajo y el compromiso profesional con las dimensiones adicionales de la cultura histórica y las múltiples manifestaciones de la historia pública (desde la historia oral a los museos, archivos y monumentos, pasando por el rápido crecimiento de los medios de comunicación y las humanidades digitales). Inspirados en los debates de la historiografía internacional de las últimas décadas, los tres historiadores invitados han reelaborado las intervenciones para su presentación en la sección Debate de *Ayer*. El consejo editorial de la revista agradece su colaboración.

AYER: En la presentación de uno de sus últimos libros, el historiador alemán Stefan Berger afirma que nunca ha podido concebir escribir historia sin reflexionar sobre la práctica teórica que implica este ejercicio¹. Desde esta perspectiva ¿cómo percibís los cambios experimentados por la historiografía contemporánea en las últimas décadas?

RAMÓN VILLARES: La historia contemporánea es una disciplina aparentemente joven, aunque ya disponga de una comunidad profesional sólida. Por sus propios contenidos, está expuesta a cambios más rápidos que otras áreas de la historiografía. Si la entendiéramos

¹ Stefan BERGER: *History and Identity. How Historical Theory Shapes Historical Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022, p. XI.

solo como una continuidad de la «historia del tiempo presente», la historia contemporánea gozaría de una larga tradición, pero no es el caso de situarse en esta tradición intelectual que remite a los padres fundadores de la historiografía desde el mundo grecolatino.

Admitamos que, en España, la construcción de la historia contemporánea comienza en los años sesenta del siglo pasado, con la creación de departamentos universitarios con esa denominación (que, durante años o décadas han caminado unidos con la historia moderna) y se ha consolidado como tal, al calor de una progresiva demanda social de estudios del entorno y de la recuperación del interés por el «difamado» siglo XIX, que Jover Zamora quiso ilustrar simbólicamente con un Miguel Artola blandiendo su libro *Los afrancesados* en un curso de verano de los años cincuenta.

Más adelante, en el seno de la oposición antifranquista y en la construcción de la democracia, el interés por la historia contemporánea fue un hecho claramente generacional, que acercó los historiadores a una variada gama de ciencias sociales (economía, ciencia política, derecho, geografía, antropología...), lo que reforzó no solo su expansión, sino la conexión con tendencias historiográficas como el marxismo que, debido al peso del grupo de la revista *Anales*, habían permanecido en penumbra, tanto en Francia como en España o Portugal, frente al mayor vigor de la historia propiamente contemporánea alcanzado en Italia, Alemania o el Reino Unido, por referirme solo a países de nuestro entorno europeo.

Los cambios profesionales de las últimas décadas se podrían individualizar en varias direcciones, alguna de naturaleza más corporativa y otras de enfoque y contenidos. La progresiva constitución de una comunidad profesional fue tarea relativamente rápida, en la que concurrieron desde la propia expansión de los estudios universitarios, como la convergencia de la tradición republicana procedente del exilio (los Coloquios de Pau serían un buen ejemplo) con el «frentepopulismo historiográfico» (Riquer-Ucelay) del interior. A fines de los años ochenta, dos hechos institucionales marcaron claramente la evolución de la historia contemporánea. El primero, por orden cronológico, fue la renovación de los planes de estudio con la introducción de la materia Historia del Mundo Actual, que abrió un campo nuevo para una disciplina todavía joven; el segundo, la fundación de la Asociación de Historia Contemporánea —coetánea con las de muchas otras áreas— que tuvo entre sus efectos más evi-

dentes la aparición de la revista *Ayer*, como revista especializada en historia contemporánea.

Un cambio profesional muy profundo está en los contenidos de la profesión, que han evolucionado de forma rápida con un desplazamiento hacia los periodos más recientes —¿quién se ocupa hoy del otrora «difamado» siglo XIX?— y han diversificado extraordinariamente los temas estudiados, con la incorporación de nuevos tópicos de investigación, entre los que sobresalen los estudios de género, la explosión memorialista o la visión cultural de fenómenos como los movimientos sociales o los nacionalismos. La historia de las personas concretas ha sustituido a las instituciones, en especial a los Estados y sus principales acciones (leyes, constituciones, guerras...). Todo ello se refleja del modo más claro en la evolución de los congresos y encuentros de la disciplina, que de afrontar problemas generales han pasado a regirse por la pluralidad temática, en la que reina la especialización. Esta deriva no es ninguna originalidad, sino que es congruente con una tendencia muy general que comenzó en las ciencias experimentales y ha llegado, finalmente, a las ciencias sociales y las humanidades.

A todo ello se suma una mudanza en los enfoques de la disciplina, que ha ido derivando hacia una «historia del presente», que es otra forma de expresar lo que se suele denominar la desaparición de los «grandes relatos», sustituidos por la hegemonía del presentismo como rasgo definitorio de la investigación histórica actual (y no solo de la historia contemporánea). No solo están cambiando los contenidos y las épocas de interés, sino que se ha transformado radicalmente el concepto del tiempo, considerado como la estructura básica para la escritura de la historia, dado que expresa la diferencia entre pasado, presente y futuro. Pero no todo es coser y cantar. Como observa el modernista italiano Adriano Prosperi, este presentismo supone un «mutamento epocale», que ha alejado vertiginosamente el presente del pasado y que, al tiempo, hace más difícil pensar el futuro². Es difícil no advertir ese «mutamento» como un viraje del modelo conceptual que procede de la época ilustrada, tan bien analizado por Reinhard Kosselleck, al definir la modernidad y la secularización de la historia en virtud de la fijación de cla-

² Adriano PROSPERI: *Un tempo senza storia. La distruzione del passato*, Turín, Einaudi, 2021.

ras diferencias entre pasado y presente, lo que permite tener una percepción de futuro como posibilidad. Este futuro, alejado del relato de la historia sagrada, deja de ser un paraíso para encarnarse en el progreso que Walter Benjamin imaginó como una «tempestad» que arrastra el Ángel de la Historia. Pero ahora el curso del progreso se ha estancado...

TERESA MARÍA ORTEGA: En la actualidad tengo la misma impresión que varios de nuestros compañeros de profesión tenían en la década de 1990. No me estoy refiriendo al debate de los «desiertos y secanos» con el que se abrieron los noventa por parte de los profesores Santos Juliá, Julián Casanova y Carlos Forcadell³, sino a lo que en 1992, siendo yo estudiante de primer curso de la licenciatura de Historia, señaló el profesor Mariano Esteban en un artículo publicado en la revista *Ayer*: «el panorama historiográfico español se ha ampliado considerablemente, y en este proceso de expansión se ha hecho cada vez más plural, conviviendo hoy en él un número creciente de tendencias, de planteamientos teóricos y metodológicos y de corrientes intelectuales»⁴.

