



El conflicto religioso en la España del siglo XIX

Discursos, opinión pública y movilización

RAFAEL SERRANO GARCÍA

SERGIO SÁNCHEZ COLLANTES

———— EDITORES ————

Universidad de Valladolid

*El conflicto religioso
en la España del siglo XIX*

Discursos, opinión pública y movilización

Serie: HISTORIA Y SOCIEDAD, 231

El conflicto religioso en la España del siglo XIX : discursos, opinión pública y movilización / Rafael Serrano García, ed. Sergio Sánchez Collantes, ed. – Valladolid : Ediciones Universidad de Valladolid, 2021

252 p. ; 24 cm. – (Historia y Sociedad ; 231)
ISBN 978-84-1320-142-9

1. Práctica religiosa – España – Historia – Siglo XIX 2. Problemas sociales – Historia – Siglo XIX 3. España – Condiciones sociales – Siglo XIX I. Serrano García, Rafael, ed. lit. II. Sánchez Collantes, Sergio, ed. lit. III. Universidad de Valladolid, ed. IV. Serie

27-67(460)“18”

RAFAEL SERRANO GARCÍA
SERGIO SÁNCHEZ COLLANTES

———— EDITORES ————

*El conflicto religioso
en la España del siglo XIX*

Discursos, opinión pública y movilización



EDICIONES
Universidad
Valladolid^{edc}

Esta obra forma parte del proyecto de investigación "Discursos y prácticas en torno a la religión en tiempos de radicalismo político: España 1820-1823; 1868-1874 y 1931-1936. Una perspectiva comparada" (HAR2017-88490-P), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Gobierno de España.

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



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

Rafael Serrano García y Sergio Sanchez Collantes (eds.), VALLADOLID, 2021

Motivo de cubierta: 1869-03-21, El Museo Universal, *Memorable manifestación libre-cultista en la ciudad de Sevilla*, Valeriano D. Bécquer

Diseño de cubierta: Ediciones Universidad de Valladolid

ISBN: 978-84-1320-142-9

Diseño y maquetación: Ediciones Universidad de Valladolid

Índice

Presentación.....	9
Libertad religiosa y opinión pública en España (primera mitad del siglo XIX), por <i>Emilio La Parra López</i>	17
El papado y la libertad religiosa en la época de Pío IX, por <i>Daniele Menozzi</i>	31
Krausistas y neocatólicos: la primera guerra cultural en perspectiva europea, por <i>María Cruz Romeo Mateo</i> y <i>Rafael Serrano García</i>	47
La cuestión religiosa en el Sexenio democrático, por <i>Rafael Serrano García</i>	75
Militantismo e instrumentalización de la prensa católica en el Sexenio (1868-1874), por <i>Solange Hibbs-Lissorgues</i>	93
El asesinato del Gobernador Civil de Burgos, epítasis del enfrentamiento Iglesia-Estado durante el Sexenio revolucionario, por <i>Joaquín García Andrés</i>	121
El mito del cristianismo primitivo en el discurso de los republicanos septem- brinos: universalismo, utopía y progreso, por <i>Alicia Victoria Mira Abad</i>	141
El republicanismo histórico español ante la religión y la Iglesia católica: una panorámica del siglo XIX, por <i>Sergio Sánchez Collantes</i>	167
Violencia clerical y anticlerical en el siglo XIX, por <i>Eduardo González Calleja</i>	195
Bibliografía	221

Presentación

En mayo de 2019 se cumplieron 150 años de la plasmación en un texto constitucional, por vez primera en la historia española, del principio de libertad religiosa por medio del artículo 21 del Código aprobado por las Cortes y que fue promulgado el 6 de junio de 1869. En su elaboración hubo dos cuestiones particularmente debatidas: por un lado, la de la forma de gobierno, entre quienes postulaban que España continuara siendo una monarquía, aunque con el importante matiz de «democrática», y los que optaban por una república federal; y por otro lado, la del estatuto religioso de la Nación española, contraponiéndose en este caso los que abogaban por la preservación de la unidad católica con exclusión legal de cualquier otro culto y quienes estimaban que ya era tiempo de que se implantara en España la libertad religiosa, poniendo término al estigma de nación intolerante e inquisitorial que arrastraba nuestro país. Los debates constituyentes en torno al artículo del proyecto sobre este último punto fueron los que alcanzaron un mayor impacto en la opinión pública gracias al duelo retórico entre el canónigo Manterola y el catedrático y popularísimo orador, Emilio Castelar, si bien otras intervenciones como la del diputado Suñer y Capdevila, quien proclamó públicamente su ateísmo en la llamada *sesión de las blasfemias*, aumentaron aún más la expectación de la opinión pública en torno a esta cuestión.

Un asunto, el de la variación de la posición tradicional de la religión católica en el contexto político español, que puso en marcha una intensa movilización entre los fieles más cercanos a las posiciones ultramontanas de la Iglesia, con una participación femenina importante y que se concretó en la creación de asociaciones que impulsaron una masiva recogida de firmas para enviarlas a las Cortes, pidiendo el mantenimiento de la unidad católica o en la celebración en los templos de funciones de desagravio por las ofensas a la religión vertidas en los debates parlamentarios, todo lo cual no impidió la aprobación de la Constitución incluyendo su polémico artículo 21, que es lo que nos pareció oportuno recordar invitando a varios especialistas de España, Francia e Italia para volver sobre la

cuestión religiosa en el siglo XIX y otros fenómenos relacionados con ella, como el anticlericalismo, la secularización, las posturas de los católicos, las propuestas de los grupos políticos, etc. Por esa razón el libro que presentamos aquí, aun teniendo como punto de referencia al Sexenio, busca ofrecer al lector perspectivas más dilatadas acerca de asuntos como los avances —limitados— de la tolerancia religiosa en la España de la primera mitad del siglo XIX, el vínculo existente entre cuestión religiosa y violencia a lo largo de todo el siglo XIX, la posición de determinadas corrientes políticas, como la republicana o, en fin, el condicionante que supuso la política ultramontana de pontífices como Pío IX, que se puso de manifiesto ya en el Concordato de 1851.

El libro, además, posee una referencia específica a la ciudad de Burgos en razón de un hecho ocurrido en ella a finales de enero de 1869 y que no deja de guardar relación con el estado efervescente de la opinión pública española —sobre todo de la católica— en los meses que siguieron al triunfo de la Revolución *Gloriosa* de septiembre del año anterior, y en concreto con el anuncio, hecho por el Gobierno Provisional, del propósito de los revolucionarios de implantar en España la libertad de cultos o con las medidas anticlericales que en rápida sucesión se fueron decretando desde el triunfo mismo de dicha revolución: nos referimos al asesinato del Gobernador de la provincia, Isidoro Gutiérrez de Castro, linchado por una turba fanática y excitada que lo acometió con saña y luego arrastró su cadáver medio desnudo ante la puerta del Sarmental de la catedral burgalesa cuando se había personado en el templo para dar cumplimiento a un decreto del ministro de Fomento, Manuel Ruiz Zorrilla, por el que se ordenaba la incautación de archivos, bibliotecas y objetos de ciencia y arte que aún permanecían en las catedrales o monasterios. Todo lo cual constituyó un gran escándalo —máxime por la implicación de algunos clérigos en los hechos— y dio pie a que se organizaran manifestaciones de protesta ante la Nunciatura, en Madrid. También de ese asesinato o magnicidio, dado el relieve político del funcionario, se cumplieron 150 años en enero de 2019.

El libro se abre con un texto del profesor Emilio La Parra López (Universidad de Alicante), titulado «Libertad religiosa y opinión pública en España (primera mitad del siglo XIX)». En él aborda el avance problemático y limitado de posiciones a favor de la tolerancia religiosa, aunque no de la libertad en ese campo dado el desfavorable punto de arranque fijado constitucionalmente en Cádiz por nuestros primeros liberales, que consiguieron en el texto de 1812 la exclusividad católica y la proscripción de otros cultos. El autor indaga en el pensamiento de

los liberales gaditanos sobre esta cuestión trascendental explicando las razones tácticas de su elección, pero reservando al propio tiempo a los avances de la opinión liberal e ilustrada el que pudieran ir abriéndose camino más adelante posiciones más transigentes sobre la libertad religiosa. El avance, en efecto, de la opinión pública liberal determinaría que en la década de 1830, con ocasión de los debates constituyentes de 1837, los legisladores arreglaran las cosas para que en España se instaurara una tolerancia implícita, de hecho, pero sin hacer una declaración expresa sobre el particular, lo que podía entenderse como el límite asumible dentro de la cultura política isabelina. Ello no obsta para que algunas voces, como la de Larra, defendieran ya la libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado.

Daniele Menozzi (Scuola Normale Superiore, Pisa), con «El papado y la libertad religiosa en la época de Pío IX», se centra en la posición de la Santa Sede en las décadas centrales del siglo XIX con respecto al tema de la libertad religiosa, prestando particular atención a los tratados —Concordatos— firmados con el Estado español y con algunas repúblicas hispanoamericanas. El autor efectúa un fino análisis de los acuerdos citados pero también de otros pronunciamientos de Pío IX sobre el mismo tema que acreditan que, en el caso español, por ejemplo, la Santa Sede estimaba que lo firmado iba mucho más allá que el texto concordatario por lo que respecta a la afirmación de la exclusividad católica. Ello se inscribía en la línea decididamente intolerante y doctrinalmente opuesta a la libertad religiosa que se afirmó con la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus*. La posición vaticana respecto a la Constitución española de 1869, pese a mantenerse en esa línea intransigente, contempló también posturas más posibilistas como la del secretario de Estado, Antonelli, favorable a que los eclesiásticos españoles pudieran jurar la Constitución, como les exigía el gobierno, pero esta línea no prevaleció debido a la oposición rotunda de los prelados españoles que habían acudido a Roma a las sesiones del Concilio Vaticano I.

En España, como se explicó más arriba, el gran corte se produce con la revolución de 1868 y la aprobación de la Constitución de 1869, entre cuyos artículos más polémicos se contó el de la libertad religiosa. A tratar este asunto se dedica el capítulo de Rafael Serrano García (Instituto universitario de Historia Simancas) con el título «La cuestión religiosa en el Sexenio democrático», donde expone las principales medidas adoptadas por las Juntas revolucionarias y el Gobierno provisional en el otoño de 1868 —marcadas por un tono anticlerical—, el impacto que produjo en la opinión pública, sobre todo la católica, o el anuncio

del Gobierno de su propósito de introducir la libertad religiosa. También pone de relieve la línea un tanto contradictoria seguida por los gobiernos revolucionarios en materia religiosa pese a que con la I República se pretendió seguir una política mucho más clara, así, en lo que respecta a la separación Iglesia-Estado, que no pudo consumarse por lo efímero de dicha experiencia. En el texto se repasan las nuevas aproximaciones que la historiografía actual está haciendo a esta problemática, recurriendo a conceptos como los de modernidad católica, feminización de la religión o guerra cultural, y se hace un balance de la política religiosa de la Revolución que cabe cifrar, siguiendo a Gregorio Alonso en un abandono moderado del confesionalismo y en algunos avances en la línea de la laicización del Estado y la secularización de la sociedad.

A la libertad de cultos de la Constitución de 1869 respondieron los partidarios de la unidad religiosa en los periódicos, desde el púlpito y en las calles. Solange Hibbs-Lissorgues (Université Toulouse-Jean Jaurès), que aporta el texto «Militantismo e instrumentalización de la prensa católica en el Sexenio (1868-1874)», dibuja en él un completo cuadro de la movilización católica durante esta etapa, si bien el texto parte de más atrás, de la configuración, antes de 1868, de un denso entramado periodístico y de opinión que daría voz al influyente sector de los llamados *neocatólicos*. Con la Revolución, y valiéndose de las amplias libertades que esta instauró, todo este abigarrado mundo antiliberal alcanzó con su activismo unas cotas extraordinarias mediante el fomento de un florido asociacionismo y el lanzamiento de nuevos órganos periodísticos en los que se transmitía una retórica apocalíptica que reflejaba la percepción de un peligro real por parte de la Iglesia, que se sentía perseguida por los gobiernos revolucionarios. En el texto se subraya cómo esta movilización católica sirvió de caldo de cultivo para que se perfilaran concepciones que asociaban estrechamente el catolicismo y el antiliberalismo al concepto de España, desterrando como antiespañol todo lo que no encajaba en esos parámetros, encontrando todo ello cumplida expresión en la obra de algunos publicistas catalanes, señaladamente, la de Félix Salvá i Salvany y su *El liberalismo es pecado*, uno de los fundamentos intelectuales del posterior nacionalcatolicismo.

Enlazando en buena medida con la anterior contribución está la que firman María Cruz Romeo Mateo (Universitat de València) y Rafael Serrano García (Instituto universitario de Historia Simancas), con el título de «Krausistas y neocatólicos: la primera guerra cultural en perspectiva europea», que se centra en los dos actores antitéticos de la viva polémica que se desplegó ante la opinión pública

de la época en la prensa y en otros foros intelectuales: krausistas y neocatólicos, de los que se señalan sus principales portavoces o los puntos más candentes de la polémica, iniciada y desarrollada a través de las páginas del *Pensamiento español*. El texto busca también contextualizar este debate en el marco religioso e intelectual europeo, poniendo de relieve, por un lado, los avances del librepensamiento o de confesiones religiosas no católicas (las protestantes, sobre todo) así como la potente contraofensiva católica, dirigida en sus líneas maestras desde el Vaticano. Esa inserción en un marco transnacional se ve reforzada al enfocarse dicha controversia como un preliminar de las *guerras culturales* de la década de 1870. Se busca, en fin, situar dentro de sus justos límites la polémica citada, por cuanto el krausismo habría proporcionado en realidad una excusa a los neocatólicos en su ofensiva, de mucho mayor calado, contra el Estado liberal y sus políticas en ámbitos como el educativo.

Fueron precisamente las reacciones más viscerales y fanáticas del catolicismo popular las que desataron los terribles acontecimientos vividos en Burgos en enero de 1869, cuando el gobernador de la provincia —Isidoro Gutiérrez de Castro— fue linchado hasta la muerte. El episodio es reconstruido minuciosamente por Joaquín García Andrés (Universidad de Burgos) en el capítulo «El asesinato del Gobernador Civil de Burgos, epítasis del enfrentamiento iglesia-Estado durante el Sexenio revolucionario». Aquí se desgrana un crimen olvidado durante mucho tiempo incluso en la ciudad que lo vivió, y donde ni siquiera hay una placa que recuerde el luctuoso acontecimiento. Más allá del decreto del ministro Ruiz Zorrilla para inventariar el patrimonio documental eclesiástico no relacionado con el culto, los hechos deben enmarcarse en las tensiones políticas del momento, aunque García Andrés considera que los motivos de índole religiosa, pese a su importancia, no fueron los únicos ni, quizás, los más determinantes. De modo que el autor repasa todos los factores que confluyeron en la «agresión tumultuaria» de aquella triste jornada: el lugar exacto (que tiene su relevancia por haber ocurrido en terreno sagrado), los protagonistas (civiles, eclesiásticos y militares), el propio carácter del gobernador, los detenidos (así como la rectificación de muchas condenas), la sospechosa sustracción de ciertos documentos del archivo municipal y las manifestaciones de repulsa son algunas de las claves sobre las que este capítulo trata de arrojar luz.

Una de las grandes novedades del Sexenio Democrático fue la constante presencia del republicanismo en la esfera pública, sin las cortapisas que habían sido ha-

bituales bajo la legislación isabelina. Ello no había impedido, pese a todo, la configuración de unos discursos en los que el cristianismo primitivo aparece de forma recurrente y mitificada. Este fenómeno lo disecciona Alicia Mira Abad (Universidad de Alicante) en su texto «El mito del cristianismo primitivo en el discurso de los republicanos septembrinos: universalismo, utopía y progreso». Recurriendo —entre otros— al concepto de *retrotopía*, rastrea estas alusiones en autores como Castelar, Barcia o Garrido, así como sus anclajes teóricos y, también, algunas excepciones notables, como la de Pi y Margall. Las invocaciones del cristianismo servían en última instancia para legitimar tanto la Democracia como la República, porque, como indica la autora, «el republicanismo encarnaba la utopía de perfectibilidad y de justicia constituyentes del mito cristiano». En El Sexenio, concretamente, todas estas referencias buscaban legitimar la secularización asociándola al origen del propio catolicismo, y se insertaban además en una concepción universalista que no por ello dejaba de tener una lectura en clave nacional. Mira Abad tampoco descuida en su análisis los juicios de otros pensadores europeos y americanos, incorporando asimismo reflexiones de autores más actuales que permiten ensanchar la contextualización de su estudio.

Sobre el republicanismo versa también la aportación de Sergio Sánchez Collantes (Universidad de Burgos), titulada «El republicanismo histórico español ante la religión y la Iglesia católica: una panorámica del siglo XIX». Ofrece un apretado recorrido por sus actitudes, posturas y propuestas ante la cuestión religiosa *lato sensu* a lo largo de toda la centuria. Los antecedentes corresponden más bien a conductas individuales, disociadas de los movimientos y culturas más articuladas que se van formando a mediados de siglo. Desde entonces, a pesar de la evidente diversidad que se constata en el campo republicano, hubo una serie de elementos compartidos con pocos matices, como la defensa de la libertad de cultos entendida como un derecho individual anterior y superior a cualquier legislación positiva, la necesidad de una separación de la Iglesia y el Estado que garantizase de verdad la libertad religiosa —sin favorecer, por tanto, ninguna en concreto— y la secularización de las instituciones. En este capítulo se repasan varios programas, manifiestos y constituciones de distintas fuerzas republicanas, pero también medidas concretas aplicadas en determinados momentos, para que pueda apreciarse mejor la rica gama de posturas que muchas veces quedan ocultas en las visiones reduccionistas o estereotipadas. No queda fuera tampoco el universo librepensador, en el que confluyeron diversas culturas políticas al acercarse el cambio de siglo.

Los enfrentamientos entre unas posturas y otras no siempre transcurrieron por cauces pacíficos, ya que la violencia afloró bajo diversas modalidades en unos y otros

a lo largo de toda la centuria. Este fenómeno es el que aborda el profesor Eduardo González Calleja (Universidad Carlos III de Madrid) en su trabajo «Violencia clerical y anticlerical en el siglo XIX». El autor da una visión de conjunto hasta los inicios del novecientos y reflexiona sobre los propios conceptos que recoge el título, sobre los protagonistas y cómo dichas violencias surgen en coyunturas de incertidumbre por cambios políticos y sociales. De hecho, también analiza el papel del miedo — entre otras emociones— en determinadas acciones colectivas, igual que la difusión de rumores, que a menudo actuó como detonante. El recorrido que se hace es también muy dilatado, arrancando en los tiempos de la Guerra de la Independencia, cuando se produce una importante movilización clerical, pasando por los estallidos anticlericales de los años treinta, hasta llegar al Sexenio y la Restauración, cuando, en palabras del autor, se produce «el definitivo *ralliement* de la Iglesia Católica a la monarquía liberal» y, ya en el cambio de siglo, surgen otras movilizaciones en el contexto de la política de masas.