Esta percepción es hoy, desde mi punto de vista, una realidad. Al respecto, basta comprobar todo lo que se ha publicado sobre la historia contemporánea de España. Los siglos XIX y XX, tan apasionados como apasionantes, se vienen analizando desde entonces, desde perspectivas efectivamente plurales y cuentan hoy con buenas monografías y sólidas visiones de conjunto, además de análisis más específicos, sobre los acontecimientos fundamentales y los problemas más importantes que nos han permitido ser conocedores de sus complejidades, controversias y polémicas. Muchos libros y artículos de revista han sido capaces de combinar el relato con el análisis, el ritmo de la narración con la pausa de la interpretación, el detalle de los acontecimientos con la actualización científica. A esta renovación de teorías y métodos hay que sumar

³ Santos JULIÁ: *Historia social. Sociología histórica*, Madrid, Siglo XXI, 1989; Julián CASANOVA: *La historia social y los historiadores*, Barcelona, Crítica, 1991, y Carlos FORCADELL: «Sobre desiertos y secanos. Los movimientos sociales en la historiografía española», *Historia contemporánea*, 7 (1992), pp. 101-116.

⁴ Mariano ESTEBAN DE VEGA: «La historiografía española contemporánea en 1991», *Ayer*, 6 (1992), pp. 39-50.

la renovación temática de nuestra historiografía poniéndose en este sentido al mismo nivel, incluso en algunos casos superando lo realizado por la historiografía internacional. Temas que en los noventa se consideraban escasamente atendidos por las historiadoras y los historiadores españoles y que eran percibidos como atractivos y fecundos en otros países, hoy constituyen una asignatura superada (y con nota). Así, por ejemplo, el estudio de las formas de sociabilidad, la vida cotidiana, las actitudes sociales y políticas de la ciudadanía o la historia de las mujeres cuentan en la actualidad con publicaciones tan numerosas como de indiscutible calidad.

Centrándome en aquello que conozco mejor, y como ejemplo de lo que señalo, la historia de las mujeres y del género tiene ya un consolidado y riguroso recorrido teórico, metodológico e historiográfico en España. Nuestro país cuenta con una reconocida genealogía de historiadoras que, en lo que llevamos de siglo XXI, ha impreso un claro dinamismo teórico vinculado a los más recientes debates presentes en la historiografía internacional⁵. La inclusión de la dimensión de género y/o sexo en la investigación —como categoría analítica en el estudio de las jerarquías, de las normas sociales y de los símbolos culturales asociados a mujeres y a hombres, a lo masculino y lo femenino— ha permitido conseguir resultados científicos de más calidad y más acertados en temas clave de la historia social, la historia económica, la historia política y la historia cultural. En el caso de la historia contemporánea la perspectiva de género ha producido fecundas aportaciones y útiles propuestas explicativas en torno a la reformulación de conceptos tan esenciales y relacionados entre sí como el discurso, el lenguaje, la acción colectiva, la experiencia vivida o la identidad. Sin la pretensión de ser excesivamente exhaustiva, porque el espacio donde escribo esta reflexión no lo permite, solo señalaré que la historia de las mujeres y del género aplicada a los siglos XIX y XX ha dado respuestas a las tensiones provocadas por visiones esencialistas y excesivamente reduccionistas, respuestas que a su vez están permitiendo hacer «más historia» y «más historia global» en el sentido de que ha posibilitado abrir nuevos ámbitos para la investigación histórica.

⁵ Véase el dossier coordinado por Ana AGUADO y Teresa María ORTEGA: «Pioneras de la historia de las mujeres y del género en España», *Historia Social*, 105 (2023), pp. 107-178.

Para finalizar, quiero incidir en dos cuestiones que para mí son esenciales por cuanto han favorecido que hoy, treinta años después de la aparición del artículo de Mariano Esteban, podamos hablar del buen momento que, desde mi punto de vista, está viviendo la historiografía contemporánea española en su conjunto: la calidad y la internacionalización. La primera viene determinada por una práctica asentada ya en la academia: la revisión por pares que valora de forma independiente y crítica un manuscrito o un artículo enviado para su publicación científica en una editorial o en una revista; mientras que la segunda se ha visto impulsada por las exigencias que el sistema educativo español ha dado por fin al aprendizaje de los idiomas extranjeros. En este sentido, superados los complejos que siempre hemos tenido en España con los idiomas, los resultados de buena parte de nuestra investigación cada vez es más frecuente encontrarla en editoriales y revistas no españolas. Un hecho que ha favorecido sin duda alguna a la europeización e internacionalización de la historiografía española en los últimos tiempos (tema que ha sido ya analizado en proyectos de investigación y seminarios como el organizado en la Universidad de Zaragoza por los profesores Ignacio Peiró y Miquel À. Marín Gelabert)⁶.

TONI MORANT: Nuestra profesión ha experimentado notables cambios, yo creo que al compás y a la vez como reflejo también de los cambios sociales. Es algo perceptible tanto en la/s forma/s de hacer historia como en el propio ámbito —académico, pero no solo— en el que desarrollamos nuestro trabajo. Por un lado, hemos ganado en amplitud y profundidad temática: tanto, como era de esperar, en la ampliación del periodo a historiar, de aquello que resulta historiable (y que abarca ya periodos y procesos que se van adentrando en nuestro siglo), como también en muchas de las temáticas elegidas como objeto de estudio. Gracias también a las nuevas generaciones de historiadoras, nuestras miradas han ganado en riqueza y matices, e incluyen temáticas que hasta hace no tanto no

⁶ Ignacio PEIRÓ MARTÍN y Miquel À. MARÍN GELABERT (dirs.): *Europeización e internacionalización de la historiografía en la España contemporánea, XII Seminario de Historia de la historiografía Juan José Carreras, 30-31 de marzo de 2022, Zaragoza*, Institución «Fernando el Católico», 2022, <https://ifc.dpz.es/noticias/wp-content/uploads/2022/02/Programa-2.pdf> .

se consideraban estudiables o, directamente, no se «veían». Y creo que somos cada vez más conscientes también de la necesidad de seguir rompiendo esencialismos, superando enfoques eurocéntricos y nacionalismos metodológicos, por ejemplo, gracias a estudios sobre procesos o redes transnacionales.

Además, yo destacaría que la historiografía española ha ganado en las últimas décadas presencia y visibilidad en el plano internacional, en lo que es un proceso en ambas direcciones. Por un lado, cada vez es más difícil —aunque aún hay casos— investigar o publicar sobre temas de historia de España sin tener en cuenta las aportaciones hechas desde la historiografía española. Por el otro, muchas investigadoras están ahora integradas en redes y estructuras internacionales, o directamente han emigrado —por voluntad o por necesidad— a universidades no españolas. No solo su formación, sino también su entorno habitual de trabajo es ya internacional: acostumbran a investigar en archivos, presentar y hablar en encuentros, o hacer estancias de investigación más allá de las fronteras estatales. Publicar en editoriales o en revistas extranjeras de prestigio internacional resulta también cada vez menos extraño. Y, es más, se puede investigar también la historia de otros países y ser tenida en cuenta por la historiografía internacional o por la de esos países.

Por otro lado, la propia profesión, el ámbito académico en el que nos movemos y en el que trabajamos, ha sufrido profundas transformaciones desde el cambio de siglo, en parte también por el encadenamiento de crisis: económica, pandemia y, ahora, una guerra con amplias repercusiones globales de las que todavía no somos conscientes. No olvidemos los recortes que llevamos arrastrando más de una década. La palabra clave es «precariedad». Actualmente, nos enfrentamos a la paradoja de tener nuevas generaciones de historiadoras, por lo general, muy preparadas, formadas internacionalmente y capaces de moverse con soltura fuera de España, pero que, a la vez, sufren una situación de precariedad profesional a la que parece que no le vemos —ni somos capaces de poner— fin. La edad media a la que nos consolidamos hoy en día se ha retrasado sensiblemente respecto de los ochenta o los noventa y hoy en día es difícil llegar a un contrato indefinido antes de los cuarenta. No es, en absoluto, un fenómeno exclusivamente español; la situación en otros sistemas universitarios, al menos en los que conozco mejor, no es —como poco— mejor. Los niveles de exigencia

son cada vez más altos, en muchas ocasiones hasta extremos desaforados, cuando no directamente absurdos, en lo que probablemente sea el cuento del rey desnudo en versión académica.