Los coordinadores del libro no quisiéramos terminar esta presentación sin agradecer la colaboración de todos los agentes que lo han hecho posible. Por lo pronto, a todas las personas que han contribuido con sus valiosos textos. En segundo lugar, a la Universidad de Burgos, por acoger la reunión científica que posibilitó una primera aproximación a esta temática y apoyarla económicamente (el Vicerrectorado de Investigación y Transferencia del Conocimiento; el Vicerrectorado de Cultura, Deporte y Relaciones Institucionales; y el Decanato de la Facultad de Humanidades y Comunicación). Además, por haber asumido otra parte de la financiación (que se extiende asimismo a la edición de este libro), al proyecto de I+D+I «Discursos y prácticas en torno a la religión en tiempos de radicalismo político: España 1820-1823; 1868-1874 y 1931-1936. Una perspectiva comparada», concedido por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (ref. HAR2017-88490-P) y dirigido, en la Universidad de Valladolid, por la profesora María Concepción Marcos del Olmo. Por último, al ya fallecido profesor Feliciano Montero y a la Asociación Española de Historia Religiosa Contemporánea —a la que pertenecen varios de los autores de esta publicación— que ofrecieron su respaldo a la conmemoración del 150º aniversario de la proclamación de la libertad religiosa.

Libertad religiosa y opinión pública en España (primera mitad del siglo XIX)

EMILIO LA PARRA LÓPEZ
Universidad de Alicante

Durante la primera mitad del siglo XIX no hubo libertad religiosa en España ni se trató de esta materia en público. La opinión pública se pronunció inequívocamente en favor de la unicidad de la religión católica. Las Constituciones del periodo declararon la confesionalidad católica del Estado; las dos primeras (las de 1808 y 1812) establecieron, además, la más tajante intolerancia de cultos.¹ Hubo que esperar a la Constitución no promulgada de 1856 para ver reconocida la libertad de conciencia («ningún español ni extranjero podrá ser perseguido por sus opiniones o creencias religiosas, mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión», rezaba el artículo 14). La libertad religiosa no adquirió rango constitucional hasta la Constitución de 1869, cuyo artículo 21 disponía:

La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la Religión Católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior.

No pretendo en estas páginas intentar explicar el acusado retraso del reconocimiento constitucional de la libertad religiosa en España.² Simplemente me limitaré a

¹ «La religión Católica, apostólica, romana, en España y en todas las posesiones españolas, será la religión del Rey y de la Nación y no se permitirá ninguna otra.» (art. 1, Constitución de Bayona, 1808). «La Religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra.» (art. 12, Constitución de 1812).

² Manuel SUÁREZ CORTINA, *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España Contemporánea, 1808-1936*, Santander, Universidad de Cantabria, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2014, traza una panorámica bien fundamentada (véase especialmente pp. 102-114)

examinar uno de los rasgos de este proceso: los sectores que en virtud del reconocimiento de la libertad de expresión se consideraron con derecho a tratar en público los asuntos que de una forma u otra debían ser tenidos en cuenta por el poder político — es decir, formar la opinión pública³— no incluyeron entre sus preocupaciones la libertad de religión, pero sí la tolerancia de otras creencias distintas a la católica. No hay en ello contradicción, ni empírica ni teórica. De tolerancia se habló favorablemente en el siglo XVIII, y a medida que avanzó la centuria siguiente se incrementaron las opiniones en este sentido⁴, aunque no siempre se expresaran de manera explícita (en su mayor parte hay que espigarlas con atención en libros, folletos y artículos de periódicos, donde las más de las veces se defiende la tolerancia de forma muy matizada, y en ocasiones de manera indirecta.⁵) La tolerancia concede inmunidad política a quien profesa una religión distinta a la oficial, pero no implica el reconocimiento de otra religión, sino simplemente ausencia de castigo para quien la profese.⁶ La libertad religiosa, por el contrario, admite explícitamente la existencia de otra religión, o de ninguna, y se funda en la consideración de que el individuo es autónomo para practicar una creencia a título individual o en grupo, dentro de lo prescrito por la ley. La tolerancia es una concesión de la religión oficial, la que se considera verdadera, y por consiguiente no es incompatible con la confesionalidad del Estado. La libertad religiosa existe cuando el Estado se declara neutral en materia religiosa, en cuyo caso —

³ Véase Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, «El imperio de la opinión pública según Álvaro Flórez Estrada», en Joaquín VARELA SUANZES-CARPEGNA (coord.), *Álvaro Flórez Estrada (1766-1853), política, economía, sociedad*, Oviedo, Junta General del Principado de Asturias, 2004, pp. 338-344.

⁴ Las referencias a la tolerancia en la España de este tiempo fueron abundantes. Varios estudios han dado cuenta de ello, por lo que me excuso de repeticiones aquí. Vid. Juan Pablo DOMÍNGUEZ, «El debate sobre tolerancia religiosa en *El Espíritu de los Mejores Diarios (1757-1791)*», *Bulletin of Spanish Studies*, vol. XCI, nº 4, 2014, pp. 505-524; «Tolerancia religiosa en la España afrancesada (1808-1813)», *Historia y Política*, nº 31, 2014, pp. 195-223; «Intolerancia religiosa en las Cortes de Cádiz», *Hispania*, nº 255, 2017, pp. 155-183. Asimismo, Emilio LA PARRA, «Intransigencia y tolerancia religiosa en el primer liberalismo español», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Tome 44-1, 2014, pp. 45-63 y Scott EASTMAN, «The Ruin of a State is Freedom of Conscience: Religion, (In)Tolerance, and Independence in the Spanish Monarchy», *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*, vol 44, 2019, pp. 51-71.

⁵ Un ejemplo lo proporciona el folleto *Cartilla natural y política del ciudadano español*, Coruña, Imprenta de Antonio Rodríguez, 1812. Su anónimo autor abogó por la «libertad civil», pero no mencionó la religiosa. No obstante, mantuvo que en Turquía el sistema político era «despótico» y «cruel, sanguinario, tiránico» debido a su religión, «por su intolerancia y fanatismo» (p. 57).

⁶ Ejemplo elocuente lo hallamos en el proyecto de Constitución presentado a la Junta Central por Flórez Estrada en 1809. En su artículo CIII establecía: «Ningún ciudadano será incomodado en su religión, sea la que quiera», y puntualizaba a continuación: «pero será castigado, como perturbador del sosiego público (...) el que en público dé culto a otra religión que la católica.» (Álvaro FLÓREZ ESTRADA, *Constitución para la Nación Española*, en *Obras*, Madrid, Atlas, BAE, 1958, p. 335.)

ha escrito Tomás y Valiente— la tolerancia no tiene objeto, pues si el Estado no interviene en materia religiosa, carece de sentido que tolere una u otra religión.⁷

1. La intolerancia religiosa en la Constitución de 1812

La nación española se construyó sobre la premisa de que era monárquica y católica. Ello condujo a la confesionalidad del Estado. En el orden práctico, se dio por supuesto que la unidad política de la nación, imprescindible para mantener la guerra contra Napoleón, solo sería factible si existía unidad religiosa. Según este planteamiento, en el que coincidieron —no por las mismas razones— liberales y realistas o «serviles», era posible la tolerancia, pero no la libertad de religión.

En los años de la guerra de la Independencia, la libertad religiosa no formó parte de las prioridades de la España patriota, antes al contrario, desde todas las opciones ideológicas se insistió en la defensa del catolicismo como religión única. En primer término, se aludió a la historia: el catolicismo había sido la religión de la monarquía española desde el tiempo del godo Recaredo. A esto se unió el sentimiento general de la población, que luchó contra Napoleón bajo el lema «religión, patria, rey». Cualquier diferencia en materia religiosa, se dijo entonces, podía ser causa de división de los españoles y, por consiguiente, factor negativo para mantener el esfuerzo bélico.⁸ Además, la tolerancia de cultos era propia de los jacobinos regicidas y del tirano Napoleón, quien —según se propaló en sermones y folletos— mediante la *Loi sur les Cultes* de 1802 y el reglamento sobre el culto judío de marzo de 1808 pretendía acabar con el catolicismo en Francia, así como, lógicamente, en el resto de territorios bajo dominio imperial. Por otra parte, todos, incluidos los liberales, estuvieron convencidos de la necesidad táctica de contar con la Iglesia, debido a su influencia en las conciencias y a sus recursos económicos (dominio señorial, existencia de oro y plata en los templos, disposición de dinero en efectivo, acciones en compañías mercantiles,

⁷ Abraham BARRERO ORTEGA, *La libertad religiosa en España*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006; Francisco TOMÁS Y VALIENTE, *A orillas del Estado*, Madrid, Taurus, 1996.

⁸ En los años de la guerra de la Independencia fueron abundantes los llamamientos a supeditar cualquier otro tipo de aspiración política al logro de la unión de todos los españoles para hacer frente al «tirano» exterior, enemigo del catolicismo. Ejemplo destacado fue el folleto de Antonio CAMPANY, *Centinelas contra franceses*, Segunda parte, Madrid, Sancha, 1808, pp. 4-7. Estudios recientes han resaltado este extremo: «La religiosidad de salvación, identitaria y mesiánica demostró ser un recurso potente y adaptable para las nuevas necesidades de una movilización patriótica, que apelaba al pueblo.» (Jesús MILLÁN y M^o Cruz ROMEO, «La nación católica en el liberalismo. Las perspectivas sobre la unidad religiosa en la España liberal, 1808-1836», *Historia y Política*, n^o 34, 2015, p. 186)

bonos del Estado, censos...). La Iglesia española en esos momentos era profundamente intolerante, en especial su jerarquía y las órdenes religiosas.

Estudios recientes han detectado aspiraciones en algunos sectores liberales a reconocer la libertad religiosa,⁹ pero los dirigentes no se creyeron con fuerza suficiente para oponerse al sentimiento de la mayoría de la población, la cual había interiorizado la intolerancia religiosa como rasgo propio. En todo caso, se impuso el convencimiento de que discutir sobre la libertad religiosa podría conducir a un callejón sin salida, pues tal debate sería un obstáculo gratuito para emprender las acciones que realmente necesitaba el país, consistentes, según los «serviles», en ganar la guerra, y según los liberales, en esto y, además, fundamentalmente, en crear un nuevo sistema político. Los periódicos editados en Cádiz durante los años de las Cortes de Cádiz, incluso los más decantados por el cambio político de acuerdo con los presupuestos liberales, como el *Semanario Patriótico*, asumieron como indiscutible la unicidad del culto católico y rehuyeron el debate al respecto. «Sería muy antipolítico tolerar el culto público de cualquier secta», se lee en el número del 6 de junio de 1811 de esta publicación, donde el lenguaje («impolítico», «secta») es revelador. Afirmaciones de este cariz no impidieron que los medios liberales observaran con preocupación los intentos de los diputados «serviles» de sacralizar la sociedad (el propio *Semanario Patriótico* hizo observaciones en este sentido en su número del 26 de septiembre de 1811), pero a pesar del riesgo, es decir, de la posibilidad de caer en el lado opuesto, se evitó el debate sobre libertad de religión, tanto en las Cortes, como en el ámbito extraparlamentario. El dato no carece de importancia, porque en ese momento de politización de la sociedad, gracias entre otros factores a la libertad de imprenta, pocos asuntos de interés general dejaron de ser discutidos en público, incluso aquellos que solo unas décadas antes resultaba más que arriesgado mencionar, como —sin salir del ámbito relacionado con la religión— la supresión de la Inquisición o el derecho de la Iglesia a poseer bienes.

En los años treinta, Argüelles aludió a esta circunstancia al referirse al artículo 12 de la Constitución. Se consideró prudente, afirmó, esperar a que el progreso, «la ilustrada controversia de los escritores» (la opinión pública), y el efecto de las reformas allanaran el camino hacia la tolerancia, pues «para establecer la doctrina contraria [a la del mencionado artículo] hubiera sido necesario luchar frente a frente con

⁹ Fernando DURÁN LÓPEZ, «La crítica periodística del debate sobre la ley de libertad de imprenta (septiembre a diciembre de 1810)», en Elisabel LARRIBA y Fernando DURÁN LÓPEZ (eds.), *El nacimiento de la libertad de imprenta. Antecedentes, promulgación y consecuencias del Decreto de 10 de noviembre de 1810*, Madrid, Sillex, 2012, pp. 247-254.

toda la violencia y furia teológica del clero, cuyos efectos demasiado experimentados estaban ya, así dentro como fuera de las Cortes.»¹⁰ También por esos mismos años, el conde de Toreno escribió que los diputados liberales de Cádiz no consideraron prudente «hurgar en el asunto» de la religión, y aunque algunos pensaron en oponerse a la declaración de intolerancia del artículo 12 de la Constitución, la mayoría consideró que esta disposición «no hería la determinación de las Cortes ni los intereses ni la opinión de la generalidad, antes bien la seguía y aun la halagaba.»¹¹

Argüelles y Toreno todo lo cifraron, a mi entender, en el debate público («la ilustrada controversia de los escritores», «la opinión de la generalidad») y en el efecto de los cambios (las reformas) pretendidos por las Cortes. Por el momento no era conveniente tratar de libertad religiosa. El cambio llegaría cuando se dejaran sentir los efectos de los dos factores señalados: la opinión pública y las reformas. Creo, en consecuencia, que ambos distinguidos diputados de Cádiz no erraron al exponer el sentir y el objetivo de los liberales. En situación crítica, con la mayor parte del territorio nacional ocupado por el mejor ejército del mundo, era suicida suscitar cualquier motivo de división de la población española (el reconocimiento de la libertad religiosa podría ser uno de ellos)¹², pero quedaba patente que la intolerancia declarada en el artículo 12 de la Constitución no era inamovible. Esta doctrina se expuso con argumentos sólidos en las propias Cortes.¹³

Los liberales asumieron que el carácter católico de la nación española era inalterable, pero la tolerancia o intolerancia de otros cultos era resultado de una ley que solo la nación tenía en exclusiva la facultad de establecer, por ser depositaria única de la soberanía. La nación podía regular su religión, tal como establecía la segunda parte del artículo 12 de la Constitución: «la Nación la protege [a la religión católica] con leyes sabias y justas». Estas leyes estaban sujetas a la razón y no a otros criterios, por ejemplo, los de carácter religioso. La nación soberana concebida por los liberales

¹⁰ Agustín ARGÜELLES, *La reforma constitucional de Cádiz*, Madrid, Iter, 1970, pp. 262-263.

¹¹ Conde de TORENO, *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España*, Madrid, Atlas, BAE, 1953, p. 385.

¹² Lo dicho sobre la religión es aplicable a la monarquía, como entendió Flórez Estrada: Los españoles luchaban en nombre de un «rey puramente imaginario, cuyas órdenes se figuraba obedecer (...), debilitar esta idea, que por entonces producía tan felices efectos, aunque manifestaba que los españoles solo trataban de defender los derechos del rey y no los suyos, debía ser peligroso al que intentase presentarla según dictaba el buen sentido y produciría por entonces efectos funestos al Estado» (*Examen imparcial de las disensiones de España con América*, en *Obras*, Madrid, Atlas, BAE, 1958, p. 7.) De acuerdo con este análisis, la guerra benefició a Fernando VII, y de igual manera a la Iglesia católica española.

¹³ Me parecen convincentes las observaciones sobre el artículo 12 realizadas por Ignacio FERNÁNDEZ SARASOLA, *La Constitución de Cádiz. Origen, contenido y proyección internacional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011, pp. 109-115.

precedía al catolicismo (y a la monarquía). Argüelles lo expresó paladinamente en el parlamento en enero de 1811 —antes de aprobarse la Constitución— en respuesta al «servil» Simón López. Ante la afirmación de este de que la misión de las Cortes consistía en proteger la religión, pues «antes es la religión que la Patria», Argüelles replicó que las Cortes debían ante todo dotar a la patria de un nuevo orden político, pues «sin orden, ni religión habría, ni nunca la habrá no habiendo Patria.»¹⁴

En el universo mental de los liberales, la declaración constitucional de intolerancia religiosa no constituía un problema, porque la consideraron lo más conveniente para el país en esa coyuntura. Ahora bien, en virtud del derecho de «protección de la religión», la nación podía mediante sus representantes en Cortes disponer leyes en otro sentido. La primera facultad reconocida a las Cortes en la Constitución era «Proponer y decretar las leyes e interpretarlas y derogarlas en caso necesario.» (art. 131.1) Esto es lo que se hizo en aquella Legislatura. Una vez se hubo aprobado la Constitución, y precisamente porque se dispuso de este instrumento, las Cortes acometieron la abolición de la Inquisición, símbolo por antonomasia de intolerancia (y de la Iglesia del Antiguo Régimen, cuya reforma los liberales estimaron imprescindible). En el *Dictamen* sobre esta cuestión, elaborado por la Comisión de Constitución (el dato no debe ser pasado por alto), los liberales expusieron su concepto de intolerancia religiosa: la prohibición de otro culto distinto al católico no derivaba de la esencia del catolicismo, pues la religión

ni es tolerante, ni intolerante; la ley civil es la que únicamente admite o excluye de los Estados la diversidad de religiones, porque es propio y peculiar de toda nación examinar y decidir lo que más le conviene, según las circunstancias, designar la religión que debe ser fundamental y protegerla con admisión y exclusión de cualquier otra.¹⁵

Así pues, el tiempo decidiría. Debatir sobre la libertad religiosa no convenía «por ahora», matizó el sacerdote liberal Miguel Cortes en una *Memoria* enviada a las Cortes en febrero de 1811, en la que defendía la unicidad del culto católico,

¹⁴ *Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, Madrid, J. A. García, 1870, sesión del 15 de enero de 1811, p. 372.

¹⁵ *Dictamen... con el proyecto de decreto acerca de los tribunales protectores de la religión (Diario de sesiones de las Cortes Generales... op. cit., p. 4190)*. Una reflexión más amplia sobre el sentido de la intolerancia en las Cortes de Cádiz: 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, Marcial Pons, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2014, pp. 140-148. Vid. Juan Pablo DOMÍNGUEZ, «Intolerancia religiosa en las Cortes de Cádiz»... *op. cit.*

porque así lo querían los españoles.¹⁶ Ese mismo año, otro destacado liberal, Canga Argüelles, consideraba obvio que el Estado español se declarase católico por razones históricas, pero sugería reflexionar sobre si la religión católica «deberá ser como hasta ahora aquí tan dominante que excluya el ejercicio de cualquier otra.»¹⁷ Al margen de matices de esta naturaleza, lo que interesaba en aquel momento crítico era la protección de la religión, la cual estaba asegurada por mandato constitucional, y, ante todo, dotar a la nación de un nuevo sistema político cuya forma de gobierno fuera la monarquía, un sistema que superara los vicios del tiempo del despotismo, esto es, en el lenguaje de los diputados de Cádiz, el Antiguo Régimen. En suma, se trataba de consolidar la nación española, definida como monárquica y católica.