Y la precariedad tiene un impacto muy profundo en las perspectivas, proyectos y trayectorias vitales de quienes, pese a todo, hoy en día optan aún por empezar o siguen luchando por consolidarse. El camino a la calidad y la «excelencia», esa obsesión neoliberal por clasificar, listar o cuantificar todo con una nota o una puntuación hasta la décima o la centésima, está dejando a mucha gente muy buena por el camino. Llevo años ya firmando cartas de recomendación a estudiantes con un 7,9 o un 8,2 de media para optar al doctorado en el extranjero; gente para la que en España, por muy buenas que sean sus notas de máster, su potencialidad o sus proyectos de tesis, las puertas del mundo de la investigación están cerradas. Repito: la «excelencia» está expulsando a gente muy buena fuera de la Universidad o, al menos, fuera de la Universidad española, lo cual a su vez no deja de ser una paradoja más porque su formación está pagada gracias a los impuestos y, al final, países más ricos se acaban beneficiando de su emigración.

AYER: El concepto de «cultura histórica» ha ampliado las dimensiones del pensamiento histórico y la capacidad racional de la historia para configurar sentidos y orientaciones en las *relaciones con el pasado* (tanto en el presente de la vida cotidiana como en sus perspectivas de futuro)⁷. En esa fina línea que marca las diferencias entre las prácticas históricas e historiográficas se insertan las críticas surgidas desde los nuevos subcampos y áreas disciplinares que cuestionan las interpretaciones de la historiografía más tradicional. Aquí ya se ha apuntado el largo camino recorrido desde la historia de las mujeres a la consolidación de las historias de género. A su lado, resulta obligado mencionar el extraordinario desarrollo adquirido por

⁷ Jörn RÜSEN: «La ciencia histórica como cultura histórica», en Joan Lluís PALOS y Fernando SÁNCHEZ COSTA (eds.): *A vueltas con el pasado. Historia, memoria y vida*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2013, pp. 81-109; íd.: «Engagement. Metahistorical Considerations on a Disputed Attitude in Historical Studies», en Stefan BERGER: *The Engaged Historian. Perspectives on the Intersections of Politics, Activism and the Historical Profession*, Nueva-York-Oxford, Berghahn, 2019, pp. 33-43, y Herman PAUL: *La llamada del pasado. Claves de la teoría de la historia*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2016, pp. 67-220.

los llamados *estudios de la memoria* (representados por la revista *Memory Studies*). ¿Cuál es vuestra posición en el viejo-nuevo debate entre la historia y la memoria? y ¿cómo interpretáis la influencia y/o irrupción de la memoria en el trabajo del historiador?

RAMÓN VILLARES: Mi posición personal sobre historia o memoria es analítica en cuanto a la necesidad de ser explicada racionalmente, pero más bien crítica en cuanto a los desafíos que conlleva tanto para la historiografía como también para la cultura histórica de la sociedad actual. En realidad, la cuestión de la memoria tiene mucho que ver con las mutaciones de enfoque y de contenidos a las que me acabo de referir. Que el estatuto que rige las relaciones entre historia y memoria ha ido cambiando no necesita mucha explicación. En un texto de principios de este siglo nos advertía Juan José Carreras sobre la tendencia a hablar de memoria cuando «queremos hablar de historia»⁸. Era una advertencia sobre «el pontificado de la memoria», del que ya convenía entonces dar cuenta. Pero con el paso de los años, esta hegemonía de la memoria se ha consolidado, lo que afecta de forma particular a la disciplina de Historia Contemporánea, en tanto que es la más adecuada para recuperar el modelo de Heródoto de construir el relato histórico a partir de testimonios directos de los hechos narrados: el «yo estaba allí» es práctica bien antigua que siglos de positivismo documental parecía que habían superado. Pero no ha sucedido nada de esto: cuando se dispone de mayor nivel de información, se recurre con frecuencia al testimonio personal, en el que el testimonio —con frecuencia, la víctima— desempeña un papel esencial. Es verdad que entre los muchos «giros» que ha experimentado la investigación histórica, el no menos relevante es el desprecio por el archivo, concebido como «el paradigma de la no experiencia» (La Capra) cuando no un ejemplo de «material radioactivo» (Derrida). Después del archivo, vienen el texto y el testimonio.

En el tránsito de la historia a favor de la memoria se encuentra también una narrativa diferente, que permite la incorporación del observador al discurso y hacerlo, por esta vía, mucho más afectivo

⁸ Juan José CARRERAS: «¿Por qué hablamos de memoria cuando queremos decir historia?», en Juan José CARRERAS: *Lecciones sobre Historia* (2005), Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2016, pp. 321-334.

e incluso personal. El yo de la narración literaria comienza a estar presente en el relato histórico. Además, el alza de la memoria tiene su gran pedestal en el uso sistemático del testimonio, magnificado por obras-acontecimiento como la película de Claude Lanzmann sobre la *Shoah* (1985), en la que el relato está compuesto por una trama de experiencias individuales que se consideran mucho más auténticas que las procedentes de las fuentes documentales, como ha señalado un experto historiador del exterminio judío, Saul Friedländer, que no desconocía la observación de Elie Wiesel recogida por Peter Novick: «cualquier superviviente de los *Läger* tiene más que decir sobre lo que pasó que todos los historiadores juntos»⁹.

Que existe alguna relación entre la experiencia del Holocausto y la emergencia de la memoria parece claro. Uno de los promotores más exitosos de la memoria, Pierre Nora, recordaba en fechas recientes que su célebre texto «Entre mémoire et histoire», introducción general de *Lieux de mémoire*, se debía a una conjunción personal e intelectual: la memoria procedería de su «identidad judía» y la historia de su «identidad francesa»¹⁰. Es claro que la explosión memorialista tiene bastante relación con la difusión mundial desde los años sesenta (pongamos como referencia el *Eichmann in Jerusalem* de Hannah Arendt) de los horrores del Holocausto, pero también con profundos cambios sociales y políticos, relacionados no solo con la descolonización de los imperios, sino también con una profunda democratización de la cultura, cada vez menos dependiente de la voz de una minoría de expertos.

Estas mutaciones históricas y culturales han provocado un giro «afectivo» del relato histórico, al que se suma una perspectiva «ética», porque ante el horror no se puede ser impasible ni se podría haber escrito más poesía. Sin llegar tan lejos, lo que parece claro es que estamos ante un juego de espejos en los que se reflejan la experiencia (del pasado) y las expectativas (de futuro), esto es, una pugna entre el conocimiento directo y la confianza en el futuro, en la que la memoria prefiere con mucho la experiencia. Podría recordarse que existen claras diferencias entre las dos musas interpeladas en aquel juego de espejos; la de la historia (Clio) in-

⁹ Peter NOVICK: *Judíos, ¿vergüenza o victimismo? El Holocausto en la vida americana*, Madrid, Marcial Pons, 2007, p. 221.

¹⁰ Pierre NORA: *Jeunesse*, París, Gallimard, 2021, pp. 45-69.

quiere, investiga, explica; la de la memoria (Mnemosyne) recuerda y reconstruye remembranzas, elabora textos, pero, en cambio, no puede respaldar sus afirmaciones de forma crítica y contrastada. En esta tesitura, ¿quién puede desautorizar la autoridad del testimonio? Textos, narrativa, sujeto-testimonio son las herramientas con las que la memoria va avanzando sobre la historia que, de forma paralela, van modificando el estatuto del historiador y de su método de trabajo, lo que plantea problemas nuevos para esta disciplina, sea o no la centrada en la época contemporánea.

Aplicado al caso español, es evidente que esta explosión memorialista ha caracterizado la historiografía contemporaneísta desde finales del siglo pasado, más por atención a una corriente social y política de fondo que a la discusión epistemológica sobre la relación entre historia y memoria. En todo caso, la proliferación de publicaciones, proyectos de investigación y cátedras o centros especializados en la «memoria histórica» (ahora, más precisamente, «memoria democrática») han tenido una gran respuesta institucional y, de forma intermitente, también política y social. Aunque con alguna tardanza, la necesidad de explicar los traumas producidos por la guerra civil y la larga dictadura de Franco ha acabado por homologar el caso español al de otros países europeos y americanos. No es posible decir en qué momento nos encontramos, si la oleada memorialista va a dejar de crecer o se mantendrá estable, pero los resultados alcanzados hasta el momento son ya bastante sólidos en lo que respecta al reconocimiento de las víctimas del trauma, las medidas de reparación de las mismas y, en menor medida, las políticas proactivas de construcción de un nuevo discurso democrático sobre el pasado¹¹.

TERESA MARÍA ORTEGA: La influencia actual de la memoria en el trabajo de las historiadoras y los historiadores es más que obvio. Un pequeño ejercicio de contabilización nos da idea de esa clara presencia. En la herramienta de búsqueda avanzada de la revista *Ayer. Revista de historia contemporánea* puede comprobarse que el

¹¹ Para una evaluación de todo este proceso, remito al dossier coordinado por Benito BISSO y Ramón VILLARES: «Memorias en conflicto sobre pasados traumáticos. Península ibérica», *Passés Futurs*, 12 (2022), <https://www.politika.io/fr/revue-passes-futurs/memorias-dictatoriales-una-mirada-transatlantica>.

término «memoria» cuenta con 188 elementos contabilizados entre 2015 y 2023¹². La distribución de esa presencia es la siguiente: 2015 (1), 2016 (0), 2017 (30), 2018 (33), 2019 (28), 2020 (23), 2021 (26), 2022 (44) y 2023 (3, solo se tiene en cuenta el primer número de este año). En lo que respecta a los libros, utilizando la herramienta de búsqueda de Dialnet y atendiendo al ámbito de la historia, entre 2015 y 2013 se han publicado 31 trabajos que cuentan en su título con el término «memoria». La distribución queda de la siguiente manera: 2015 (5), 2016 (3), 2017 (4), 2018 (6), 2019 (2), 2020 (5), 2021 (3), 2022 (3) y 2023 (0).

Estos números muestran que la memoria se ha convertido en una preocupación destacada de nuestro gremio. Da igual que seamos conscientes de que cada uno de los términos «historia» y «memoria» designa formas diferentes de articular el pasado y la temporalidad. Hoy se emplean en el vocabulario corriente como intercambiables. La aparente sinonimia de ambos vocablos proviene, como advertía la profesora Josefina Cuesta, de una eclosión inédita del pasado en el espacio público¹³, eclosión que conecta con la renovación metodológica y temática que he indicado anteriormente. Desde precisamente la década de los noventa venimos comprobando el impacto de lo que podemos denominar «el giro subjetivo». Un giro que favoreció la ascensión progresiva del testigo hasta llegar a ocupar buena parte de la mesa de trabajo del historiador restituyendo así a los actores y a sus experiencias, y otorgando un lugar privilegiado a los testimonios y a los discursos de la memoria que habían sido borrados por la historia estructural y de larga duración. De esta forma, la historiografía española desde hace poco más de dos décadas comenzó a abordar tiempos más próximos (algunos de ellos traumáticos) a través de las voces de sus protagonistas y testigos. La historia oral permitió la construcción de fuentes, a través de entrevistas, y permitió incluir una dosis más grande de subjetividad en la reconstrucción del pasado. La mirada de las historiadoras y los historiadores se proyectó entonces a «ras de suelo» e hizo visibles actores o fenómenos hasta entonces ignorados (las mujeres, la vida cotidiana, la literatura popular) y atendió a suje-

¹² <http://www.revistasmarcialpons.es/revistaayer/search/search>.

¹³ Josefina CUESTA: *La odisea de la memoria: historia de la memoria en España, siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

tos «corrientes» protagonizando negociaciones o transgresiones respecto de las imposiciones del poder material o simbólico.

TONI MORANT: Desde mi punto de vista, historia y memoria no son conceptos necesariamente contrapuestos, ni tampoco irreconciliables. Está claro que, al menos desde los años noventa, vivimos en un «momento de memoria». No es esto tampoco ninguna excepción española, sino que afecta a países con pasados traumáticos más o menos recientes: el pasado de Vichy en Francia; la ocupación nazi y la colaboración en Noruega o los Países Bajos; la época imperial y la herencia de la descolonización en Gran Bretaña o en Bélgica, o la esclavitud y la Confederación en Estados Unidos. Mientras, en los países del centro-este de Europa, el pasado comunista sigue teniendo una importante presencia pública; en Sudáfrica se ha debatido mucho sobre el *apartheid*; en Brasil, sobre la dictadura militar, o en Portugal, sobre Salazar y el pasado de la dictadura y las guerras de descolonización. Alemania es quizá el caso paradigmático, pero a menudo olvidamos que pasaron décadas antes de que la *Shoah* llegara a la esfera pública o que hasta los ochenta ese pasado no alcanzó una presencia imposible ya de ignorar.

En España, la cuestión de la denominada memoria democrática tiene una notable presencia pública, probablemente difícil de imaginar aún en los noventa. Pese a lo que en ocasiones pueda parecer, no se trata de cuestiones teóricas, de meros debates historiográficos o de filosofía de la historia. Para muchas personas, esa presencia, esa visibilidad social de la memoria tiene efectos concretos, palpables, empezando —porque hay que empezar por ahí— por los familiares de los miles de personas hechas desaparecer por el franquismo. Para muchos de esos familiares la falta, durante décadas, de políticas activas de memoria ha conllevado morir sin conocer cuál había sido el destino de sus seres queridos, sin recuperar sus restos o sin tener siquiera un lugar al que ir a recordarlos, visitarlos o rezarles. En cierto modo, es ahora cuando se está poniendo fin a la contradicción que suponía que durante la dictadura franquista hubiera habido unas políticas públicas estatales de historia y memoria (en clave claramente antidemocrática), pero que la nueva democracia posterior no las haya tenido, incluso bajo gobiernos socialistas; o, mejor dicho, sí las ha tenido, pero —por razones

que probablemente merecerían un debate aparte— su foco se ha puesto en otras épocas.