2. La reforma de la Iglesia en el centro del debate

Acometer un amplio conjunto de reformas fue, a juicio de los liberales, paso imprescindible para construir la nación. Entre esas reformas ocuparon lugar preferente las relativas a la organización material de la Iglesia, campo entonces denominado «disciplina externa eclesiástica». Sobre esto se debatió ampliamente en los medios públicos durante las Cortes de Cádiz y el Trienio, los dos periodos de dominio liberal. En multitud de discursos parlamentarios y en periódicos, folletos y libros al amparo de la ley de libertad de imprenta, se polemizó desde los ángulos más diversos sobre la abolición de la Inquisición, la reforma en profundidad de las órdenes religiosas y la puesta en venta de sus bienes, la reducción de beneficios en manos de un solo eclesiástico, la eliminación de los privilegios fiscales del cuerpo eclesiástico, la concesión a los obispos de facultades para secularizar a los religiosos, los medios para evitar la salida de numerario a Roma en pago de dispensas y otras gracias pontificias, etc.¹⁸

¹⁶ Cit. por Vicente LEÓN, *La pasión por la libertad. Miguel Cortés y López (1777-1854). Diputado a Cortes y Diputado Provincial*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003, p. 95.

¹⁷ José CANGA ARGÜELLES, *Reflexiones sociales y otros escritos*, ed. de Carmen García Monebris, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, p. 61.

¹⁸ El artículo 6 de la ley de libertad de imprenta de 1810, reimplantada en 1820, no fue obstáculo para que se abordaran en público los asuntos mencionados. Tal artículo establecía que «los escritos sobre materia de religión» quedaban sujetos a la previa censura de los Ordinarios. Los liberales entendieron que esta restricción se refería a los textos que trataran sobre la fe, es decir, el dogma católico, pero no a los relativos a la disciplina externa de la Iglesia, los cuales formaban parte de la política. La libertad de expresión en materias política estaba respaldada, además de por la ley de 1810, por el artículo 371 de la Constitución: «Todos los españoles tienen libertad de escribir, imprimir y publicar sus ideas políticas sin necesidad de licencia, revisión o aprobación alguna anterior a la publicación, bajo las restricciones y responsabilidad que establezcan las leyes.» (una interpretación en el sentido apuntado de la ley de libertad

Debido al amplio conjunto de reformas relativas a estos asuntos acordadas por las Cortes en 1820 y 1821, durante el Trienio Liberal se acentuó, si cabe, la controversia sobre estas cuestiones, pues la reacción de la jerarquía eclesiástica fue contundente y amplísima.¹⁹

La libertad religiosa continuó estando ausente. La discusión se centró en la conveniencia o no de las reformas eclesiásticas y en determinar quién tenía competencias para ello, si el poder civil o el eclesiástico. En este proceso quedaron delimitados dos bloques más o menos homogéneos: el de los intransigentes o contrarios a las reformas y el liberal. Los primeros, decididos partidarios de dejar todos los asuntos eclesiásticos bajo la exclusiva autoridad de la Iglesia, incluso los de carácter material, no se emplearon tanto en la defensa de la unicidad del culto católico, que se daba por supuesto y no era objeto de controversia, como en el mantenimiento de la Iglesia del Antiguo Régimen y de instituciones como la Inquisición y las órdenes regulares, sostenes de esa Iglesia y de la única religión posible en España, según ellos. En rigor, sus esfuerzos se canalizaron en preservar la inmunidad del cuerpo eclesiástico, entendida, fundamentalmente, como el mantenimiento de su estatus privilegiado como grupo diferenciado del resto de ciudadanos. Uno de los polemistas más notorios, el capuchino Rafael de Vélez, expresó esta posición con su habitual rotundidad: «siendo la religión la principal base del Estado, este no podrá quedar tranquilo si aquella se la intenta reformar o destruir.»²⁰ Huelga decir que Vélez identificaba la religión con la Iglesia y el clero tradicionales.

Los liberales, por el contrario, siguieron la tradición regalista. Dieron prioridad a la transformación de las estructuras del Antiguo Régimen, por considerarlas el obstáculo fundamental para el progreso de España. En virtud de esta elección, relegaron a un segundo plano el debate sobre la libertad de conciencia y de cultos, y se centraron en la reforma de la «disciplina externa»²¹. Por lo demás, los sectores más avanzados del liberalismo fueron rehenes durante el Trienio de su propia coherencia política: frente a los absolutistas, contrarios a la Constitución, y a los liberales moderados, que propugnan su reforma, los liberales llamados exaltados se comprometieron a mante-

de imprenta de 1810 en Emilio LA PARRA, «Libertad de imprenta y reforma de la Iglesia católica», en Elisabel LARRIBA y Fernando DURÁN (eds.), *El nacimiento de la libertad de imprenta... op. cit.*

¹⁹ Sobre la reacción de la jerarquía de la Iglesia católica ante las medidas reformistas del Trienio, vid. Emilio LA PARRA, «1820: ruptura entre la jerarquía eclesiástica y el Estado constitucional», *Historia Constitucional*, 21 (2020), pp. 5-26.

²⁰ Rafael de VÉLEZ, *Apología del altar y del trono*, Madrid, Impr. de Cano, 1818, Tomo I, prólogo I.

²¹ Claude MORANGE, *Una conspiración fallida y una Constitución nonnata (1819)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006, pp. 232-233.

ner el texto constitucional en su integridad, por lo que evidentemente se vieron obligados a respetar lo dispuesto en el artículo 12 o, al menos, a no ponerlo en duda en la esfera pública.²² En definitiva, volvemos a la opinión de Argüelles: en primer lugar había que realizar las reformas; estas, luego, abrirían el camino a la libertad religiosa. Ahora bien, como es sabido, el programa reformista del liberalismo revolucionario quedó truncado en 1823, de manera que el problema esencial quedó sin resolver.

Tal vez no sea inútil anotar que el debate sobre la reforma de la Iglesia obligó a los liberales a emprender demasiadas polémicas con reaccionarios y nostálgicos del Antiguo Régimen, muchas veces estériles, porque estos acusaron gratuitamente a aquellos de pretender la destrucción de la Iglesia católica. Ejemplos abundantes de ello lo proporcionan las pastorales, notas del nuncio Giustiniani al gobierno, y otros documentos episcopales recogidos en la *Colección Eclesiástica Española*, publicada en 1823-1824, cuya finalidad consistió en ofrecer una especie de compendio de la doctrina tradicional —la verdadera— de la Iglesia y de las atrocidades cometidas por el liberalismo contra la religión.

3. Hacia la tolerancia religiosa

El liberalismo posterior a 1833, el moderado y el progresista, mantuvo la asociación del catolicismo y la monarquía. En este tiempo no se puso en duda la unidad católica de España, de manera que no se alcanzó el horizonte de la libertad religiosa, pero la intolerancia desapareció de los textos constitucionales. La Constitución de 1837 se limitó a declarar: «La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles.» (art. 11), y aunque la de 1845, auspiciada por los moderados, acentuó la confesionalidad, no sancionó la intolerancia: «La Religión de la Nación española es la Católica, Apostólica, Romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros.» (art. 11).

El respeto a la conciencia individual, y por ende la idea de tolerancia, se fue abriendo paso progresivamente en las opiniones y en las costumbres. Entre otros factores, contribuyeron a ello la pérdida de presencia de la Iglesia en la sociedad (consecuencia de las desamortizaciones, de la reducción del número de conventos y de la labor reformista de los decenios anteriores, más eficaz de lo que muchas veces se admite, aunque insuficiente) y la regulación de la enseñanza por parte del

²² Juan Francisco 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^e siècle*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1989, pp. 138-139.

Estado. Varias generaciones de clases medias —han apuntado Jesús Millán y M^a Cruz Romeo— se educaron en condiciones favorables a la tolerancia.²³ Todo esto no fue suficiente para situar en el debate público la cuestión de la libertad religiosa.

Resultó muy significativa la discusión parlamentaria del artículo 11 de la Constitución de 1837. Fermín Caballero, individuo tan influyente en la opinión pública como representativo del partido progresista, dejó perfectamente claro que había pasado el tiempo de la Constitución de Cádiz: su artículo 12, afirmó, «no es reclamado ni por la opinión, ni por la prensa, ni de ningún modo». Así pues, ni confesionalidad, ni intolerancia. Sin embargo, Caballero no propuso declarar la libertad de cultos. Defendió que nadie pudiera ser perseguido por sus opiniones religiosas, pero se mostró contrario a que los legisladores trataran sobre materias eclesiásticas. Por lo tanto, a su juicio sobraba el compromiso de mantener el culto católico y sus ministros, como constaba en el proyecto constitucional en discusión y sería mantenido en el texto final, así como cualquier pronunciamiento en favor o en contra de la libertad religiosa.²⁴ Otros progresistas que defendieron expresamente la libertad de conciencia fueron de la misma opinión. Consideraron obsoleto el artículo 12 de la Constitución de Cádiz, pero no negaron el carácter católico de España; defendieron la libertad del individuo. Al comenzar el debate constitucional, Olózaga afirmó: la religión «es un vínculo social necesario a la conservación de las Naciones», pero «la religión no es de los Estados, es de los individuos que la componen.» En respuesta a otro diputado (Pedro Pizarro) que abogó por mantener en la nueva Constitución la invocación a la Trinidad contenida en el preámbulo de la de 1812, puntualizó: «este siglo es tan religioso como la Nación española, pero se ve más libre de preocupaciones.»²⁵

Los progresistas no tuvieron intención de incluir la declaración de tolerancia —aún menos la libertad religiosa— en la Constitución, porque como dijo Vicente Sancho, uno de ellos, lo que podría ser conveniente en ciertos lugares de la monarquía (mencionó Cádiz y Alicante) no lo sería en otros, como Toledo. En la

²³ Jesús MILLÁN y M^a Cruz ROMEO, «La nación católica en el liberalismo...», p. 191.

²⁴ *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, sesión del 5 de abril de 1837, pp. 2496-2498. En la misma sesión parlamentaria, el diputado González Alonso recalcó que la Constitución no tenía por qué establecer la libertad religiosa, ni declarar la tolerancia, sino impedir que se persiga por causa de la religión (*Ibid.*, p. 2500). Argüelles fue en la misma dirección: propuso «dejar el arreglo de la religión como un negocio individual o privado» (*Ibid.* 4999). Durante el debate de la Constitución de 1837 fue unánime el deseo de los diputados de olvidar el artículo 12 de la Constitución de Cádiz. Solo uno defendió su restablecimiento, Joaquín Tarancón, arzobispo de Sevilla en 1858, según Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, BAC, 1967, T. II, p. 848.

²⁵ *Ibid.*, sesión del 13 de marzo de 1837, pp. 2121-2122.

línea seguida por Argüelles para explicar el artículo 12 de la Constitución de Cádiz, Sancho se mostró partidario de esperar al avance de la ilustración, y por el momento, afirmó, «lo mejor de todo es callar. Este silencio dice mucho.»²⁶

El cura y diputado progresista García Blanco narra una anécdota en sus memorias muy ilustrativa sobre el particular. Tenía preparadas sendas enmiendas al artículo 11 y al 23 del proyecto constitucional. En relación con el primero, «pedía que no se persiguiera a nadie en España por opiniones religiosas siempre que se respetaran las exterioridades del culto y no se enseñase ni en la escuela, ni en libro, ni periódico nada contrario a la catolicidad y verdad de nuestra religión.» La enmienda al segundo consistía en que no se excluyesen de las Cortes a los eclesiásticos, como mantenía el proyecto constitucional. García Blanco habló con Olózaga: «me dijo que él votaría a mi favor la enmienda que yo proponía al artículo 23 (...), si no hablaba nada de Religión, porque tal era el deseo de la Comisión y de la mayoría de las Cámaras.» Blanco cumplió el compromiso, pero dice «el Sr. Olózaga me engañó como un chino (...) Dejé de hablar yo de lenidad y tolerancia religiosa, y él no dijo una palabra ni me favoreció con su voto para que no fuesen los eclesiásticos excluidos de la diputación a Cortes a pretexto de que tenían entrada en el Senado.»²⁷

En el debate sobre la Constitución de 1837 se aludió con relativa frecuencia en las Cortes a la tolerancia pero, como acabamos de comprobar, los diputados estuvieron muy interesados en que no se le diera excesiva publicidad al asunto y, por supuesto, no saliera de ese ámbito. Como explícitamente propusieron Olózaga y Vicente Sancho, lo mejor era callar. Menéndez y Pelayo se escandalizó al dar cuenta de este episodio en su *Historia de los heterodoxos*, donde afirma que se rayó en la libertad de cultos.²⁸ No deja de ser esta una opinión tamizada por los prejuicios del ilustre polígrafo. Los diputados más inclinados hacia la tolerancia, como los citados Fermín Caballero y García Blanco, o los también progresistas Joaquín M^a López y Pascual Madoz, todos los cuales votaron contra el artículo 11, no llegaron a defender la libertad religiosa; se limitaron a reclamar «la seguridad explícita de que los individuos no se-

²⁶ *Ibid.*, p. 2499.

²⁷ Antonio M^a GARCÍA BLANCO, *Memorias de un cura liberal exaltado (1800-1889)*, Sevilla, Alfar, 2015, ed. de Manuel Moreno Alonso, p. 446-447. El artículo 23 de la Constitución de 1837 fue finalmente aprobado en el sentido no deseado por el cura: «Para ser diputado se requiere ser español, del estado seglar, haber cumplido veinticinco años y tener las demás circunstancias que exija la ley electoral.»

²⁸ Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos...*, *op. cit.*, II, p. 848.

rían perseguidos por motivos religiosos». Se impuso el pragmatismo, con la ambigüedad subsiguiente: tolerancia de creencias de hecho, pero no derecho; no se prohibían otros cultos, pero tampoco se autorizaba la práctica de los no católicos.²⁹

A pesar del silencio pretendido por los diputados, la cuestión de la tolerancia estuvo presente en la opinión pública. En septiembre de 1836, Mariano José de Larra publicó *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente*, traducción de *Paroles d'un croyant* de F. de Lamennais, enriquecida con un enjundioso prólogo del escritor español en el que, según sus palabras, expuso su «profesión de fe.» En el panorama español, Larra fue de los que más lejos llegaron hasta la fecha en este terreno. Como todos, defendió la necesidad de la religión, pero no tal como la entendía la ortodoxia oficial, es decir, la fanática e intolerante, sino «religión como únicamente puede existir, acompañada de la tolerancia y de la libertad de conciencia.» Mencionó como modelo el protestantismo, porque «aseguró la libertad arraigándola primero en las conciencias, en las costumbres después.» Para transformar el catolicismo en tolerante propuso realizar reformas, con el fin de adecuar la mentalidad de los españoles a los tiempos modernos y eliminar los elementos retardatarios, en especial y ante todo, el clero y la política de Roma. Pero Larra no pensó solo en la alteración de la disciplina de la Iglesia, sino en un cambio más profundo: el de las conciencias. Su aspiración final era, y así lo expresó, la separación de la Iglesia y el Estado, para que este se liberase de la injerencia de la Iglesia.³⁰

Propugnar la separación Iglesia-Estado, al igual que la libertad de cultos, era dar un paso demasiado largo en la España de este tiempo. No así la defensa expresa de la tolerancia de otras creencias, en concreto el protestantismo, cuya actividad propagandística en estos años fue tan entusiasta, como infructuosa.³¹ *El Español*, dirigido por Andrés Borrego, elogió en 1836 la labor de las Sociedades Bíblicas y defendió sin rodeos la tolerancia dentro del catolicismo.³² En los años 30, durante su etapa como profesor del Seminario de León, Fernando de Castro expuso en sus sermones su íntimo convencimiento de la necesidad de tolerancia, «lo que le lleva a postular,

²⁹ Jesús MILLÁN y M^a Cruz ROMEO, «La nación católica en el liberalismo...», *op. cit.*, pp. 193-194; Manuel SUÁREZ CORTINA, *Entre cirios y garrotes...*, pp. 47-49.

³⁰ Mariano José de LARRA, *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente*, en *Obras de Mariano José de Larra (Figaro)*, ed. de Carlos Seco, Madrid, Atlas, BAE, 1960, tomo IV, pp. 292-293.

³¹ Juan B. VILAR, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual*, Madrid, Istmo, 1994.

³² Véanse los artículos aparecidos en 1836 en este periódico, titulados: «Filosofía de la Historia. Sociedades bíblicas» (18 de marzo), «Dirección que convendría dar a la polémica cristiana» (2 de abril) y «Política y filosofía. El altar y el trono» (5 de junio).

casi, la libertad de conciencia», comenta su biógrafo Rafael Serrano García. Todavía no defendió Castro la libertad de cultos, como haría en 1868, «pero sí una apuesta apasionada por la tolerancia en materia de creencias, cosa que, seguramente, pocos clérigos liberales españoles harían, incluso pocos seglares católicos de la época, al menos en ese tono.»³³ Unos años más tarde, en 1841, el periódico *El Popular*, publicó un artículo que no dudó en titular: «Tolerancia». Como hicieran tantos otros, el autor del escrito tomó como referencia el artículo 12 de la Constitución de Cádiz -como se puede constatar, pesó mucho en el liberalismo español- para afirmar con rotundidad que la intolerancia no era propia del siglo y que no se podían restringir las libertades: «La libertad debe ser política y religiosa, porque tampoco pueden estar separadas, recibiendo recíprocamente como reciben, la vida una de otra.» A juicio del articulista, la nueva Constitución no prohibía el ejercicio de otra religión. Además, insistió, tolerar a protestantes y judíos no nos podrá hacer ningún daño, antes al contrario, reportará bienes, porque los protestantes nos enseñarán actitudes morales y los judíos laboriosidad.³⁴

Es frecuente, como se acaba de ver, que al defender la tolerancia se recuerde la necesidad de realizar cambios en la Iglesia española, de modo que al igual que en el tiempo del primer liberalismo, el reformismo en esta materia continuó presente en el debate público después de 1833. En rigor, se mantuvo la distinción entre dogma y disciplina eclesiástica externa establecida por las corrientes reformistas desde el siglo XVIII. Defender la unidad católica de España y la intangibilidad de las verdades de fe no impedía acometer cambios en la organización material de la Iglesia. Más que nunca, si cabe, esto fue una necesidad acuciante en los años treinta, marcados por el apoyo de buena parte del clero al carlismo, y lo siguió siendo en las décadas siguientes. Además, fue determinante la experiencia de la última década del reinado de Fernando VII. En 1823 y años siguientes, al mismo tiempo que se eliminaba al clero liberal, una parte nada desdeñable del cuerpo eclesiástico, con el conjunto de su jerarquía a la cabeza, se situó en primera fila en las tareas represivas. A medida que transcurrió aquella década se fue agrandando el distanciamiento entre Fernando VII y el sector más extremista del clero, pues el rey no abandonó la política regalista, y los eclesiásticos se alinearon cada vez más fielmente con la Santa Sede, ya que esta autoridad le ofrecía mayores garantías para mantener su inmunidad; la espiritual y

³³ Rafael SERRANO GARCÍA, *Fernando de Castro. Un obrero de la Humanidad*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2010, p. 33.