Los cambios de estas casi dos décadas —lentos y no rectilíneos, ni libres de contradicciones— han tenido lugar gracias, por un lado, a las asociaciones de memoria que, en torno al cambio de siglo, empezaron una notable labor de organización, reivindicación y tejido desde la base. Y, en segundo lugar, el eco social de la memoria ha sido posible gracias también al papel de la cultura: escritoras y escritores como Almudena Grandes, Dulce Chacón, Inma Chacón, Ana Cañil, Ángeles Caso, Benjamín Prado, Jaime Cabré o Emili Teixidor, o películas como *La lengua de las mariposas*, *La buena nueva*, *Los girasoles ciegos* o *El laberinto del fauno*, entre otros y otras, que han sido claves en la huella que la memoria ha dejado en el ámbito público, que es quizá una de las principales diferencias con lo sucedido en los veinte años posteriores a 1977. La sociedad española cambió y de la demanda social de olvido —ciertamente no unánime, pero sí mayoritaria— durante la Transición se pasó a una demanda social de memoria, tampoco unánime, pero ciertamente imposible de ignorar ya.

No obstante, en tercer lugar, hay que subrayar, poner también en valor e, incluso, reivindicar que esa recuperación social de la memoria habría sido imposible sin la labor de las historiadoras y los historiadores. Desde finales de los setenta, desde la historia no se ha dejado de estudiar la guerra civil y la dictadura, con acentos cambiantes, pero de forma continuada. Otra cosa ya es que esas investigaciones encontraran, más allá de determinadas efemérides, un amplio eco social, y en eso la sociedad y la política del momento también tuvieron algo que ver. Al final, asociaciones e historiografía tienen —tenemos— funciones diferentes y objetivos no siempre coincidentes. Ambas son necesarias a la hora de impulsar políticas públicas de historia y memoria, pero las unas no pueden sustituir como tales a la otra ni asumir su labor, ni la otra puede limitarse a —ni tampoco centrarse en— el activismo.

En mi caso, la aproximación al tema ha sido más bien práctica, desde el Aula d'Història i Memòria Democràtica de la Universitat de València. Desde su fundación en 2016, el Aula ha colaborado con todos los niveles institucionales del País Valenciano (ayuntamientos, Diputació y Generalitat), a los que hemos asesorado en materia de memoria y para los que hemos elaborado numerosos informes

académicos. Incluso hemos conseguido algunos fondos para investigaciones concretas (también de jóvenes investigadoras), para financiar tareas de difusión y didáctica de la dictadura y la represión, así como para digitalizar documentación de difícil acceso o en riesgo de desaparecer. Al final, nuestras diferentes experiencias como Aula ponen de manifiesto que, también en esto, la realidad es siempre más compleja y hay que evitar caer en espejismos: puede haber objetivos coincidentes y muchas posibilidades de colaboración, pero también la política y la historiografía tienen funciones, características y ritmos diferentes. El caso probablemente más claro sea lo que pasó en Madrid con los nombres de calles franquistas; para nosotras en València fue una advertencia y aprendimos mucho. La política tiene sus tiempos, normalmente, marcados por el ciclo electoral y se nota que para algunas colaboraciones se abre un momento, una «ventana de oportunidad», pero también que se vuelve a cerrar rápidamente. Y entonces aparece el «esto ahora ya no toca», implícito o explícito. En general, también con opciones políticas más receptivas a los temas de memoria, nuestra impresión es que, más allá de acciones puntuales (que se han hecho y que están bien hechas), no hay voluntad de colaborar —o quizá capacidad— a largo plazo elaborando programas amplios para toda una legislatura. Y ahí volvemos a la función de marcaje desde la Universidad, para impulsar y alentar que las políticas de memoria avancen, que partiendo de lo hecho sigan yendo más allá. Al fin y al cabo, la relación de las historiadoras y los historiadores con el poder —con los poderes— tiene que ser necesariamente crítica, incómoda.

AYER: Las referencias al compromiso ciudadano de los historiadores conectan directamente con las temáticas, recurrentes, acerca de la función social y la responsabilidad (moral y ética); y están relacionadas, sin duda, con las reflexiones más actuales sobre las virtudes epistémicas de la profesión y la pregunta fundamental sobre cómo ser historiador¹⁴. Es así en el caso de la historio-

¹⁴ Herman PAUL (ed.): *How to be a historian. Scholarly personae in historical studies, 1800-2000*, Manchester, Manchester University Press, 2019, e íd.: *Historians' Virtues. From Antiquity to the Twenty-First Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022. La International Network for Theory of History anuncia la celebración en Lisboa, los días 22-24 de mayo de 2024, de la quinta conferencia de

grafía democrática española, donde, prácticamente, no ha existido un debate sobre la «superación del pasado» y en cuyo seno, entre 2007 y 2022, la aprobación de las leyes memoriales ha servido de alimento ideológico para el resurgir de los revisionismos históricos (el de derechas, en particular, está experimentando un perturbador proceso de normalización y una acomodaticia aceptación en el interior de la comunidad). Dejando para otra ocasión, la reflexión sobre los efectos políticos que podrían cuestionar las especiales relaciones entre democracia e historiografía, desde vuestro compromiso profesional, ¿cómo valoráis el tema de los usos públicos de la historia en su correspondencia con las diferentes manifestaciones de la historia pública?

RAMÓN VILLARES: Ese nuevo discurso sobre el pasado debería permear la cultura histórica que caracteriza nuestro tiempo, porque la combinación de historia y memoria facilita la presencia del pasado en la vida de la sociedad española, tanto en el debate público político como en la percepción más popular de la misma. Contra lo que pudiera parecer, los usos públicos de la historia se han incrementado de modo notable y la diversificación de miradas sobre el pasado está dejando en minoría la visión del especialista, en el sentido de que es frecuente escuchar, en España y en muchos otros países, que el pasado más o menos reciente está mal contado, cuando no voluntariamente ocultado, lo que implica que debe ser corregido o mudado, sea con nuevas metodologías o con cambios en los canales y soportes de socialización de la historia. Esto coloca en primer plano no solo la calidad de la cultura histórica española, sino la dimensión educadora de la misma, en la que las instituciones educativas han perdido en gran medida el viejo privilegio de ser las garantes de la conciencia nacional, una conciencia que, en España, tampoco es compartida de modo universal por su ciudadanía, debido a la existencia de naciones culturales en su interior.

En este sentido, la Historia como disciplina para la educación cívica tiene muchos competidores tanto en su creación como en su transmisión, debido al peso creciente de otros medios de socialización cultural, tanto los tradicionales medios de comunicación como

la red, dirigida por J. W. SCOTT y H. PAUL, dedicada a «History & Responsibility: Doing History in Times of Conflicting Political Demands».

los nuevos soportes digitales, cada vez más influyentes, ofrecidos por poderosas empresas tecnológicas. Esta ampliación de actores en la creación y difusión de contenidos históricos plantea nuevos problemas, no solo de competencia, sino de banalización del discurso histórico. Efecto de esa banalización es la consideración de casi todo como algo «histórico», desde un triunfo logrado por cualquier deportista, que al día siguiente deja de serlo, hasta cualquier profesional público cuando permanece algunos años en el mismo puesto. Con decir «histórico» ya se entiende que lleva algún tiempo, sin importar la relevancia de su gestión. De todas formas, para un país en el que la historia no es un terreno de consenso, o quizás por ello, se debe reconocer que se publican muchas obras de historia, novelas de contenido histórico y memorias, además de producirse exposiciones conmemorativas y series audiovisuales que han popularizado el pasado, sea o no reciente. Todo esto también nos homologa con los países del entorno europeo.