³⁴ *El Popular*, «Tolerancia», 26 de junio de 1841, cit. por Jesús LONGARES, *Ideología religiosa del liberalismo español (1808-1843)*, Córdoba, Real Academia de Córdoba, 1979, pp. 211-214.

especialmente la material (bienes, privilegios fiscales, preeminencia social, control de publicaciones...). Pero esta diferencia, cuyas consecuencias fueron más que relevantes, no ocultó el asunto de fondo: la necesidad perentoria de reformar en profundidad al clero, en la línea que por razones diversas no se había podido completar en las dos primeras épocas constitucionales. Ese fue para muchos uno de los problemas fundamentales del Estado liberal.

En 1840, superada la guerra carlista, el periódico *El Constitucional* se pronunció con claridad meridiana: «...el partido reformista no es enemigo de la religión; antes al contrario, se apoya en sus santos principios», pero no puede consentir «la degradación de los ministros del culto, su intervención activa y ambiciosa en los negocios públicos, sus preocupaciones, su atraso en los conocimientos útiles, el abuso de su ministerio...y lo que sobre todo quisiera es poner un dique a los monopolios del obispo de Roma.»³⁵ Por su parte, Fernando de Castro se planteaba si a tenor de la experiencia de los años anteriores, la estrecha relación entre monarquía y catolicismo podía haber sido perniciosa para la unión de los españoles, a causa de la actitud de la mayoría del clero. Sin embargo, Castro seguía pensando —afirma Rafael Serrano— que si la Iglesia era reformada, depurada de sus vicios, se abriría una nueva oportunidad, y la asociación religión-monarquía «podiera seguir siendo un elemento fundamental en la formulación de la identidad nacional española.»³⁶

En la primera mitad del siglo XIX, la defensa de la tolerancia religiosa no fue en modo alguno obstáculo para mantener la unión entre monarquía y catolicismo, tan determinante durante el primer liberalismo.³⁷ Pero cada vez fue más patente que el peligro procedía —como advirtiera, entre tantos otros, Fernando de Castro— de las aspiraciones del clero a intervenir en cuestiones políticas ajenas a su ministerio espiritual. Es decir, ahora se planteó con toda agudeza el problema del clericalismo.

³⁵ *El Constitucional*, 5 de marzo de 1840, cit. por Jesús LONGARES, *Ideología religiosa...op. cit.*, pp. 209-210.

³⁶ Rafael SERRANO GARCÍA, *Fernando de Castro...op. cit.*, p. 36.

³⁷ Opinión diferente mantiene Juan PRO, *El Estatuto Real y la Constitución de 1837*, Madrid, Iustel, 2010, p. 97, donde dice que el artículo 11 de la Constitución de 1837 rompió con la tradición de España de monarquía católica.

El papado y la libertad religiosa en la época de Pío IX

DANIELE MENOZZI
SNS, Pisa

1. La herencia del pasado

La posición del papado respecto de la libertad religiosa en el periodo que se halla en el centro de este encuentro —los años que van del Concordato español de 1851 al Concilio Vaticano I, de 1870— estuvo condicionada por las directrices que maduraron en Roma en la primera mitad del siglo XIX. Se trata de una etapa densa en sucesos significativos para la construcción de aquel legado político-cultural que incidiría grandemente en los posteriores planteamientos de la Santa Sede. No cabe aquí presentar una, aunque sea sintética, reconstrucción global. Por ello, me limito a recordar brevemente algunos rasgos esenciales de aquella herencia del pasado de que se valió Pío IX para definir sus opciones.

Un primer elemento a tomar en consideración es la paulatina atribución de un valor doctrinal a la censura, expresada por Pío VI, del artículo 10 de la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1789, que no obstante circunscribe el derecho a la libertad religiosa dentro de límites bastante restrictivos: garantiza, en efecto, la libertad de expresar las opiniones propias en materia religiosa en los límites del orden público definido por la ley¹. La condena posee motivaciones políticas contingentes, hasta el punto de que Roma no ve dificultades en firmar un concordato con el régimen napoleónico que prevé el libre ejercicio público de los cultos. Pero en la etapa de la Restauración se endurece la postura respecto de los ordenamientos constitucionales que garantizan la libertad

¹ Daniele MENOZZI, *Iglesia y derechos humanos. Ley natural y modernidad política, de la Revolución francesa hasta nuestros días*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2012, pp. 26-28 y 32-35.

religiosa. Un testimonio flagrante de ello lo tenemos en las dificultades halladas por el secretario de Estado de Pío VII, Ercole Consalvi, para obtener de la curia el reconocimiento de aquellos Estados, como el Reino de los Países Bajos, que proclamaban el derecho a la libertad religiosa². Había en realidad arraigado, en buena parte de los cardenales, la convicción de que representaba una inadmisibles violación de la ortodoxia la línea del purpurado para el cual, con el fin de evitar, si bien de manera temporal, un mal mayor, la Iglesia podía reconocer un ordenamiento político que contemplaba el pluralismo religioso.

Al final Consalvi consiguió sus objetivos, aunque fuera parcialmente. Pero la condena de Lamennais en 1832 manifiesta un posterior endurecimiento romano. Como es sabido, el sacerdote bretón imaginó que, poniéndose a la cabeza del movimiento de los pueblos que aspiraban a la construcción de Estados nacionales y liberales, el papado podría conseguir la reconstrucción de una sociedad teocrática cristiana capaz de asegurarles a todos los hombres paz, orden y bienestar³. La encíclica *Mirari vos* de Gregorio XVI censura estos planteamientos con un lenguaje cuya solemnidad buscaba subrayar su firmeza. El texto condena en especial la libertad de conciencia como «un absurdo y erróneo axioma, mejor dicho, delirio», que solamente la «atrevida impudicia» de algunos fieles ilusos puede considerar ventajosa para la religión católica. Añade luego que dicha libertad, quitando cualquier tipo de freno a la licencia de los hombres, ya de por sí inclinados al mal como consecuencia del pecado original, lleva a una disgregación de los organismos públicos, de modo que debe conceptuarse como una «peste de la sociedad más letal que cualquier otra»⁴.

La partida no había concluido, sin embargo. Uno puede incluso preguntarse si la condena doctrinal se refiere solo a una equiparación absoluta entre las distintas confesiones. En este caso subsistiría la posibilidad de un planteamiento diferente que, aun admitiendo el derecho al ejercicio libre de los cultos, atribuyera a la Iglesia el lugar especial que correspondería a una religión mayoritaria. No pocos fueron, en efecto, los católicos que en toda Europa reivindicaron «la liberté

² Roberto REGOLI, *Ercole Consalvi: le scelte per la chiesa*, Roma, Pontificia Università gregoriana, 2006, pp. 416-418; Marcel CHAPPIN, «Entre dogme et diplomatie: la curie romaine et le problème de la tolérance civile à propos de la “Déclaration de F.A. de Méan, 1817”», en Roland CRAHAY (ed.), *La tolérance civile*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1982, pp. 217-234.

³ Marie-Joseph LE GUILLOU y Louis LE GUILLOU, *La condamnation de Lamennais*, Paris, Beauchesne, 1982.

⁴ GREGORIO XVI, *Mirari vos*, en Erminio LORA y Rita SIMIONATI (eds.), *Enchiridion delle encicliche. Gregorio XVI-Pio IX (1831-1878)*, II, Bologna, EDB, 1996, pp. 26-53.

comme en Belgique». Como es conocido, el artículo 14 de la constitución belga sanciona «la libertad de los cultos, la de su ejercicio público, igual que la libertad de manifestar las opiniones propias en cualquier materia». Los católicos que lo votaron obtuvieron más tarde posiciones aventajadas en la vida pública. No por casualidad el estatuto fue aprobado por la jerarquía local cuyo primado, el cardenal Sterckx, logró incluso evitar una desautorización pública de Roma a su labor⁵. El hecho de que la Santa Sede no adoptara una postura contra el juramento de fidelidad de los eclesiásticos a la carta constitucional hace pensar en que el ejemplo belga pudiera extenderse a otros países.

En realidad, en las primeras intervenciones de Pío IX no parece aflorar apertura alguna. La carta escrita en agosto de 1847 al presidente de la República de Nueva Granada (la actual Colombia) repite en efecto la condena de la libertad de cultos para las minorías religiosas que estaba prevista en un proyecto de ley entonces en discusión en el país sudamericano⁶. Pero las revoluciones que en 1848 sacuden Europa provocan en varios países la aprobación de constituciones que proclaman la libertad religiosa como uno de los derechos fundamentales de sus respectivos ciudadanos. La constitución de la República francesa, por ejemplo, determina no solo que el Estado protege el libre ejercicio de cualquier culto, sino que se compromete a subvencionar a los ministros de los cultos reconocidos y de aquellos que lo serían en el futuro. La libertad religiosa ciertamente no se contempla en el estatuto concedido por Pío IX para el Estado pontificio y tampoco aparece en el proyecto de constitución de los círculos reformistas próximos al papa, como la *Costituzione secondo giustizia sociale* de Antonio Rosmini. Se halla sin embargo, presente, si bien bajo formulaciones bastante variopintas, en las otras cartas fundamentales promulgadas en Italia —como la de Toscana o la del Reino de Cerdeña— cuyos redactores afirmaban moverse bajo la inspiración de un papa a cuyas reformas atribuían un marchamo liberal⁷.

Fue solamente el advenimiento de la República romana en 1849 lo que indujo a Pío IX a desautorizar estos planteamientos. Confinado en el exilio de Portici, el 8 de diciembre de 1849 Pío IX dirigió a los obispos italianos la encíclica *Nostis*

⁵ Vincent VIAENE, *Belgium and the Holy See. From Gregory XVI to Pious IX (1831-1859)*, Leuven, University Press, Leuven, 2001.

⁶ Giacomo MARTINA, *Pio IX (1846-1850)*, Roma, Università Gregoriana, 1974, p. 477.

⁷ Los estatutos promulgados en Italia en aquel periodo se encuentran en el sitio del Archivo de las constituciones históricas italianas: <http://dircost.di.unito.it/cs/paesi/italia.shtml> (última consulta 05/03/2019). Para la interpretación de la línea seguida por el papa: Ignazio VECA, *Il mito di Pio IX. Storia di un papa liberale e nazionale*, Roma, Viella, 2018.

et nobiscum para denunciar lo sucedido en la península en el último decenio e indicar los oportunos remedios. Según Mastai Ferretti, la introducción de la libertad religiosa escondía el «diabólico proyecto» de destruir la religión católica. Pero la atención del pontífice traspasaba las fronteras italianas para dar una interpretación de conjunto de las revoluciones del 48 que habían conmocionado a toda Europa. Percibe en ellas una «perversísima maquinación» puesta en práctica, aprovechando en especial la libertad de prensa y de palabra, para subvertir el orden de la sociedad civil y arrastrar a los hombres «a los detestables sistemas del socialismo y del comunismo»⁸.

El pontífice se adhiere de esa manera al esquema intransigente de lectura de la historia, elaborado por la cultura católica contrarrevolucionaria para la cual la situación actual constituye el último eslabón de una secular cadena de errores caracterizada por la rebelión contra la autoridad de la Iglesia: iniciada con la reivindicación de la interpretación libre de la Escritura por parte de Lutero y continuada con la libre interpretación de la naturaleza y de la historia propugnada por la Ilustración, llegó con la Revolución francesa a afirmar la autodeterminación de los hombres en la construcción de sus ordenamientos políticos⁹. El remedio propuesto para la sima de barbarie y anarquía a que había llegado el hombre moderno era la consecuencia lógica de esta visión: era preciso volver a cuanto existía antes de la Reforma protestante, a aquella sociedad cristiana medieval en la que el papado ostentaba un supremo poder de guía sobre la vida colectiva y en la que la unidad religiosa en torno a Roma excluía cualquier tipo de libertad en materia de fe.

2. La adopción por Roma de la ideología intransigente

A esta concepción cabe remitir los pasos dados por la Santa Sede respecto de la libertad religiosa. Un primer testimonio de ello lo tenemos en un pasaje de la alocución *Acerbissimum* pronunciada por Pío IX ante los cardenales en septiembre de 1852. Allí el papa denunciaba con dureza que, a pesar de la carta que le

⁸ PIO IX, *Nostis et nobiscum*, en Erminio LORA y Rita SIMIONATI (eds.), *Enchiridion delle encicliche...*, pp. 212-249. Para el significado de la encíclica: Giovanni MICCOLI, «L'avarizia e l'orgoglio di un frate laido... Problemi e aspetti dell'interpretazione cattolica di Lutero», en Lorenzo PERRONE (ed.), *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. VII-XXIII.

⁹ Giovanni MICCOLI, «Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità», en ID., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Casale Monferrato, Marietti, 1981, pp. 21-92; Daniele MENOZZI, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993.

había enviado al presidente de la República en 1847, la libertad de cultos para los emigrados había quedado inscrita en la constitución de Nueva Granada (Colombia)¹⁰. Pero el enfoque romano se manifiesta de un modo bastante más relajado en su posición respecto del concordato que el nuncio apostólico en España, mons. Giovanni Brunelli, había firmado en marzo de 1851 con el ministro de la reina de España, Isabel II, Manuel Bertrán de Lis¹¹.

En el primer artículo del tratado se afirma que «La religión católica apostólica romana [...] con exclusión de cualquier otro culto, sigue siendo la única religión de España». Los dos artículos siguientes extraen algunas consecuencias prácticas de este principio general: la instrucción en las escuelas públicas y privadas debe conformarse a la doctrina católica a la vez que el poder político se presta, como brazo secular, a realizar todas las acciones solicitadas por los obispos con el fin de impedir la difusión de doctrinas contrarias al catolicismo. La alocución al consistorio secreto de 5 de septiembre de 1851, mediante la cual el pontífice informó a los cardenales del acuerdo alcanzado con España, expresa la viva satisfacción de Roma por un modelo de relaciones entre Iglesia y Estado caracterizado por el compromiso del gobierno contra cualquier forma de pluralismo religioso¹².

Que éste era el punto decisivo para el papado da fe de ello un aspecto singular del discurso papal. En el texto de la alocución —ampliamente difundida en Italia y en el extranjero por la prensa católica de la época¹³— se ofrece una versión del primer artículo del concordato que, siendo distinta de la que figura en el documento oficial, acentúa la caución asegurada por el Estado a la exclusividad de la presencia católica en el territorio español. Según el pontífice, el tratado afirmaba de hecho que se le concedía a la Iglesia «*veluti antea vigere et dominare, ut omnis alius cultus plane sit amotus et interdictus*»¹⁴. El documento oficial incluye una versión diferente. Dice que la religión católica «*excluso quocumque*

¹⁰ PIUS IX, *Acerbissimum*, en ID, *Acta*, pars I, vol. I, Romae, Typographia bonarum artium, s.f., pp. 383-395. El contexto in Giacomo MARTINA, *Pio IX (1846-1850)*..., pp. 476-479.

¹¹ Erminio LORA (ed.), *Enchiridion dei concordati*, Bologna, EDB, 2003, pp. 126-175. Acerca de las relaciones entre la Santa sede y España, Giacomo MARTINA, *Pio IX (1851-1866)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1986, pp. 570-584.

¹² PIUS IX, *Quibus luctuosissimis*, en ID, *Acta*..., pp. 293-302.

¹³ Se encuentra, por ejemplo, en *L'amico cattolico*, serie II, 6 (1851), pp. 503-509; *Annali delle scienze religiose*, serie II, 10 (1851), pp. 250-256; *L'ami de la religion*, 150 (1851), pp. 116-122; *The Rambler*, 8 (1851), pp. 417-420.

¹⁴ La carta de ratificación del concordato enviada a la reina el 9 de septiembre siguiente solo en parte atenuaba el alcance de la afirmación: el tratado prescribe que el catolicismo «*sicut antea ita unice dominetur et vigeat [...] ut omnis alius cultus amoveatur*»: PIUS IX, *Ad vicariam*, en ID., *Acta*..., p. 306.

alio culto esse pergīt religio Hispanicae Nationis». La diferencia no es irrelevante. En tanto el concordato sanciona un genérico reconocimiento del catolicismo como religión exclusiva de la nación española, la versión difundida por el papa fija en cambio una obligación positiva de la autoridad civil de eliminar del espacio público cualquier manifestación de alteridad religiosa.

Con excepción del concordato con el Gran Ducado de Toscana —centrado en el esfuerzo por limitar las consecuencias del jurisdiccionalismo leopoldino del Antiguo Régimen¹⁵ los concordatos suscritos por Roma en la primera mitad de los años Cincuenta (Bolivia, 1851; Costa Rica y Guatemala, 1852; Austria 1855) se inician todos con la reproducción, con pequeñas variantes lingüísticas, del texto del primer acuerdo firmado con la reina Isabel II¹⁶. Se trata de modificaciones poco importantes en lo esencial, a excepción de un punto: en los concordatos siguientes al español quedó eliminado siempre el inciso «*excluso quocumque alio culto*». Resulta evidente que los gobiernos pensaban en precaverse de la amplia interpretación que el discurso pronunciado por Pío IX en el consistorio había atribuido al significado de aquel artículo. A ojos de la Santa Sede, sin embargo, el reconocimiento de una religión nacional o de una religión de Estado —según los contextos, los concordatos recurren a ambas locuciones— implicaba una visión precisa: de la negación de la libertad religiosa deriva un Estado confesional que actúa como brazo secular de la autoridad eclesiástica.

Vestigios de ello los encontramos en la alocución *Nemo vestrum* con la que el 26 de julio de 1855 Pío IX expuso al consistorio secreto el deterioro de las relaciones con el gobierno español tras el comienzo de lo que la historiografía española ha denominado como el «Bienio progresista»¹⁷. En su intervención Mastai Ferretti, citando correctamente esta vez el artículo del concordato, denunció que las medidas tomadas por el gobierno de Madrid constituían una violación del mismo. El papa no bajaba a concretar tales medidas que, como es sabido, se referían al alejamiento de obispos y sacerdotes acusados de estar involucrados en la revuelta carlista, la amortización de los bienes eclesiásticos, y la limitación de la profesión de los votos en los institutos religiosos¹⁸. Se muestra así con claridad, que Pío IX valoraba las acciones del gobierno español como una violación del artículo primero del concordato ya que en su

¹⁵ Giacomo MARTINA. *Pío IX e Leopoldo II*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1967.

¹⁶ Erminio LORA (ed.), *Enchiridion dei concordati...*, pp. 175-247.

¹⁷ PIUS IX. *Nemo vestrum*, en *id.*, *Acta*, pars I, vol. II, Romae, Typographia bonarum artium, 1858, pp. 441-446.

¹⁸ Brigitte JOURNEAU, *Église et état en Espagne au XIX siècle. Les enjeux du concordat de 1851*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

visión, la renuncia a reconocer la libertad religiosa presuponia un ordenamiento civil conforme a las disposiciones eclesiásticas.

Concluido el Bienio Progresista, la tensión con Madrid se suaviza: el concordato de 1859, resolviendo la cuestión de los bienes eclesiásticos y de la dotación del clero, reitera el valor del anterior¹⁹. Pero no por ello la cuestión de la libertad religiosa deja de preocupar a Roma. Da fe de ello una serie de artículos que Luigi Taparelli d'Azeglio publica en 1857 en *La civiltà cattolica*²⁰. Se trata de posicionamientos significativos, no solo porque el quincenal de la Compañía de Jesús en Italia actúa en el plano internacional como portavoz oficioso de los planteamientos de la Secretaría de Estado vaticana, sino también porque las entregas publicadas por el autor —uno de los jesuitas más volcados en la redefinición, sobre la base de la recuperación del tomismo, de la doctrina política de la Iglesia a la luz de las nuevas condiciones de la sociedad moderna— han merecido, en varias ocasiones el vivo aprecio personal del pontífice.

Sus artículos están dedicados al libro en el que Jules Simon —excluido de sus funciones docentes en l'École Normale Supérieure de París por su oposición al gobierno de Napoleón III— recogió cuatro lecciones impartidas sobre la libertad de conciencia en la Universidad libre de Gante, publicándolas más tarde en la editorial Hachette bajo el título *Liberté de conscience*²¹. El objetivo principal del jesuita era demostrar que, contrariamente a lo defendido por el político francés, el pensamiento expresado por Gregorio XVI en la *Mirari vos*, garantizaba el orden y la estabilidad de la sociedad civil desde el momento en que siendo la unicidad de la religión el elemento fundamental para la cohesión del orden social, el poder político estaba obligado, en función del bien común, a reprimir cualquier manifestación de disidencia en los países de mayoría católica. Y aportaba como prueba de su afirmación el ejemplo de la ordenada y feliz sociedad medieval cristiana en la que «hablar de libertad de conciencia habría parecido, no ya una impiedad, sino un verdadero delirio, una locura». Pero Taparelli tenía también otro objetivo al que mostraba conceder una importancia particular.

¹⁹ Erminio LORA (ed.), *Enchiridion dei concordati...*, pp. 294-305.

²⁰ Luigi TAPARELLI D'AZEGLIO, «Le quattro libertà di coscienza», en *La civiltà cattolica*, 8 (1857)/2, pp. 513-533; ÍD., «Un campione della libertà di coscienza», *ibid.*, 8 (1857)/3, pp. 543-558 y 658-672. Sobre el periódico Giacomo MARTINA, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, Brescia, Morcelliana, 2003, pp. 89-113.

²¹ Jules SIMON, *Liberté de conscience*, Paris, Hachette, 1857. Sobre el personaje, Philip A. BERTOCCI, *Jules Simon: Republican Anticlericalism and Cultural Politics in France (1848-1886)*, Columbia, University of Missouri Press, 1978.

Se proponía en efecto postular la incoherencia de las tesis propuestas por católicos pertenecientes, a su entender a un «partido medio» que veía ejemplarmente expresadas en el periódico parisino *Le Correspondant*. Como se sabe, en 1855, un grupo de cinco católicos liberales encabezado por Montalembert (los otros componentes fueron Albert de Broglie, Augustin Cochin, Joseph-Théophile Foisset, Alfred Falloux) se hizo cargo de la dirección de la revista, convirtiéndose en el nuevo comité de redacción²². Justamente en relación con su valoración positiva de las tesis expuestas por Simon, Taparelli recuerda que solo en el caso de «pueblos que no tuvieron o por su desventura, perdieron la unidad católica» se puede tolerar de forma transitoria la libertad religiosa, pero con una condición: los fieles deben valerse de los espacios de libertad para retornar a aquella «sociedad perfecta» en la que «la reverencia universal de los ciudadanos respecto de la iglesia» exige de los gobernantes que impongan la observancia de sus preceptos.

La situación de la Iglesia francesa era, no obstante, complicada. El artículo 1 de la constitución promulgada por Luis Napoleón en enero de 1852 establece de hecho el reconocimiento de los «grands principes proclamés en 1789» como fundamento del derecho público de los franceses²³. La referencia, aunque implícita, se hace evidentemente a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de manera que resulta difícil pensar que la libertad religiosa no figure entre dichos principios. En este momento y en conformidad con el concordato de 1801, los obispos están obligados a prestar juramento de fidelidad a la legislación del país²⁴. Por tanto, la jerarquía galicana en su conjunto, igual que los católicos obligados al juramento por sus funciones públicas, se compromete a observar lo que Roma ha desautorizado. No cabe duda de que algún obispo resuelve el dilema haciendo notar que en el momento de prestar juramento se obliga solo a observar los principios del ochenta y nueve en «sentido católico», esto es, en conformidad con la interpretación propuesta por la curia romana. Pero no por eso el problema deja de plantearse de nuevo.

²² Sylvain MILBACH, «Les catholiques libéraux et la presse entre 1831 et 1855», en *Le mouvement social*, 215 (2006)/2, pp. 9-34; Jürgen VORMBROCK, *'Le Correspondant' und das 'Second Empire'*, Tesis doctoral, Münster Universität, 1998.

²³ Jacques GODECHOT (ed.), *Les constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Flammarion, 1993, p. 292.

²⁴ Jean MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*, Paris, Alcan, 1930, pp. 29-30.

3. La derrota de los católicos liberales

La atestigua la alocución *Iamdudum cernimus* pronunciada por el pontífice el 18 de marzo de 1861²⁵. Aunque estaba dirigida en primer término a condenar la proclamación del Reino de Italia, formado a costa de buena parte del territorio pontificio, el discurso posee implicaciones de carácter general. La libertad en materia religiosa es allí presentada como el rasgo característico de aquella civilización moderna —de la que sin ningún género de dudas la Revolución francesa es considerada como su origen— que Mastai Ferretti declara radicalmente antitética a la Iglesia y del todo incompatible con la doctrina católica. No casualmente la actividad concordataria de la Santa Sede, allí donde obviamente es posible, se dirige a obtener la garantía de la autoridad pública para impedir la introducción del libre ejercicio de los cultos. Por ejemplo, en el tratado firmado en septiembre de 1862 con el presidente de Ecuador, el compromiso del Estado de proteger la religión nacional queda explicitado por medio de esta cláusula: «por eso en la República no podrá jamás permitirse otro culto o comunidad condenados por la iglesia»²⁶.

En este escenario aparece en París, en el prestigioso editor Lecoffre que había encargado la publicación de una obra sobre el tema, un librito de título muy significativo: *Les principes de 89 et la doctrine catholique*²⁷. Su autor era Léon-Nicolas Godard, por entonces profesor de Historia Eclesiástica y Arqueología en el seminario de Langres que se ocultaba prudentemente sin embargo bajo el anonimato. Se proponía demostrar que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano promulgada por la Asamblea Nacional Constituyente poseía «en todas sus partes un sentido católico» que representa un «terreno común» sobre el que los fieles, sin estar obligados a abandonar los principios de su doctrina podían tranquilamente ponerse de acuerdo con los defensores de los valores promovidos por la Revolución francesa. Esta valoración general encuentra una concreta confirmación justamente al considerar el artículo 10 de la Declaración. Así Godard recuerda que el documento no sanciona la libertad de cultos, sino solo la libertad de expresar las opiniones de cada uno en materia religiosa confiando luego a la ley —que evidentemente debe tener en

²⁵ PIUS IX, *Iamdudum cernimus*, en ID., *Acta*, pars I, vol. III, Romae, Typographia bonarum artium, 1864, pp. 220-230.

²⁶ Erminio LORA (ed.), *Enchiridion dei concordati*..., p. 389.

²⁷ Léon-Nicolas GODARD, *Les principes de 89 et la doctrine catholique*, Paris, Lecoffre, 1861. Sobre su autor, la redacción de la obra y las polémicas que suscitó, Luca SANDONI, *Addomesticare la Rivoluzione. I principi del 1789 nella cultura cattolica francese del secondo Impero*, Pisa, Edizioni della Normale, 2019.

cuenta los sentimientos de la mayoría de la población— la definición de los límites donde ejercerla.

El libro suscitó ardientes polémicas periodísticas que resultaron posteriormente incrementadas por la censura romana. El folleto, denunciado al Santo Oficio fue así puesto en el Índice en abril de 1862. El autor, que desde el comienzo declaró su dócil sumisión a la autoridad eclesiástica, aceptó viajar a Roma para proceder, bajo la vigilancia de una comisión nombrada por el maestro del sacro palacio, a la revisión de su obra de manera que resultara conforme con la ortodoxia doctrinal. La nueva versión, publicada en 1863, seguía defendiendo la conciliabilidad entre catolicismo y Declaración de 1789 pero, al propio tiempo, además de presentar bajo una faz negativa, como el fruto de una lucha entre la Iglesia y el cristianismo a la Revolución francesa, puntualizaba también que si algunos de los derechos sancionados en aquel documento son conformes a la doctrina católica, otros, en cambio, son falsos o están formulados de una manera inapropiada, o son peligrosos ya que dan pie a interpretaciones sesgadas²⁸.

En este marco interpretativo general el nuevo tratamiento reservado al artículo 10 de la Declaración asume un valor emblemático por lo que respecta a la postura con la que Roma contempla la libertad religiosa. En la versión revisada del opúsculo Godard asevera que la carta de 1789 ha alimentado un equívoco en la valoración de la libertad de los cultos porque, en lugar de afirmar claramente que se trata de un mero derecho positivo «susceptible de restricciones e, incluso, de abolición, según la necesidad de los tiempos y el estado político de la nación» ha abierto en cambio el camino a cuanto poco después se dejó claro en la Constitución de 1791 y, siguiendo su ejemplo, en los siguientes ordenamientos liberales: presentar a la libertad religiosa como un inalienable derecho natural del hombre que no puede suprimirse sin lesionar a la justicia en la configuración de la sociedad civil. Así, para la Iglesia, Estados y ciudadanos están siempre obligados a adherirse a la verdad católica. No ya el derecho a la libertad religiosa, sino la tolerancia civil, según límites a fijar en concordancia con las condiciones concretas de la presencia católica en una determinada sociedad, se debe aplicar, pues, allí donde se constate una situación de pluralismo confesional en tanto que en el caso de una sociedad unánimemente católica el Estado confesional constituye el modelo ideal.

De todos modos, también en su nueva versión el libro de Godard siguió manteniendo la conciliabilidad entre catolicismo y derechos humanos. Les proporcio-

²⁸ Léon-Nicolas GODARD, *Les principes de 89 et la doctrine catholique*, Paris, Lecoffre, 1863.

naba así a los católicos liberales y, en primer lugar, a los redactores de *Le Correspondant*, la posibilidad de presentar, aunque de un modo claramente forzado, la aprobación romana de la edición revisada como una confirmación de las tesis que ellos venían manteniendo desde hacía tiempo²⁹. *La civiltà cattolica* entró de nuevo en liza para rebatir sus valoraciones, por medio de una serie de artículos del fundador del periódico, Carlo Curci, que se proponían examinar concretamente los artículos de la Declaración de 1789 para poner en claro el contraste irresoluble con la doctrina de la Iglesia³⁰. La entrega relativa al artículo 10, pese a haber sido anunciada, no sería nunca publicada, sin embargo. Mientras tanto, se celebró en Malinas el congreso católico en el que, en agosto de 1863, Montalembert pronunció el célebre discurso sobre *L'Église libre dans l'état libre*³¹. Fue sobre esta intervención, que contó con un amplísimo eco en la opinión pública, sobre la que el jesuita decidió, pues, concentrar su atención.

En su exposición el conde trasalpino no solo rindió homenaje a la iglesia belga y, en especial, a su primado, el cardenal Sterckx, que había sabido mostrar las grandes ventajas que los católicos obtenían de un ordenamiento liberal-constitucional. Proclamó también que la libertad religiosa —entendida como ausencia de coerción estatal, dentro de los límites del orden público, a la manifestación pública de las creencias religiosas de los individuos y de los cultos de las confesiones— poseía una raíz evangélica. Postulaba incluso que había supuesto la aportación mayor del cristianismo al desarrollo de la civilización, por cuanto había impedido la sacralización del poder político. Y luego añadía que en la situación creada por la sociedad moderna, constituía la condición indispensable para dotar de eficacia a la acción apostólica de la Iglesia.

La respuesta del padre Curci a estos argumentos se revela como bastante interesante³². A su entender, era posible alcanzar un acuerdo entre todos los cató-

²⁹ Augustin COCHIN, «Les principes de 1789 et la doctrine catholique», *Le Correspondant*, 58 (1863), pp. 401-403. Este planteamiento había sido anticipado en un artículo anterior redactado por Albert de Broglie, aunque aparecido con la firma del secretario de redacción: Pierre-Paul DOUHAIRE, «Les principes de 89», *ibid.*, 56 (1862), pp. 785-792.

³⁰ Carlo CURCI, «I principii dell'Ottantanove esposti ed esaminati», *La civiltà cattolica*, 14 (1863)/3, pp. 513-530, 653-670; *ibid.*, 14 (1863)/4, pp. 19-38, 291-302, 438-452.

³¹ Charles MONTALEMBERT, *L'Église libre dans l'état libre*, edic. de Jean-Noel DUMONT y Daniel MOULINET, Paris, Éditions du Cerf, 2010.

³² Carlo CURCI, «Il congresso cattolico di Malines e le libertà moderne», *La civiltà cattolica*, 14 (1863)/4, pp. 129-149. En torno al tema de la “tesis” y de la “hipótesis” Guillaume CUCHET, «Thèse

licos en materia de libertad religiosa. De hecho, hasta los más intransigentes podían suscribir los planteamientos expuestos en Malinas por el patricio francés. Pero con una condición. Se debía aceptar la distinción entre la «tesis» y la «hipótesis». En «tesis» es decir, en el ideal ordenamiento cristiano de la sociedad se hacía necesario siempre reiterar el principio del Estado confesional que actúa al servicio de la única verdadera religión, la católica: en «hipótesis», a saber, en las miserables condiciones de la Europa contemporánea, en la que ya casi todos los Estados adecuaban sus ordenamientos a los principios del ochenta y nueve podía admitirse como mal menor y en la perspectiva de una superación de esa situación, que la autoridad civil concediera libertad también a los cultos erróneos.

La vía sugerida por el jesuita para hacer converger a los católicos en la aceptación de la libertad religiosa resultó frustrada con la publicación de la encíclica *Quanta cura* y del adjunto Sílabo de los errores modernos. En la encíclica el papa recuerda que la pretensión de los hombres contemporáneos de proclamar la libertad de conciencia y de los cultos «como un derecho propio de cada uno que [...] debe establecerse por medio de una ley en toda sociedad bien constituida», definida con razón por su predecesor Gregorio XVI como un delirio, representa tan solo una verdadera y auténtica «libertad de perdición»³³. Luego, en el Sílabo, sus cuatro proposiciones finales marcan la neta condena de las libertades modernas y, en particular, del derecho a la libertad religiosa. No es casualidad que las alocuciones *Acerbissimum* de 1852, *Nemo vestrum* de 1855 y *Iamdudum cernimus* de 1861, recordadas con anterioridad, como las etapas que han secuenciado las tomas de posición del papa, sean señaladas por el redactor del texto, el barnabita Luigi Bilio, como las fuentes del magisterio papal a las que recurrió en la redacción de las proposiciones censuradas³⁴.

No cabe dudar de que la intervención papal tenía un objetivo contingente de crítica intraeclesial: se proponía atacar las concepciones defendidas por el grupo de los católicos liberales de *Le Correspondant* y, en especial, los planteamientos expresados por Montalembert en Malinas. Los estudios del proceso seguido en la redacción de la encíclica y del Sílabo lo demuestran de manera irrefutable³⁵. Pero,

doctrinale et hypothèse pastorale. Essai sur la dialectique historique du catholicisme à l'époque contemporaine», *Recherches de science religieuse*, 103 (2015), pp. 541-565.

³³ Erminio LORA y Rita SIMIONATI (eds.), *Enchiridion delle encicliche...*, pp. 500-519.

³⁴ Sobre el proceso de redacción del documento, sus fuentes y su fortuna en los distintos países, Luca SANDONI (ed.), *Il Sillabo di Pio IX*, Bologna, CLUEB, 2012.

³⁵ Ignazio VECA, «Retour au Syllabus. Pie IX et les erreurs de la société moderne: réexamen de la genèse d'un texte», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 113 (2018), pp. 245-272.

para los fines de nuestra argumentación, el dato a subrayar es la desautorización romana de la distinción entre la tesis y la hipótesis como instrumento conceptual de cara una interpretación correcta del Sílabo.

4. Frente a la Constitución española de 1869

El obispo de Orléans, Félix Dupanloup —cuyas posiciones eran próximas a las de los círculos de los católicos liberales— se apresuró a publicar un opúsculo en el que se proponía combatir la idea, ampliamente difundida en la opinión pública, de que Pío IX les había pedido a los católicos que se comprometieran en la reconstrucción de la hierocrática sociedad medieval³⁶. Con ese objeto recalca que el Sílabo tan solo delineaba un modelo ideal que no impedía a los católicos el reconocer la legitimidad de los ordenamientos liberal-constitucionales dentro de los cuales se movían. El pontífice, haciéndole saber al obispo francés que valoraba su esfuerzo por defender el documento de sus detractores pero que al propio tiempo esperaba que se comprometiera por igual en dar a conocer a la opinión pública su auténtico significado, manifestó que estimaba inadecuada la operación tendente a recluir al Sílabo en el plano de abstractos principios doctrinales³⁷.