Pero algunas cosas nos diferencian. La más relevante es, probablemente, la dimensión política que alcanzan las disputas históricas. Aunque pudiera tratarse de una «lucha de historiadores» al modo alemán de los ochenta, las contiendas en España no han logrado fijar de forma clara algunas soluciones en las que se combinen las posiciones de los especialistas con las de la opinión pública y con los actores políticos. Es evidente que no se puede abogar por colocar la historia en una torre de marfil al margen de estas polémicas, pero también lo es que el discurso histórico necesita algunas certezas —fruto de la investigación— y algunos consensos —confianza en el método— para que pueda considerarse útil para la sociedad actual. Si admitimos la convención de caminar por la acera de una calle, también lo podríamos hacer respecto de una plural, pero aceptable, comprensión de la evolución histórica.

Esta debilidad de la cultura histórica supone que el pasado es objeto de admiración o rechazo, pero mucho menos de debate público. Se pierde espesura histórica, hasta el punto de que se privilegia como pasado lo que proviene de nuestros propios recuerdos personales o familiares. El resto es algo lejano y confuso, una «prehistoria» gobernada *more* Indiana Jones. Es cierto que el conocimiento de los hechos históricos está al alcance de un simple clic en Google o en otras plataformas. Pero lo que no se explica con este clic son las razones o causas de los hechos buscados. ¿Sería posible aplicar la máxima

de Carlo Ginzburg de dar «trufas para todos», esto es, una solución contra el paternalismo del sabio y a favor de la necesidad de elevar el nivel de la cultura histórica de la sociedad?

TERESA MARÍA ORTEGA: Las historiadoras y los historiadores, incluido el estudiantado de Historia, nos hallamos insertos desde hace unas décadas en la revolución de las comunicaciones, precipitada por la aplicación de las tecnologías digitales. Lo virtual nos inunda más que nos rodea.

El acceso a la información global por parte de televisión, cine, internet o videojuegos, como elementos reflejo de la tecnología digital, ha incrementado y multiplicado el número de quienes aspiran a conocer el pasado. La irrupción de diversas plataformas digitales ha favorecido que se multipliquen los gustos y los deseos de saber y conocer. Al respecto, lo que debemos tener claro es que aquella visión tradicional que definía la función del historiador como el guardián del recuerdo de los acontecimientos públicos, una suerte de custodio en alerta constante frente a los relatos fraudulentos o el olvido, ha sido, como indicaba Peter Burke, ampliamente desbordada¹⁵. La fuerte demanda en nuestras sociedades actuales de relatos sobre la memoria y el pasado, a lo que se ha incorporado también un elemento clave y es el interés por el detalle, ha hecho que los historiadores ya no tengan el monopolio ni sean la única fuente donde adquirir esos relatos por parte del público interesado. Hoy, ese conocimiento nos llega desde muy diferentes instancias.

La novela histórica, el cine, las series de televisión, los videojuegos o los canales de historia han ganado la partida a las historiadoras y los historiadores profesionales en lo que respecta a la divulgación histórica, convirtiéndose en la mejor forma de llegar a un consumidor de historia. Creo que esto es una realidad asumida. Pero, desde mi punto de vista, lo interesante es preguntarse quiénes son los que generan esos contenidos y los fines que persiguen, y tener claro que lo que hacen no sustituye el trabajo de las historiadoras y los historiadores.

Los productos literarios, cinematográficos o digitales no son ciencia histórica, sino reflejo de su actividad. Es imprescindible el

¹⁵ Peter BURKE: «La historia como memoria colectiva», en Peter BURKE: *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 65-85.

método de análisis y el contraste de fuentes primarias y secundarias, con un necesario proceso de reflexión para ofrecer contenidos adecuados a los desarrolladores, novelistas y guionistas. De esta forma, además de poner en valor nuestro trabajo de historiadores, evitáramos efectos tan poco deseados como nuestra propia sustitución por otros profesionales o la fijación —carente de complejidad— de contextos históricos icónicos que sobrevuelan el imaginario colectivo y popular.

Quizás sería importante que nos esforzásemos en la publicación de trabajos divulgativos y valorásemos más este tipo de publicaciones. Si los profesionales de la disciplina histórica no atendemos a la demanda de quienes solicitan más información, lo buscarán en donde les sea más cómodo y posible. Internet es un pozo sin fondo de contenidos disponibles, con o sin criterio, con o sin acreditación de calidad.

TONI MORANT: Las historiadoras y los historiadores tenemos que estar presentes en el espacio público, en los debates públicos. Más que nada porque la historia está muy presente en la esfera y los discursos públicos; está de actualidad. Mientras que nuestra investigación y nuestra docencia es cada vez más plural y variada, el canon histórico que «cala» en la sociedad —también en parte de las nuevas generaciones de estudiantes— parece que sigue siendo, al menos en buena parte, el de finales del siglo XIX, con las derivadas que tiene respecto del viejo/nuevo nacionalismo español; pensemos solo en temas como «la reconquista» o la «imperiofilia». Y no es casual: la historia es un elemento de legitimación política, social y cultural del poder, y quienes nos dedicamos profesionalmente a ella somos quienes más podemos aportar a descifrar, decodificar esos discursos. Y si no lo hacemos nosotras, lo harán otras personas, sin nuestra formación, ni nuestra capacidad de análisis o de crítica, ni —me temo— la voluntad siquiera de tenerlas.

A la vez, hay discursos que, bajo un disfraz de supuesto antielitismo, tratan de caricaturizar a las historiadoras y los historiadores como académicos en una torre de marfil, alejadas de «la realidad» y de «la sociedad», perdidos en nuestra endogamia y nuestras disquisiciones. No seré yo precisamente quien defienda una imagen rosácea del mundo universitario, pero se trata de discursos interesados, tras los que no cuesta mucho encontrar la voluntad de, en última

instancia, neutralizarnos como profesionales de la historia. Precisamente porque quienes diseñan y difunden estos discursos saben lo importante que resulta la historia como elemento de legitimación... y lo incómoda o inconveniente que puede resultar nuestra capacidad de análisis y de crítica.

En general, la competencia para que se escuchen nuestras voces —en sí mismas, muy plurales— es enorme, sobre todo en las redes sociales y los medios de comunicación. Hoy en día determinados vídeos de Tik-Tok, YouTube o determinado programa «histórico» de una televisión o de una plataforma pueden tener en unas horas un público mayor que el que jamás conseguirá toda una facultad con todos sus libros, artículos y conferencias. Además, vivimos en tiempos que priman la inmediatez y las opiniones formadas y consolidadas al momento, a ser posible antes de que pasen las cosas. Y para nuestra profesión eso plantea una dificultad enorme: la historia requiere tiempo y reposo para reunir información, analizarla y reflexionar antes de llegar a unas conclusiones (que no opiniones). Y, además, es verdad que estar en esos debates requiere un tiempo y un esfuerzo que nos coge ya, en buena parte, desbordados y con una sobrecarga de trabajo notable.