No fue casual el que en las páginas de *La civiltà cattolica* desapareciera mientras tanto la distinción entre la tesis y la hipótesis: la condena de los errores modernos era presentada como una directriz a la que todos los católicos estaban obligados a atenerse. Entre dichos errores se le concedía una particular importancia a la libertad religiosa. El padre Taparelli le dedicaba todo un artículo precisamente a esta vertiente de la intervención papal con el objeto de explicar que la Iglesia, detentadora de la verdad no puede aceptar la libertad religiosa porque la misma constituye solo una manera de facilitar a los hombres el camino a la condenación eterna³⁸. Resulta significativo, además, el que la revista reservara elogiosas recensiones a obras que, si bien de un nivel cultural bastante modesto³⁹, subrayaban enfáticamente el carácter absoluto de la antítesis entre la revelación

³⁶ Félix DUPANLOUP, *La Convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris 1865.

³⁷ Roger AUBERT, «Monseigneur Dupanloup et le Syllabus», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 51 (1956), pp. 79-142, 471-512, 837-915.

³⁸ Luigi TAPARELLI D'AZEGLIO, «La libertà di coscienza», *La civiltà cattolica*, 16 (1865)/1, pp. 413-426.

³⁹ Es el caso de la entusiasta recensión del modestísimo libro de Pasquale CONFORTI, *Considerazioni sulla libertà di coscienza*, Cosenza, Tipografia municipale, 1868, publicada por Beniamino PALOMBA, *La civiltà cattolica*, 20 (1869)/1, pp. 201-209.

cristiana y una organización de la vida colectiva que deja a la conciencia de los hombres la decisión acerca de los comportamientos religiosos.

Es a la luz de estos planteamientos como la Santa Sede valoró los cambios sobrevenidos a final de los años sesenta en la situación política española⁴⁰. Ya a continuación de la revolución de 1868 un artículo de *La civiltà cattolica* demuestra la preocupación con la que Roma vigila el hecho de que en la península ibérica se afirme un régimen basado en las libertades modernas⁴¹. En la revista de la Compañía suscitan una especial alarma las noticias referentes a la positiva respuesta del gobierno a la petición de erigir un templo protestante en Madrid⁴². En junio de 1869 se promulgó la nueva constitución, cuyo artículo 21, aun obligando a la autoridad civil al mantenimiento del culto católico, garantizaba a los extranjeros con una confesión religiosa distinta, la libertad pública y privada de su culto y reconocía el mismo derecho a los españoles de religión distinta a la católica. El periódico de los jesuitas, además de observar que se trataba de una violación del concordato que había conllevado como una consecuencia inevitable la ruptura de las relaciones diplomáticas entre Roma y Madrid, proporciona una interpretación de lo ocurrido en términos bastante dramáticos. De hecho, advierte a sus lectores de que de esa manera se renovaba el modelo de aquella Revolución francesa que había anegado con sangre de los cristianos los caminos de Europa⁴³.

La diplomacia vaticana se mostró, empero, más cauta. Frente a la ley que imponía al clero español un juramento de fidelidad a la constitución, el Secretario de Estado, cardenal Antonelli, recibió de los órganos curiales dos opiniones distintas: la Penitenciaría Apostólica lo considera ilícito (a su juicio, solo se puede prestar ante una amenaza concreta de muerte violenta); en cambio, la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios lo declara admisible. Antonelli, una vez conseguida del gobierno español la seguridad de que el juramento no afectaba a materias contrarias a la ley de Dios, lo autoriza⁴⁴. Se encuentra, no

⁴⁰ Giacomo MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1990, pp. 327-341.

⁴¹ Carlo PICCIRILLO, «La rivoluzione in Ispagna, nova condanna del liberalismo moderno», *La civiltà cattolica*, 19 (1868)/4, pp. 168-180. Una contribución más tardía - Valentino STECCANELLA, «I due programmi spagnuoli», *ibid.*, 24 (1873)/4, pp. 179-197 - mostraba la proclividad del periódico por el programa político contenido en la carta dirigida, el 30 de junio de 1869, por Carlos VII a su hermano don Alfonso, justamente por cuanto proponía un ordenamiento basado sobre una libertad respetuosa de los derechos de Dios y de la iglesia.

⁴² «Cronaca contemporanea», *La civiltà cattolica*, 19 (1868)/4, pp. 760-761.

⁴³ «Cronaca contemporanea», *La civiltà cattolica*, 20 (1869)/3, pp. 110-120, 370-379.

⁴⁴ «Cronaca contemporanea», *La civiltà cattolica*, 21 (1870)/2, pp. 244-245.

obstante, con la oposición de los obispos españoles que habían llegado a Roma para participar en el Concilio Vaticano I. El 26 de abril de 1870, 38 de los 39 diocesanos españoles presentes en la asamblea ecuménica firmaron en consecuencia un documento dirigido al regente de España, general Serrano, en el que afirmaban no poder prestar en conciencia el juramento exigido y, por ello, que no podían invitar a su clero a hacerlo.

Los argumentos formulados por el episcopado ibérico no se limitan a repetir la imposibilidad de adherirse a una constitución que contradecía a un concordato donde se reconocía al catolicismo como religión nacional del pueblo español, sino que motivan su rechazo con una declaración específica referente al artículo que se ocupaba de la libertad religiosa. De hecho afirman que no pueden aceptar, por ser contraria «a las santas leyes de Dios» a las que los Estados, igual que los individuos particulares están obligados a someterse «aquella especie de ateísmo político que atribuye derechos iguales a las supersticiones, por un lado, y a la verdad religiosa, por otro, a los errores y a la verdad por igual, al mal tanto como al bien»⁴⁵. Los esfuerzos del Secretario de Estado Vaticano que negociaba con el gobierno de Madrid una clarificación del significado del juramento no hallaron el apoyo de la gran mayoría de los obispos españoles que veían en la libertad religiosa un obstáculo insuperable a una manifestación de fidelidad a la monarquía democrática.

Por otra parte, la conquista de Roma por parte del Reino de Italia —percibido por el papa como la punta de lanza de aquellas libertades modernas que había condenado de forma solemne en el Sílabo— provoca un cierre posterior de la Santa Sede respecto de algún tipo de ductilidad política en el tratamiento del tema. Una expresión de esa postura es un libro publicado en 1871 por otro prestigioso colaborador de *La civiltà cattolica*, Matteo Liberatore, que lleva por título *La chiesa e lo stato*⁴⁶. Sus primeros capítulos están completamente dedicados a la cuestión de la libertad religiosa. Contraponiendo las enseñanzas del magisterio papal a algún autor italiano que, de cara a una conciliación entre autoridad eclesiástica y Estado unitario postulaba la oportunidad para la Iglesia de aceptar una libertad de cultos limitada por una ley civil atenta a las exigencias de la mayoría

⁴⁵ El texto del documento, que apareció también en el *Osservatore romano* se publicó completo en «Cronaca contemporanea», *La civiltà cattolica*, 21 (1870)/3, pp. 118-120.

⁴⁶ Matteo LIBERATORE, *La chiesa e lo stato*, Napoli, Giannini, 1871.

católica de los ciudadanos, el jesuita reitera con fuerza que era un deber del Estado el de abrazar la única verdadera religión, la católica y, por ello, prohibir la manifestación pública de todos los falsos cultos.

Resulta significativo el que, precisamente a Matteo Liberatore el quincenal de la Compañía de Jesús le confiara más tarde el artículo con el que la revista explicaba el breve dirigido en 1876 por Pío IX al primado de España, cardenal Juan Ignacio Moreno y a los obispos españoles, con el mandato de dar a conocer su contenido a todos los fieles, para denunciar el artículo 11 de la nueva constitución española⁴⁷. Pese a contemplar la libre manifestación de las opiniones religiosas, el artículo 11 del nuevo código prohíbe las manifestaciones públicas de religiones distintas de la católica, reconocida como la única religión de Estado⁴⁸. En el breve mediante el cual lo censura el papa reproduce los motivos hacía tiempo formulados para rechazar la libertad religiosa; pero añade a ellos otro posterior: «esta ilustre nación española [...] solicita por todos los medios y con todas sus fuerzas que sea preservada sana y salva la unidad religiosa recibida de sus antecesores e íntimamente ligada a los monumentos de su historia, a las costumbres y a la gloria nacional»⁴⁹. De este modo, aún cuando, probablemente de forma inconsciente, el papa encomienda también a la historia la cuestión de la libertad religiosa. Tendría que pasar casi un siglo, pero en el Concilio Vaticano II, con la declaración *Dignitatis humanae*, las razones de la historia prevalecerían sobre las abstractas argumentaciones de la doctrina.

⁴⁷ Matteo LIBERATORE, «Il breve pontificio intorno alla libertà di culto in Ispagna», *La civiltà cattolica*, 27 (1876)/2, pp. 257-268.

⁴⁸ La postura de Roma sobre esta cuestión en Giacomo MARTINA, *Pío IX (1867-1878)...*, pp. 342-351; Vicente CÁRCEL ORTÍ, *Iglesia y Revolución en España, 1868-1874. Estudio histórico-jurídico desde la documentación vaticana*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1979.

⁴⁹ Se da cuenta del breve, en versión italiana –con el fin, se puntualiza, de «desengañar a los ilusos que buscan conciliar lo verdadero con lo falso»- en «Cronaca contemporanea», *Civiltà cattolica*, 27 (1876)/2, pp. 369-371.

*Krausistas y neocatólicos: la primera guerra cultural en perspectiva europea**

MARÍA CRUZ ROMEO MATEO

Universitat de València

RAFAEL SERRANO GARCÍA

Instituto de Historia Simancas (Universidad de Valladolid)

1. Presentación

Este trabajo aspira a situar al público lector ante dos corrientes de pensamiento, la neocatólica y la krausista, que en la España tardoisabelina chocaron con viveza debido principalmente a sus concepciones muy divergentes en torno a la religión y a su peso en la vida de los españoles y del propio Estado. Dibujaban perspectivas enfrentadas: la de una España intolerante de monopolio católico o la de un país en el que la catolicidad de la inmensa mayoría de sus ciudadanos no tenía por qué ser óbice para que entraran otras corrientes religiosas o se conocieran y difundieran planteamientos científicistas o librecultistas en auge en otros países del Occidente europeo. El horizonte de la Revolución de 1868, en cuyo repertorio de propuestas figuraría muy en primer término la implantación de la libertad religiosa, no estaba muy lejos.

Nos proponemos dar al lector claves para entender mejor las posiciones de una y otra parte, pero sin perder de vista que las mismas se correspondían con tendencias —en un sentido o en otro— perceptibles también en otros países del continente europeo, ya que todo ello formaba parte de un contexto que no dejaba de preludiar las *guerras culturales* que proliferaron desde los años 1860-1870 y

* María Cruz Romeo participa en el Proyecto de Investigación PGC2018-100017-B-I00. Rafael Serrano en el Proyecto HAR2017-88490-P.

en las que se debatieron los valores y las prácticas de las sociedades modernas¹. Algunos elementos del paisaje intelectual y religioso español y europeo de justamente las dos décadas anteriores así nos lo indican. Por ejemplo, la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854², la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus*, de 1864; las apariciones de la Virgen María a Bernadette Soubirous en la gruta de Massabielle, en Lourdes (1858)³; la polémica que se desarrolló en toda Europa en torno al caso Mortara (1858)⁴; la publicación de *On the Origin of the Species* de Charles Darwin (1859)⁵ o de *Les misérables*, de Víctor Hugo (1862); la creación en Bruselas, de la sociedad *La libre pensée* (1863) para la emancipación de las conciencias y la organización de entierros civiles⁶ o la salida a la calle, en Italia, de la revista *Il libero pensiero* (1865)⁷, considerada como la publicación más importante de este movimiento en Italia; o, en fin, para referirnos a España, la de *El ideal de la humanidad para la vida*, de

¹ Cabe remitir a Christopher CLARK y Wolfram KAISER, «The European Culture Wars», en ÍD (coord.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 1-11. Una puesta a punto reciente en Francisco Javier RAMÓN SOLANS, *Historia global de las religiones en el mundo contemporáneo*, Madrid, Alianza editorial, 2019, pp. 118-122.

² Véase Daniele MENOZZI, «Contra la modernidad política. *El mito de la Inmaculada Concepción de María*», en Rafael SERRANO GARCÍA, Ángel DE PRADO MOURA, Elisabel LARRIBA (eds.), *Dimensiones religiosas de la Europa del Sur (1800-1875)*, Valladolid, Universidad de Valladolid/Aix-Marseille Université, 2018, pp. 219-241.

³ Christian SORREL, «Politics of the Sacred: Lourdes, France and Rome», en Roberto DI STEFANO y Francisco Javier SOLANS (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 57-82.

⁴ Michel WINNOCK, «L'affaire Mortara: Pie IX, les juifs et l'antisémitisme», *L'Histoire*, 248 (2000-2001), pp. 76-81. De la recepción en España puede dar idea que el 18 de noviembre de 1858, los diarios *La España*, conservadora, *La Esperanza*, carlista y *La Iberia*, progresista, informasen del asunto y que dos días después, el primero titulase una columna como «La cuestión Mortara»; véase *La España*, 20 de noviembre de 1858. Desde entonces, no hizo más que crecer el interés de la prensa y de la opinión pública por este tema.

⁵ Algunas obras en las que se rastrea la influencia de Darwin en la cultura española: Thomas F. GLICK y José María LÓPEZ PIÑERO, *Darwin en España*, Barcelona, Península, 1982; Diego NÚÑEZ RUIZ (ed.), *El darwinismo en España*, Madrid, Castalia, 1977. Más centrado sobre una vertiente específica de su influencia, pero con mucha información: Álvaro GIRÓN SIERRA, *En la mesa con Darwin. Evolución y revolución en el movimiento libertario en España (1869-1914)*, Madrid, CSIC, 2005.

⁶ Jacqueline LALOUETTE, *La libre pensée en France, 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 2001, pr. de Maurice Agulhon, p. 31.

⁷ Referencias sobre las primeras sociedades en Italia y la prensa que publicaban en Guido VERUCCI, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità, 1848-1876. Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Bari, Laterza, 1981, pp. 179 y ss.

Krause, en traducción de Julián Sanz del Río (1860)⁸ y la de toda la serie de artículos sobre los *Textos vivos* en *El Pensamiento Español*.

No queríamos, sin embargo, incurrir en un enfoque repetitivo y estereotipado a la hora de presentar ambas posiciones, en el sentido de etiquetar a los neocatólicos como el summum de lo reaccionario y a los krausistas como el polo del pensamiento progresivo y avanzado. Desde hace tiempo se viene enfocando el repertorio de acciones en que se fue concretando el rearme católico durante el pontificado de Pío IX en términos compatibles en una serie de vertientes con la modernidad, haciendo, por ejemplo, hincapié en hechos como la movilización de las mujeres católicas ya desde antes del Sexenio⁹ o el incipiente uso de las peregrinaciones o de las coronaciones de la Virgen, que anticipaban recursos propios de una sociedad de masas¹⁰. Por otro lado, otras investigaciones pusieron de manifiesto, hace ya años, cómo la filosofía krausista y su introductor en España tuvieron en un principio su mira puesta y su encaje en el contexto cultural moderado antes que en el progresista, al igual que los neocatólicos, surgidos muchos de ellos del liberalismo moderado¹¹. Por último, recientemente se ha reinterpretado el Concordato de 1851 (o la Ley Moyano) no como una cesión irreparable ante las demandas de la jerarquía católica (así, por lo que respecta al control de la educación), sino como un tratado que sancionaba más bien la incardinación (y la sujeción) eclesiástica dentro de los esquemas del Estado liberal¹². Ello explicaría

⁸ Sobre la que se ha llegado a hablar de «fraude», un término excesivo, pero que no quita para que el filósofo soriano fuera el traductor, y no el autor o coautor de *El Ideal* Otra cosa es su acierto al escoger esta obra. Véase al respecto: Enrique M. UREÑA, «Más sobre el fraude de Sanz del Río: las dos versiones del *Ideal de la humanidad* (1851, 1860) y su original alemán», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico*, 12 (1992), pp. 75-97.

⁹ María Cruz ROMEO MATEO, «¿Sujeto político femenino? Política y religión en España, 1854-1868», *Ayer*, 106 (2017-2), pp. 79-104; Raúl MÍNGUEZ BLASCO, *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833-1875)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016.

¹⁰ Francisco Javier RAMÓN SOLANS, «De lo individual a lo colectivo. Las peregrinaciones de masas en la segunda mitad del siglo XIX», en María BOLAÑOS, Rafael SERRANO e Isabelle SAINT-MARTIN (dirs.), *Imágenes, devociones y prácticas religiosas. La Europa del Sur (1800-1960)*, Valladolid, Museo Nacional de Escultura, 2018, pp. 117-134.

¹¹ Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL, «El primer krausismo español: ¿moderado o progresista?», en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español, 1868-1850*, Madrid, Marcial Pons/Fundación Práxedes Mateo Sagasta, 2003, pp. 169-201. Begoña URIGÜEN, *Orígenes y evolución de la derecha española. El neocatolicismo*, Madrid, CSIC, 1986.

¹² Juan PRO, *La construcción del Estado en España. Una historia del siglo XIX*, Madrid, Alianza editorial, 2019, pp. 347-375. Sobre el Concordato de 1851: Brigitte JOURNEAU, *Église et État en Espagne au XIX^e siècle. Les enjeux du concordat de 1851*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2002.

en buena parte, más quizás que el peligro que pudiera representar una corriente filosófica muy minoritaria, como la krausista (que bien pudo ser, como señalamos en el texto, la excusa, la coartada para las campañas de *El Pensamiento Español*), la actitud beligerante de los llamados *neos*.

2. Un contexto europeo no tan diferente al español

Pues en realidad, las polémicas en torno a la educación y los intentos por parte de la Iglesia católica (apoyada por la prensa ultramontana) de controlar y, en su caso, censurar lo que se enseñaba, no eran privativos de España. En Francia, a partir de la Ley Falloux, de 1850 (que estuvo vigente en sus líneas esenciales hasta la década de 1880), se atribuyó a los obispos importantes competencias en la creación de centros o la vigilancia de los existentes, pero en los niveles de primaria y secundaria, quedando fuera de su control la Universidad, lo que había sido denunciado por Montalembert como una suerte de «comunismo intelectual»¹³. Aunque la enseñanza superior no se vería libre del todo de ataques que apuntaron a profesores cuyas obras o sus enseñanzas en el aula resultaban inaceptables para la Iglesia católica. Así, en 1864 Ernest Renan fue desplazado de su cátedra de hebreo después de la lección impartida en el Collège de France (y el formidable escándalo que se organizó), tras ser nombrado precisamente para dicho puesto por Napoleón III¹⁴.

En la Italia en proceso de unificación, por otra parte, la ley Casati (por el nombre del ministro de instrucción pública que la inspiró, Gabrio Francesco Casati), si bien expresaba el propósito del nuevo Estado de hacerse cargo del sistema educativo en su conjunto, en sustitución de la Iglesia católica, daba entrada al párroco y a un director espiritual nombrado por el obispo (en este caso, para la enseñanza religiosa) para que impartieran la doctrina religiosa, que formaba parte del currículum escolar. Precisamente, uno de los artículos de esta ley preveía el posible cese de un profesor universitario por haber, con la enseñanza o con sus escritos, impugnado «las verdades sobre las que descansa el orden religioso y moral», lo que fue denunciado por las sociedades de

¹³ Datos tomados de Michèle SACQUIN, *L'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870. Entre Bossuet et Maurras*, Paris, École des Chartes, 1998, pr.. de Philippe Boutry..

¹⁴ Nathalie RICHARD, *La 'Vie de Jésus' de Renan. La fabrique d'un best-seller*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, pp. 32-36.

librepensamiento y su combativa prensa (habría que evocar aquí el nombre de Ausonio Franchi, uno de sus principales inspiradores)¹⁵.

En Bélgica, por su lado, esos afanes de control y censura fueron mucho más ambiciosos, siendo quizás el ejemplo más significativo el suscitado a partir de las acusaciones contra varios profesores de la Universidad de Gante —el llamado «affaire Laurent –Brasseur», en 1856— de atacar en sus obras los dogmas católicos, un asunto que terminó por hacer caer al Gobierno De Decker¹⁶. Otros puntos de conflicto entre liberales y católicos los hallamos en torno a la «loi des couvents», relativa a las fundaciones caritativas —si el Estado debía de ser su único gestor o si el clero podía asumir también ese papel, como de hecho venía sucediendo desde 1830—, lo que dio lugar a una viva agitación en 1857, año en que varios conventos fueron atacados¹⁷. Y en torno a los cementerios, en fin, una cuestión que surgió a partir de la reivindicación por los liberales de cementerios comunes, aunque con espacios separados en su interior, reclamando asimismo la propiedad municipal de los camposantos¹⁸. Un tema, éste de los enterramientos, que no es menor ya que estimuló la aparición de sociedades civiles de inhumación, que inscribían este objetivo en una línea de acción muy ambiciosa que buscaba apartar al clero de una serie de actos fundamentales de la vida privada. El caso belga, no obstante, dadas las ventajas tan sustanciales que, desde 1830, obtuvo la Iglesia católica de aquel país en un régimen de separación Iglesia-Estado, merecería ser estudiado con más detalle, máxime cuando su sistema político estuvo muy presente en los debates constituyentes de 1869 en España¹⁹.

¹⁵ Guido VERUCCI, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità...*, p. 190.

¹⁶ Éliane GUBIN y Jean-Pierre NANDRIN, «La Belgique libérale et bourgeoise, 1846-1878», en Els Witte *et al.*: *Nouvelle histoire de Belgique. Volume I: 1830-1905*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2005, pp. 56-57.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 60-61.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 64-68.

¹⁹ Sobre los proyectos nacionales liberales y católicos en la construcción del Estado belga, Els WITTE, *La Construction de la Belgique. Essai historique*, Cork, Primento Digital Publishing, 2017. Sobre el contexto educativo belga y el despliegue de las ideas krausistas, véanse Hervé HASQUIN, «Tiberghien, discípulo de Krause: librepensamiento y teísmo en la Bélgica del siglo XIX», en Pedro ÁLVAREZ LÁZARO (ed.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, Madrid, UPCO, 1996, pp. 129-173 y Eugenio OTERO URTAZA, «La Institución Libre de Enseñanza y el laicismo escolar belga», en Enrique M. UREÑA y Pedro ÁLVAREZ LÁZARO (eds.), *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1999, pp. 141-169. Sobre la influencia de la constitución y el sistema político belga: Andoni PÉREZ AYALA, «El constitucionalismo del Senio en el contexto constitucional europeo de mediados del siglo XIX. Referencia específica al influjo

Todo ello no dejaba de ser (en el caso francés, sin duda el más significativo) el reflejo de un retorno o, mejor, de una reconstrucción con fuerza del catolicismo durante los años del II Imperio que se dejó notar entre una parte de la antigua burguesía liberal, para la cual la religión era un elemento importante en la conformación de la ejemplaridad elitista²⁰. Ese retorno cabe medirlo también a través de la producción del libro religioso, que alcanzó en 1861 su nivel más alto en todo el siglo con entre un 17 y un 18 por cien de la producción total, un porcentaje comparable al registrado antes de la Revolución²¹. Lo cual relativizaría la supuesta descristianización de la sociedad francesa en la época estudiada.

Tampoco la aceptación del pluralismo religioso estaba asentada de verdad en estos otros países de la Europa católica. En Francia, por ejemplo, todavía una mayoría de la población —incluyendo a sus prosélitos, desde luego, pero también a sus adversarios— consideraba al catolicismo como la religión por antonomasia. Es significativo que en el Censo de 1872, el último que incluyó una pregunta sobre la identidad religiosa, más del 97 % de los censados se declararan «Católicos romanos»²². Y muy pocos eran los que se daban cuenta de que la libertad religiosa no existía realmente sino cuando era lícito, por ejemplo, reunirse sin autorización para adorar a Dios según la conciencia²³.

3. La percepción del Krausismo como un peligro: un enfoque de la religión conflictivo con el sustentado por la Iglesia católica

De guerra cultural o escaramuzas previas a una guerra de ese carácter es como habría que enfocar la posición tan beligerante de los neocatólicos frente a las primeras manifestaciones del pensamiento krausista y que seguramente deberíamos situar en paralelo —puesto que este conflicto no cabe enfocararlo como

del modelo belga», *Revista de Derecho Político*, 55-56 (2002), pp. 241-293; asimismo, Joaquín VARELA SUANZES-CARPEGNA, *Política y constitución en España (1808-1978)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 550-551.

²⁰ La renovación católica a mediados del siglo XIX en, Jacques-Olivier BOUDON, *Paris capitale religieuse sous la Second Empire*, París, Les Éditions du Cerf, 2001.

²¹ Claude SAVART, *Les catholiques en France au XIXe siècle. Le témoignage du libre religieux*, Paris, Beauchesne, 1985.

²² Porcentaje levemente inferior al recibido por la misma pregunta en 1866 (98 %): Nathalie RICHARD, *La 'Vie de Jésus' de Renan...*, p. 204.

²³ El protestante Edmond de Pressensé, por ejemplo, se quejaba, en 1854, de lo mal que se entendía y toleraba en Francia la libertad religiosa. Según él, incluso muchas personas serias e inteligentes no admitían los requisitos más elementales de dicho principio.

algo castizo, achacable al carácter tan retrógrado del catolicismo español— con otras pugnas semejantes desarrolladas en países en los que imperaba ya la libertad de cultos, como Francia o Bélgica. Fue el caso de las campañas llevadas por *L'Univers*, el periódico dirigido por Louis Veuillot (que no obstante dejó de publicarse entre 1860 y 1867, por prohibición de Napoleón III, pero que fue relevado por *Le Monde*), al que cabría considerar como el campeón europeo de la prensa ultramontana²⁴ y que sirvió de modelo a la editada en España con este cariz intransigente²⁵. La beligerancia, por ejemplo, mostrada por la jerarquía y la publicística católica en Francia —se llegó a hablar de una «neuvième croisade»— ante la publicación de la *Vie de Jésus* de Renan (1863)²⁶ y el tono virulento y panfletario usado no dejan de dibujar un escenario de confrontación similar al que va a desarrollarse en España entre neocatólicos y krausistas, y al que nos referimos a continuación.

Aun cuando los redactores de *El Pensamiento Español* extendieron el ámbito de sus ataques a profesores y libros de textos de muy variadas disciplinas, tanto humanísticas como científicas, y no se limitaron a la Universidad Central, lo cierto es que el foco prioritario de preocupación venía constituido por la Facultad de Filosofía y Letras de la Complutense, que era explícitamente señalada por aquellos en un artículo de julio de 1862, ya que allí enseñarían ciertos profesores calificados como «doctores de iniquidad»²⁷.

Uno de los objetivos del ataque era el catedrático de dicha facultad Julián Sanz del Río, que desde su toma de posesión (1854) y, más en especial, desde su famoso discurso de 1857, en la inauguración del curso académico, estaba reuniendo en torno a sí a un grupo de seguidores, ya fueran discípulos en sentido estricto o intelectuales ya formados y a los que su magisterio sedujo especialmente. Un discurso en el que, por un lado, el orador destacaba el carácter religioso, casi se podría aventurar que sagrado, de la ciencia, cuyo objeto y fin último era el conocimiento de Dios. Pero donde, por otro, señalaba que la misión

²⁴ Bastante información sobre Louis Veuillot y *L'Univers* en Alexandre DUPONT, «¿Hacia una Internacional neo-católica? Trayectorias cruzadas de Louis Veuillot y Antonio Aparisi y Guijarro», *Ayer*, 95 (2014-3), pp 211-236.

²⁵ Solange HIBBS-LISSORGUES, «Influencia de Louis Veuillot (1813-1883) y la prensa ultramontana francesa en las publicaciones católicas españolas del siglo XIX», en Encarnación MEDINA ARJONA (coord.), *La prensa = La presse*, Jaén, Universidad de Jaén/Diputación Provincial de Jaén, 2009, pp. 95-108.

²⁶ Nathalie RICHARD, *La 'Vie de Jésus' de Renan...*, p. 168.

²⁷ *El Pensamiento Español*, 8 de julio de 1862, p. 2.

de la Universidad, que era la representación legítima de la ciencia y que había de procurar por ello «que la naturaleza racional sea conservada en la integridad de sus fuerzas y en las condiciones para el cumplimiento de su fin», no podía ser cumplida ni suplida por ninguna otra institución²⁸.

Parece obvio que el krausismo o, quizás mejor, los krausistas, en los reducidos círculos ilustrados en los que tuvo aceptación se mostró revestido de una aureola religiosa, tanto por el contenido doctrinal, en el que la religión era el elemento central y *Dios* el principio y el término de toda la evolución humana²⁹, como por la manera de presentarse y comportarse de sus adeptos. Aunque se podían convertir en objeto de la literatura satírica³⁰, se les asimiló, en el caso de sus figuras más representativas, a la imagen de los *santos laicos*, como fue el caso del propio Sanz del Río, de Fernando de Castro, de Giner de los Ríos o de Manuel Bartolomé Cossío, a los que sus allegados tributaron una admiración que se confundía con la devoción.

La independencia que reclamaban para la ciencia, expuesta, por tanto, a desarrollos que bien podían ser incompatibles con el magisterio eclesiástico, era algo que sacaba de quicio a los neocatólicos. Algo de esto se puede advertir en el expediente abierto a Fernando de Castro al negarse éste reiteradamente a firmar un escrito de adhesión a Isabel II hecho circular por el gobierno de González Bravo, invocando su condición de profesor consagrado a la ciencia de los hechos históricos, lo que le vedaba mezclarse en el «revuelto mar de las agitaciones políticas del tiempo»³¹. En otras palabras, los krausistas se escudaban en la libertad de cátedra —y, antes que ella, en la de conciencia— para inquirir libremente «la verdad en las ciencias», como argumentaría por su lado otro de los

²⁸ Tomamos la cita de Antonio JIMÉNEZ-LANDI MARTÍNEZ, *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente. Tomo I. Los orígenes de la Institución*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1996, pp. 450-451. Pero debemos remitir asimismo a la fuente original: Julián SANZ DEL RÍO, *Discurso pronunciado en la solemne inauguración del año académico de 1857 a 1858 en la Universidad Central* pronunciado por D..., catedrático de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, Imprenta Nacional, 1857.

²⁹ Véase Manuel SUÁREZ CORTINA, *Los caballeros de la razón. Cultura institucionista y democracia parlamentaria en la España liberal*, Santander, genuève Ediciones, 2019, pp. 76-87.

³⁰ Algunos ejemplos muy expresivos en Juan José GIL CREMADES, *Krausistas y liberales*, Madrid, Dossat, 1981.

³¹ Archivo General de la Administración: *Educación*, C. 31/15528, nº 24, Expediente de Fernando de Castro Pajares.

expedientados, Nicolás Salmerón³². Sustentaban también unos planteamientos religiosos muy alejados de los que prescribía a sus fieles la Iglesia católica y que tenían más semejanzas con ciertas corrientes protestantes o con las versiones menos radicales del librepensamiento. Su desdén hacia las formas externas de culto³³ pudo ser otro factor que incrementaría la hostilidad hacia el krausismo (hay que recordar que para los krausistas, el templo donde rendir culto a Dios era su propia conciencia)³⁴.

Pero ¿qué había de heterodoxo en ese magisterio y, más en general, en la filosofía krausista tal y como iba siendo conocida a través de las explicaciones de Sanz del Río y también de autores bastante difundidos en España como Ahrens o Tiberghien, entre otros? Para contestar a la pregunta nos detendremos un poco en la filosofía krausista y en las enseñanzas de Sanz del Río.

En ellas se ponía el acento en la reforma moral del individuo, que a su vez se presentaba como un requisito imprescindible para el mejoramiento de la sociedad y del país en general. Por ello, *El Ideal* tenía un carácter práctico tan marcado —era un Ideal *para la vida*— y se concedía tanta importancia a la educación en el pensamiento krausista.

Esa reforma debía seguir un camino de indagación interior con dos vertientes, una analítica y otra sintética, por medio de las cuales y por vías únicamente racionales se lograría llegar al conocimiento o, quizás mejor, la intuición de Dios [o *Wesenlehre*], cuyo culto debía rendírsele en el ámbito exclusivo de la propia conciencia, que era el lugar propicio para desarrollar la intimidad con Dios, equivalente para Krause a la religiosidad. Se lograría de ese modo, en ausencia de cualquier culto externo, llegar a profesar una *fe racional* en Dios³⁵.

Una divinidad, además, que estaría presente, aunque sin confundirse con ellos, en los distintos ámbitos o esferas del mundo y de la actividad humana (el

³² Antonio JIMÉNEZ-LANDI MARTÍNEZ. *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente...*, p. 136. Fernando MARTÍNEZ LÓPEZ (ed.), *Nicolás Salmerón y el republicanismo parlamentario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

³³ En torno a la sustancial discrepancia entre la religiosidad krausista y la convencional que regía en España, véase Manuel SUÁREZ CORTINA, *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, Santander, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2014, pp. 21-22.

³⁴ Esta forma de entender el culto y, más en general, el enfoque de la religión por los krausistas se explica muy bien en Gonzalo CAPELLÁN de MIGUEL. «El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal», *Ayer*, 39 (2000), pp. 207-241.

³⁵ Una exposición muy completa de la filosofía krausista y de su influjo, no solamente en España, sino también en otros países en, Gonzalo CAPELLÁN de MIGUEL, *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

llamado *panenteísmo* que Sanz del Río plasmó a través de una sintaxis bastante enrevesada y un uso de las preposiciones que buscaban expresar la posición relativa de Dios y el mundo³⁶). En esta religión para intelectuales, ocupaba un lugar muy destacado la esfera de la ciencia, una actividad cuya autonomía respecto de todo dictado dogmático, político o de otro orden era reivindicado con convicción —como ya hizo Sanz en su discurso de apertura y reafirmaría Castro en un discurso posterior, de noviembre de 1868³⁷—. Se atribuía al ejercicio de la actividad científica un rango muy importante entre los diversos fines que la Humanidad debería ir persiguiendo (nada menos que la búsqueda de la verdad) en combinación con otros, tales como el bien, la belleza, la justicia, hasta llegar, al término de su evolución, de la progresiva perfección de sus atributos, tanto del cuerpo como del alma, a reunirse con Dios, del que el hombre era imagen viva³⁸.

Las élites ilustradas, con estudios universitarios, los individuos cuya profesión era el cultivo de la ciencia constituían pues el colectivo hacia el que las enseñanzas del filósofo soriano eran de especial aplicación. A ellos y a sus esposas, por cuanto que las mujeres, siguiendo la visión igualitaria propugnada por el propio Krause, deberían elevarse en el plano intelectual y moral al mismo nivel que los hombres y así salvar el acusado desequilibrio que se observaba dentro de las parejas³⁹. Una desigualdad que, además, obstaculizaba el que la familia estuviera basada en el amor y armonía mutuas (puesto que también el concepto de familia divergía del de la familia patriarcal). En todo caso, parece claro que, a ojos de los *neos*, el krausismo no solo pervertía a la juventud

³⁶ Sobre dicho componente de la filosofía krausista: Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ, *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del panenteísmo*, Madrid, Universidad pontificia de Comillas, 1998.

³⁷ Fernando de CASTRO, «Discurso leído en la solemne apertura del curso académico de 1868 a 1869 por el rector y catedrático de la Universidad Central D...», *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, T. I (1869), pp. 22-30.

³⁸ Sobre la concepción de la historia en el pensamiento krausista y la atención que Castro le prestó, Rafael SERRANO GARCÍA, *Fernando de Castro. Un obrero de la humanidad*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2010, pp. 205-231.

³⁹ Hace ya tiempo que se señaló que Krause fue «un convencido defensor de los derechos de las mujeres»; véase Peter LANDAU, «La Filosofía del derecho de Karl Christian Friedrich Krause», en Gerhard FUNKE *et al.*, *Reivindicación de Krause*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1982, p. 79, introducción, de Enrique Tierno Galván; Enrique M. UREÑA, «Krausistas, fröbelianos y la cuestión de la mujer», en Pedro F. ÁLVAREZ LÁZARO y José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO (eds.), *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza. Nuevos estudios*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2005, pp. 27- 51. Se ha afirmado que «con todas las limitaciones, los esfuerzos feministas más significativos de todo el siglo XIX español estuvieron vinculados a las iniciativas pedagógicas surgidas de los círculos krausistas»: Nerea ARESTI ESTEBAN, «El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX», *Historia contemporánea*, 21 (2000), p. 376.

universitaria, a las elites del futuro, sino que era visto también como un factor de perturbación, de convulsión incluso, del orden privado.

Se trataba, pues, de una doctrina que era inseparable o que envolvía a la vez una filosofía de la historia marcadamente religiosa pero cuyo proclamado racionalismo (el krausismo era definido como un *racionalismo armónico*, con un marcado componente organicista), su optimismo antropológico y su supuesto panteísmo (que ellos siempre negaron), además de la ausencia de una liturgia, encendieron las luces de alarma de sus adversarios neocatólicos. Sin olvidar la filiación y el parentesco del krausismo con la masonería: aún cuando muy pocos de los que compusieron el núcleo krausista primitivo o de quienes más tarde integraron la junta directiva de la Institución Libre de Enseñanza fueron masones, la interacción entre las esferas masónica y krausoinstitucionista constituyó un dato real⁴⁰. Ambas, en efecto, fueron coincidentes en profesar los principios de tolerancia, fraternidad y unidad entre los seres humanos; lo mismo que el liberalismo democrático, el enfoque político reformista y el organicismo social armónico.