Pero las historiadoras y los historiadores tenemos que encontrar la forma de hacerlo, de dirigirnos a ese público amplio de forma comprensible. Tenemos que ser capaces de tener una mayor presencia social, de explicar la complejidad histórica a un público que va más allá de las aulas universitarias (porque ahí solo llega una minoría). Y, a la vez, de advertir contra los abusos de la historia que, de forma bien consciente, dibujan visiones extremadamente simples y simplistas. Porque su intención no es explicar el pasado para entender mejor el presente, sino justificar uno y otro presentándolos como los únicos posibles... o bien, directamente, reescribir la historia borrando buena parte de las conquistas logradas, precisamente, en época contemporánea para así cambiar el presente en un sentido no democrático. Al fin y al cabo, las conquistas y los derechos no son irrevocables.

AYER: El verano pasado, Antoon de Baets dictó la conferencia «Ataques a las libertades de investigación y enseñanza de la historia en 2022». El fundador de la Network of Concerned Historians (1995), además de volver a destacar el valor de un código ético pro-

fesional, denunció los ataques dirigidos contra los historiadores en el mundo (incluido el Estado español). Pero, sobre todo, avisó de las repercusiones que los delitos y abusos del poder político tenían sobre la escritura histórica (censuras en la libertad de información, la verdad histórica o las expresiones de la memoria)¹⁶. En un contexto internacional en el que resulta complicado comprender los trastornos de la política, las crisis medioambientales y sanitarias, algunos autores no han dudado en afirmar que la historia se necesita ahora más que nunca (acompañada de la capacidad reflexiva de la «nueva» filosofía y teoría de la historia)¹⁷. Somos conscientes de que el historiador no es un profeta. Sin embargo, para concluir, ¿cuál es vuestra opinión sobre el futuro de la disciplina, de la comunidad y de la profesión de historiador?

RAMÓN VILLARES: El historiador no está especialmente dotado para hacer previsiones de futuro, incluso sobre la propia historiografía, aunque existan ilustres colegas que no rechazan hacerlo. Creo que existen dos tipos de problemas de cara al futuro de la disciplina de la Historia. El primero, más de orden ideológico o político, es defender el papel del historiador como intelectual en el espacio público, de modo que el trabajo del historiador produzca efectos políticos y contribuya a formar opinión, sea o no en la forma figurada de ofrecer «trufas». Pero el problema más acuciante es dar una respuesta a los desafíos que plantea la sociedad actual y futura al oficio del historiador.

Si el fundamento de este oficio fuese solo el disponer de información abundante, el asunto sería fácil de resolver porque las montañas de documentos, analógicos o digitales, que actualmente producimos son inmensas. Otra cosa es disponer de las herramien-

¹⁶ Anton DE BAETS: *Responsible History*, Nueva York-Oxford, Berghanhn Books, 2009, pp. 173-196; íd.: *Crimes against History*, Londres, Routledge, 2019, e íd.: «Attacks on the Freedoms of Historical Research and Teaching in 2022», conferencia de clausura en el XIII Congreso de Historia Contemporánea de Aragón. *Sendas democráticas: 25 años de historia contemporánea en Aragón*, Cariñena, 5 y 6 de julio de 2022.

¹⁷ Jouni-Matti KUUKKANEN: «A conceptual Map for Twenty-First-Century Philosophy of History», en Jouni-Matti KUUKKANEN (ed.): *Philosophy of History Twenty-First-Century Perspectives*, Londres-Nueva York, Bloomsbury Academic, 2021, pp. 1-19.

tas necesarias para manejarlos y ser capaces de darle sentido a esa información. Para conseguir ese objetivo, la historia, y muy en especial la que se ocupa del tiempo presente, deberá resolver problemas que tienen que ver con su estatuto epistemológico, esto es, la causalidad de los efectos descritos y la veracidad de las conclusiones. La cuestión central será encontrar un lugar para la historia en la sociedad actual y futura, distinto del que hemos conocido hasta ahora, sin renunciar a su función central de dar sentido al paso del tiempo.

Conocer las causas de los hechos será cada vez más difícil no solo por la magnitud de la información, sino por la quiebra del «régimen de historicidad» y el adelgazamiento de la temporalidad o, dicho de otra forma, la distancia entre pasado y futuro. Esto puede llevarnos a privilegiar la descripción de los hechos, al modo que las empresas «analíticas» lo realizan a partir de millones de observaciones, pero esto no supone que se establezcan las causas de los acontecimientos. Y, en segundo lugar, está el problema la veracidad de los hechos, en tiempos de posverdad y de escasa o poco sutil perspectiva histórica. Todo esto obligará a volver a pensar en la responsabilidad ética del historiador y en su compromiso con la verdad, aunque sea relativa y, desde luego, nunca eterna.

En suma, sugiero la necesidad de superar los peligros de la descripción presentista para encontrar causalidades y lograr testar los resultados en una perspectiva temporal, por relativista que parezca. Que sean inmensos los datos manejados puede garantizar que sean veraces, pero no necesariamente que tengan significado para la sociedad del presente. La comunidad profesional de historiadores habrá de aceptar mutaciones, tanto en el proceso de investigación como en la difusión de conocimientos, que no será realizada a través de los mecanismos tradicionales de las instituciones educativas ni tampoco de la «Galaxia Gutenberg».

Pero una cosa deberá permanecer: considerar el ejercicio de la historia como una actividad que discute el pasado, que no acepta acríticamente las posiciones del testigo ni da por sentado que las cosas son evidentes, sino que son resultado de un análisis minucioso de sus razones, causas y consecuencias. Quizás no podamos volver a la máxima de Marc Bloch de considerar la historia como la «ciencia social en el tiempo», pero a lo que no se deberá renunciar es a construir un relato histórico sólido para unos tiempos de ace-

leración vertiginosa del tiempo y de mutaciones profundas de nuestras sociedades.

TERESA MARÍA ORTEGA: Comentaba en la primera respuesta que la historiografía contemporánea española goza de un buen estado de salud en gran medida determinado por la calidad y la internacionalización que ha alcanzado al día de hoy. Y en la segunda y tercera preguntas he insistido en el extraordinario interés de un público amplio y diverso por conocer el pasado en todas sus facetas y funciones sociales, para comprender el presente.

Siendo estas unas realidades palpables y fácilmente comprobables por las razones que he indicado en cada una de mis respuestas, no es menos cierto que, pese a todo, y desde mi punto de vista, el futuro lo veo con preocupación e inquietud. Y no lo digo por aquella encuesta publicada al comienzo del siglo XXI en la que la historia era valorada entre poco y nada¹⁸, ni tampoco por los escasos (escasísimos) recursos aportados —antes y ahora— desde el gobierno central para garantizar a nuestras y nuestros jóvenes su profesionalización como investigadores (las ayudas para la formación de profesorado universitario), ni tampoco por las cada vez mayores exigencias que se les demandan a estos mismos jóvenes para su estabilización en las universidades, exigencias que a veces se traducen en décadas de trabajo precario y lleno de incertidumbre. A todo esto me podría referir para justificar mi inquietud. Pero no, no me voy a detener en estas cuestiones. Prefiero centrar mi atención en preguntas que siempre nos hemos hecho las historiadoras y los investigadores ya formados y con actividad científica plena, pero sobre las que poco hemos reflexionado. Preguntas como las que se formuló el profesor Francisco Javier Caspistegui hace algún tiempo: «¿para qué servimos [los historiadores]?, ¿cuál es nuestro papel en la sociedad que nos acoge y mantiene?, ¿tiene sentido seguir patro-

¹⁸ El informe de la Fundación Española de Ciencia y Tecnología presentado en noviembre de 2002 señalaba que «mientras que la medicina solo un 1'8 por 100 la valora poco o nada, la historia es valorada “poco o nada” por un 44,5 por 100». Véase Carlos ELÍAS: «El prestigio social se esconde en los laboratorios», *El Mundo*, 13 de noviembre de 2002, p. 30, citado por Francisco Javier CASPISTEGUI: «Sobre el papel social del historiador o ¿para qué servimos?», *Memoria y Civilización*, 6 (2003), p. 191.

cinando desde las arcas públicas y privadas una actividad que tiene su origen y destino fundamentalmente en sí misma, que implica la búsqueda del conocimiento sobre el pasado por sí mismo, el arte por el arte en definitiva?, ¿cómo afrontar los reproches de quienes nos consideran una carga improductiva?»¹⁹.

La nula reflexión y aportaciones que solemos hacer los historiadores acerca de la labor que desempeñamos, de las dificultades con las que nos encontramos a la hora de desarrollar nuestra actividad profesional o de la importancia que adquiere nuestro trabajo intelectual dentro del desarrollo cultural que experimenta la sociedad en la que vivimos, es lo que me llena de inquietud de cara al futuro²⁰. Esa realidad se ve reflejada en la imagen que la sociedad tiene acerca de nuestro oficio. Así, los problemas con que las historiadoras y los historiadores nos topamos en nuestra profesión, la escasa difusión de los valores y el rigor con que debe realizarse el trabajo científico, la escasa presencia que muchas veces las y los profesionales tenemos en los medios de comunicación, así como la más bien deficiente formación teórica y práctica del estudiantado de Historia en la Universidad permiten que la sociedad tenga un concepto no demasiado claro acerca, no ya de la importancia de los estudios históricos (lo que a veces también ocurre), sino de la legitimidad y honradez de nuestra labor académica e investigadora.

Quizás sería una buena idea que dentro de los muchos congresos que organizamos a lo largo de un curso académico, de manera obligatoria introduyésemos estas preguntas: ¿cuál es realmente nuestra función en la sociedad y qué papel mantenemos como creadores de un imaginario que contribuye al desarrollo cultural de una sociedad determinada?; ¿de qué legitimidad disfrutan nuestros trabajos de investigación (viendo si se cuestiona socialmente nuestra actividad profesional como una actividad sensible a los problemas que se le plantean a la sociedad)?; ¿en qué medida podemos atribuirnos —frente a otras ciencias sociales y otros medios de divulgación histórica y cultural— la potestad del estudio del pasado como raíz de nuestra cultura, de nuestra tradición y de nuestras ins-

¹⁹ Francisco Javier CASPÍSTEGUI: «Sobre el papel social del historiador...», p. 193.

²⁰ Alfonso MANJÓN ESTEBAN lo deja bien claro en su artículo «La imagen social del oficio del historiador», *El Futuro del Pasado*, 2 (2011), pp. 283-311.

tituciones?; y ¿hasta qué punto nuestra actividad trasciende de los círculos académicos dentro de los cuales nos movemos?

TONI MORANT: Creo que vivimos tiempos de mucha presión sobre las ciencias humanas en general, en un contexto en que la educación es cada vez vista menos como formación y más como preparación para el mercado laboral, donde priman mucho más los conocimientos y las «habilidades» prácticas que la reflexión y la capacidad de pensar y articular ideas. En secundaria, la filosofía, el griego y el latín ya sufren esa presión desde hace años y probablemente la historia no tarde en ser la siguiente. La tentación va a ser también intervenir cada vez más en programas y contenidos y en utilizar la historia para legitimar determinadas lecturas del pasado y del presente.

Nuestra profesión y, por extensión, nuestra comunidad de historiadores e historiadoras dependerán en buena parte de las generaciones que están llegando ahora al mundo de la investigación y que estamos formando ahora en nuestras facultades. Y probablemente no estemos en la mejor de las situaciones para desempeñar nuestra labor de formar a esas generaciones. Vivimos atrapadas en una burocratización cada vez más ingente: *docentia*, sexenios de investigación, sexenios de transferencia, *peer-reviews*, solicitud de proyectos, informes de mitad y de final de proyecto, memoria económica del proyecto, memorias anuales de investigación, acreditaciones, memoria para la próxima estancia de investigación... ocupan la mayor parte de nuestra capacidad de trabajo que, en realidad, deberíamos dedicar a la docencia y la investigación, que además cada vez se nos pide que sean no ya buenas ni muy buenas, sino directamente «excelentes». Y esa presión tiene un impacto muy profundo en la salud mental (con niveles —especialmente, en niveles pre- y postdoc— muy preocupantes y por encima de una media ya de por sí elevada), en las perspectivas y proyectos vitales, así como en las posibilidades de conciliación con la vida privada y familiar de muchas de nosotras.

Y esa presión y esas exigencias desaforadas se han trasladado ya no solo a nivel post, sino directamente incluso a quienes solicitan ayudas predoctorales. A ambos niveles se les imponen criterios que deberían corresponder, en el mejor de los casos, a una etapa posterior. Habría que preguntarse dónde estaríamos quienes hemos conseguido consolidarnos si nos hubieran medido con esos mismos cri-

terios..., y es una pregunta que habrían de hacerse obligatoriamente quienes establecen esos niveles de exigencia; además, cuando se llega a situaciones tan absurdas como que, a la hora de solicitar una ayuda para una *investigación* predoctoral, la nota del *máster de investigación* no cuenta para nada, como tampoco lo hace —en realidad— el *proyecto de investigación* presentado. En cambio, la nota del grado tiene un peso notable cuando, por ejemplo, sabemos perfectamente que, en muchos casos, la mayoría de nuestro alumnado no se plantea siquiera la posibilidad de investigar hasta el ecuador del grado... y entonces en muchos casos ya es tarde para llegar a la nota media exigida. Y quienes tienen éxito y finalmente obtienen una FPU o una FPI han de esperar un año desde la solicitud (¿y mientras tanto? De nuevo, el sesgo de clase: para entonces, pese al nivel de lo exigido, pasar a cobrar menos que el Salario Mínimo Interprofesional, es decir, más o menos lo que cobraba mi generación de FPU hace casi veinte años (mientras que, en el mismo periodo, el SMI ha subido casi un 240 por 100).

Buena parte de lo que seamos como historiadoras e historiadores y de lo que seamos capaces de conseguir con nuestra docencia y nuestra investigación dependerá del marco en el que desempeñemos nuestro trabajo; y, por tanto, de si somos capaces de poner límite a la burocratización y a la acuciante precariedad laboral, pero también a niveles de (auto)exigencia tan altos, como irreales, injustos y, además, innecesarios.

132

ayer



Marcial
Pons