En realidad, el krausismo no llegaría a dar origen a una religión, aun cuando podríamos considerar que se hallaba próximo a los planteamientos religiosos de los librepensadores deístas o espiritualistas activos en Francia, en Bélgica o en Italia en aquellos momentos⁴¹. Es decir, acerca de que todo hombre era capaz de conciliar la creencia en Dios, las aportaciones de la filosofía y los hallazgos de la ciencia realizando así lo que el filósofo Georges Gusdorf denominó «el concordato entre la razón y la fe»⁴². En realidad, el krausismo era cercano a la ebullición espiritual de esta etapa de la historia europea, en la que entraron componentes muy diversos, como el darwinismo, ciertas corrientes de la antropología, de la fisiología, los trabajos de Feuerbach, la exégesis bíblica alemana y hasta el espiritismo o el ocultismo⁴³.

Aun cuando la doctrina krausista tuvo una audiencia limitada, sí que logró una cierta difusión a través de la publicación, en 1860 por Sanz del Río, del *Ideal de la Humanidad para la vida*. En realidad, no era una obra original, sino la

⁴⁰ Aunque Krause sí que tuvo una relación particularmente estrecha con la masonería: Enrique M. UREÑA, «Orígenes del krausofröbelismo y masonería», *Historia de la Educación. Revista interuniversitaria*, 9 (1990), pp. 43-62.

⁴¹ Se ha hablado, incluso, de convergencia entre krausismo y librepensamiento en la búsqueda de una concepción moderna de la religión; véase Manuel SUÁREZ CORTINA. *Entre cirios y garrotes...*, pp. 140-141.

⁴² Georges GUSDORF, *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, Paris, Payot, 1983, p. 218.

⁴³ Jacqueline LALOUETTE, J., *La libre pensée en France...*, op. cit., p. 38.

traducción de varios textos de Krause que Sanz reunió [no se trataría propiamente del libro cuyo título se corresponde con el de la supuesta traducción española: *Das Urbild der Menschheit*⁴⁴] y que tuvo bastante aceptación entre los jóvenes universitarios, convirtiéndose en «el libro de horas de varias generaciones españolas», según Fernando de los Ríos). Al mismo tiempo, algunas revistas de pensamiento daban acogida a ensayos de intelectuales krausistas o que estaban cercanos a esta filosofía y a su introductor en España como, por ejemplo, *La Razón*, la *Revista ibérica de ciencias, política, literatura, artes e instrucción pública* o *La América*, entre otras. En esa difusión temprana del pensamiento krausista iba a desempeñar un importante papel otro profesor, Francisco de Paula Canalejas, bien estudiado por Gonzalo Capellán de Miguel.

En el caso de Sanz del Río, por otro lado, había otro elemento preocupante para los sectores de opinión neocatólica: su papel como introductor en España, no ya del krausismo, sino de la filosofía alemana y los contactos que desde su estancia en Heidelberg había venido cultivando con los discípulos vivos de Krause, como Röder y Leonhardi, y con las iniciativas que estos impulsaban, como los Congresos de filósofos. La filosofía de Hegel, por su parte, se había introducido también, a través del foco sevillano, gracias al profesor de metafísica José Contero Ramírez.

Otros elementos del panorama cultural español de la década de 1860 contribuían a incrementar las aprensiones de la jerarquía episcopal y de la prensa neocatólica: la difusión de obras y autores explícitamente señalados como peligrosos, tales como *Los Miserables*, de Víctor Hugo, o la producción de Renan que ponía en cuestión el carácter divino de Jesucristo⁴⁵; la actividad de algunos grupos protestantes que, en el caso de Madrid, encontraban una mayor facilidad para su desenvolvimiento al amparo de embajadas o consulados; la difusión clandestina de antiguos libros protestantes autóctonos (la *Colección de*

⁴⁴ Tal y como ha expuesto en varios de sus trabajos Enrique M. Ureña.

⁴⁵ *La Cruz*, Sevilla, Imprenta y Librería de A. Izquierdo, 1864, tomo I, pp. 46-50, 158-160, 207-208, 471-476 y 559-564 denunciaba en distintos artículos la impiedad de la Vida de Jesús e informaba de todos los actos de desagravio que se celebraron en ciudades y pueblos de España, como Gijón, Salamanca, Logroño o Zaragoza. También, *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valencia*, 15 de octubre de 1863, 19 de mayo de 1864 y 30 de marzo de 1865. Diario de Sesiones de las Cortes: *Legislatura de 1865-1866*, 21 de abril de 1866, p. 1075, intervención de Francisco Navarro Villoslada, cofundador y director de *El Pensamiento Español*, exigiendo la incautación de todas las obras de Renan y la prohibición de su venta; tildaba de «abuso escandaloso» la publicación de un capítulo de *Los Apóstoles* en la prensa diaria porque, entre otras razones, la ley de imprenta prohibía artículos atentatorios contra la religión «que es la de la nación española».

reformistas españoles de Usoz del Río, cuyo primer volumen era el *Carrascón*) en un contexto, además, en el que en la vecina Francia el protestantismo —en especial su vertiente liberal— gozaba de una creciente popularidad (como atestigua la biblioteca de Fernando de Castro), presentándose como una religión alternativa que se acomodaba muy bien al siglo y a las nuevas ideas⁴⁶. Para algunos intelectuales como Edgar Quinet, incluso, era entendido como «una especie de religión transitoria», como un puente tendido hacia el libre pensamiento⁴⁷. Un paso que, según nos parece, no se dio en España —tampoco en el periodo posterior, mucho más favorable del Sexenio—, si bien los krausistas estuvieron muy cercanos al *unitarismo*, una confesión protestante estadounidense abanderada por William Ellery Channing, cuyas obras tradujo al francés Édouard Laboulaye y en la que el enfoque de la religión se confundía prácticamente con la moral⁴⁸. Y, en otro orden de cosas, estaría también la consideración más positiva del papel de determinadas minorías religiosas en la historia de España, como la hebraica, gracias a obras como las de Adolfo de Castro o José Amador de los Ríos, pero también al contacto con las comunidades sefarditas del Norte de África en la Guerra de Marruecos⁴⁹.

De todos modos, el primer krausismo español, al menos hasta la Revolución de 1868, no llegó a decantarse por una ruptura formal, explícita, con el catolicismo y hubo, incluso, pronunciamientos de miembros significados del grupo que han sido conceptuados como las muestras más genuinas del catolicismo liberal en España, como fue el discurso de entrada en la Academia de la Historia por Fernando de Castro⁵⁰, en enero de 1866. A nuestro juicio, esta ubicación habría de matizarse bastante, pero, en todo caso, la versión de un

⁴⁶ Rafael SERRANO GARCÍA, «La biblioteca de un *texto vivo* (en torno a los orígenes intelectuales de la Revolución Gloriosa de 1868)», *Ayer*, 112 (2018-4), pp. 21-45. Sobre los inicios del protestantismo en España, Juan Bautista VILAR, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual*, Madrid, Itsmo, 1994.

⁴⁷ Michèle SACQUIN, *L'antiprottestantisme en France de 1814 à 1870. Entre Bossuet et Maurras...*, p. 311.

⁴⁸ Sobre el influjo de Channing en el enfoque de la religión por parte de los primeros krausistas, se extiende Gonzalo CAPELLÁN de MIGUEL, *Gumersindo de Azcárate. Biografía intelectual*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2005. Cabe citar también de este autor: «Ni incrédulos ni intolerantes. La actitud del krausoinstitucionismo español ante el problema religioso», en Ricardo GARCÍA CÁRCEL y Eliseo SERRANO (eds.), *Historia de la tolerancia religiosa*, Madrid, Cátedra, 2021, pp. 355-376.

⁴⁹ Algo de esa nueva percepción de los judíos se percibe en la novela *Aita Tettauen*, de Benito Pérez Galdós, perteneciente a su ciclo de *Episodios nacionales* (cuarta serie).

⁵⁰ Una edición reciente de dicho discurso es Fernando de CASTRO, *Caracteres históricos de la Iglesia*, Pamplona, Urgoiti Editores, 2011, prólogo de Rafael Serrano García.

catolicismo tolerante, abierto a entenderse con el liberalismo (una posición que sería incluso asumida por personalidades del campo conservador, como Mañé y Flaquer, Vilarrasa y Gatell, entre otros⁵¹), no podía ser bien recibida por el neocatolicismo, máxime cuando el papa Pío IX había condenado las doctrinas de Montalembert, expresadas en el Congreso de Malinas de 1863, y un año después descalificó como error el liberalismo en general mediante la publicación del *Syllabus Errorum*.

A pesar de esa ausencia de una ruptura formal, lo cierto es que, como ya hemos señalado, existe un parentesco entre los planteamientos religiosos krausistas y los de toda una serie de pensadores y movimientos que arrancaban de la Ilustración (aunque encontraron un clima especialmente propicio con el Romanticismo⁵²) y que buscaban una «Religión de la humanidad» que debería consistir en una síntesis entre la ciencia, la religión y el progreso humano. La *Alianza religiosa universal*, fundada por el librepensador Henri Carle⁵³ y contemporánea aproximadamente a la primera difusión del krausismo en España, expresaría muy bien esos anhelos, al tiempo que traduciría un singular sincretismo que encajaba bien en el clima intelectual reinante en Europa en las décadas de 1850 y 1860. No hay que olvidar, por otro lado, que desde las filas krausistas se trató de sacar adelante, aproximadamente por aquellos años, una *Alianza para la ciencia*, por medio de los Congresos de filósofos impulsados principalmente por el barón Leonhardi⁵⁴.

4. El neocatolicismo: unos objetivos mucho más amplios que las diatribas con krausistas y demás *textos vivos*

Estos cambios en el panorama intelectual español impulsaron una línea de actuación que, originada en los años del Bienio Progresista, se aceleró en la década de 1860, cuando un conjunto de escritores y publicistas católicos encontró en la unidad religiosa la vía de influencia social en una opinión pública que

⁵¹ Solange HIBBS-LISSORGUES, «Estudio preliminar y edición», en Félix SARDÁ Y SALVANY, *El liberalismo es pecado*, Lleida, Pagès editores, 2009, pp. 54-57.

⁵² Pertenecerían al «Tiempo de los profetas», definido por Paul BÉNICHOU, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, México, FCE, 2007, prólogo de Jean Starobinsky.

⁵³ Su fundamentación teórica arrancarían del texto de Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

⁵⁴ Enrique M. UREÑA, *El krausismo alemán. Los congresos de filósofos y el krausofröbelismo*, Madrid, Universidad pontificia de Comillas, 2002.

asistía, entre sublevaciones, estallidos políticos diversos, retraimientos electorales y pronunciamientos militares, al deterioro de la monarquía de Isabel II. Para aquellos publicistas, el esperanzador horizonte que había asomado tras la quiebra progresista en 1856 se estaba derrumbando de manera acelerada. Las esencias católicas de la nación estaban siendo atacadas por un cúmulo de circunstancias, ajenas todas —decían— a la verdadera voluntad del pueblo español. En este orden incluían dinámicas tanto culturales como sociopolíticas: los matices secularizadores de la Ley Moyano de 1857, la presencia en las aulas universitarias de racionalistas en sintonía con las filosofías de Krause o Hegel, la sublevación de Loja en el verano de 1861, la lentitud relativa en aplicar lo acordado en el Concordato de 1851 en materia de control educativo por parte de la Iglesia, la supuesta dejación de responsabilidades del Estado en defensa de la fe, la moral y las costumbres cristianas en el ámbito público —exigidas por Francisco Navarro Villoslada, como hemos visto—, la existencia de círculos evangélicos en algunas regiones y la campaña internacional a favor del protestante condenado Manuel Matamoros, las manifestaciones estudiantiles o las conspiraciones republicanas⁵⁵. Todo fue aprovechado por la publicística católica para construir un espacio político-cultural extraordinariamente vivo, polémico y capaz no solo de elaborar retóricas e imágenes de la violencia, sino de determinar las perspectivas de los liberalismos en competencia. Cuando en las Cortes surgidas de la Revolución de septiembre de 1868 se discuta el artículo 21 de la Constitución de 1869, los diputados contrarios a la libertad religiosa tenían tras de sí una década de experiencia de cómo argumentar la unidad católica. El objetivo de este apartado es analizar esta experiencia discursiva previa, que entendemos clave en lo que más adelante, en el Sexenio democrático, se denominó «la cuestión religiosa».

Por parte católica, el protagonismo recayó en la prensa neocatólica y, en especial, en el diario *El Pensamiento Español*, fundado en 1859 por Francisco Navarro Villoslada, Gabino Tejado y José Alonso de Ibáñez, marqués de Santa Cruz de Inguanzo. Los dos primeros eran escritores y periodistas integrados en los círculos del moderantismo hasta inicios de la década de 1850. A partir de entonces, fueron figuras señaladas del confesionalismo político hasta el punto de alcanzar, junto con el marqués, el escaño parlamentario en distintas legislaturas

⁵⁵ Los años finales de la monarquía de Isabel II, en Isabel BURDIEL BUENO, *Isabel II. Una biografía (1830-1904)*, Madrid, Taurus, 2010. Sobre Matamoros, Juan Bautista VILAR, *Manuel Matamoros. Fundador del protestantismo español actual*, Granada, Comares, 2003.

de los años cincuenta y sesenta. Es decir, la labor periodística impulsó una carrera política, si bien mediocre. En todo caso, ni una ni otra hubieran tenido éxito de no haberse significado en la polémica político-religiosa que propiciaron desde las páginas de aquel periódico madrileño. Impulsaron campañas de prensa capaces de poner en cuestión trayectorias profesionales e intelectuales, de movilizar a la opinión católica para que exigiera una enseñanza íntegramente católica y de invitar a los prelados de la Iglesia católica a defender la intolerancia religiosa. La publicación fue una artista del ataque y de la controversia con lo que genéricamente llamaba «la revolución» y en otras ocasiones, «los liberales». Más allá de los fundamentos ideológico-políticos que daban forma a aquellos debates, lo importante era el hecho mismo de polemizar. En una esfera nacional todavía incipiente y con una prensa eminentemente política o doctrinal, no era fácil captar el interés de un público minoritario. Había sido el éxito de *El Padre Cobos*, en el Bienio Progresista, lo que había incitado a los propietarios de *El Pensamiento Español* a esta nueva incursión, aunque en este caso se había dejado atrás la sátira y el humor característicos de la primera empresa. Si ya era complejo abrirse un espacio entre la maraña que constituían los periódicos de la época, más difícil era conseguir la atención del competitivo universo ultracatólico y antiliberal⁵⁶.

La polémica fue una estrategia narrativa de primer orden para lograr el interés del público, formado, según sus adversarios, por «la clase media del pueblo» fanática⁵⁷. Haciéndose eco de sus diatribas, la prensa contraria solía reproducir los argumentos y responder a los ataques, lo cual permitía a los redactores católicos insistir en sus planteamientos de modo reiterado. Además, *El Pensamiento Español* se caracterizó por las series de artículos sobre una misma temática, cuya publicación se alargaba durante meses y en ocasiones se reeditaban íntegras años después. A todo ello se sumaban, por último, las cartas de los suscriptores, que avivaban todavía más la discordia intelectual. En fin, el conflicto permanente se instaló en la esfera pública de un modo más eficaz de lo que podían hacerlo sesudos tratados de filosofía, al alcance de una minoría muy selecta. El segundo rasgo de estas disputas periodísticas fue la virulencia retórica con la que los redactores confesionales dieron forma a sus columnas. Navarro Villoslada, Tejado y Juan Manuel Ortí Lara, catedrático de filosofía y

⁵⁶ Begoña URIGÜEN, *Orígenes y evolución de la derecha española...*, pp.

⁵⁷ La expresión es de José Castro y Serrano refiriéndose al diario neocatólico *La Regeneración*; citado en, María Cruz SEOANE, *Oratoria y periodismo en la España del siglo XIX*, Madrid, Castalia, 1977, p. 371

colaborador asiduo en aquellas páginas, emplearon el estilo de Donoso Cortés, marcado por el maximalismo, la dicotomía y la violencia. La transigencia, la tolerancia, el pluralismo fueron radicalmente desterrados de su lenguaje, y no sólo de su discurso.

Esta práctica de comunicación era política. Respondía a un objetivo de penetración social, de encauzamiento católico de las elites de la sociedad ante lo que se entendía que era una pérdida de significado de la religión en el plano político e intelectual. El neocatolicismo fue consciente de sus limitaciones para conquistar directamente el poder en el sistema liberal. La única estrategia viable, al menos la única imaginada entre 1856 y 1865 —cuando Isabel II reconoció el Reino de Italia—, fue la presión a la monarquía desde dentro de los resortes del poder —la camarilla o el Partido Moderado— y desde fuera del mismo, mediante la influencia de la prensa, las jerarquías de la Iglesia y el pueblo católico, convenientemente instruido por las dos primeras. Los recursos narrativos de la polémica continua, la violencia retórica y la dicotomía discursiva constituían medios eficaces de esta estrategia; más aún, eran la misma acción política. De ahí que las controversias fuesen religiosas y tomasen como objeto de sus ataques a quienes se situaban en el espacio de «la revolución», según su sentir.

Aunque los temas políticos no estuvieron, ni mucho menos, ausentes de sus polémicas, fue la defensa de una forma determinada de entender la religión y sus implicaciones en todos los órdenes de la vida lo que constituyó el núcleo de las intervenciones de la prensa neocatólica. Estas controversias han sido reiteradamente estudiadas por lo que hace referencia a los protagonistas católicos liberales o krausistas. Desde los trabajos clásicos de Vicente Cacho Viu, M^a Dolores Gómez Molleda o Antonio Jiménez-Landi hasta los más recientes estudios reunidos por Javier Moreno Luzón y Fernando Martínez López sobre la Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos, el foco de atención se ha situado en las tendencias filosóficas que impulsaron la modernidad intelectual y educativa en la España del siglo XIX⁵⁸. Limitado interés han merecido, sin embargo, aquellos que, como los neocatólicos, llevaron al primer plano de la esfera pública los debates religioso-políticos y dejaron en herencia a la monarquía alfonsina la «cuestión

⁵⁸ Antonio JIMÉNEZ-LANDI MARTÍNEZ, *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente...*; Vicente CACHO VIU, *La Institución Libre de Enseñanza. T. 1. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)*, Madrid, Rialp, 1962; M^a Dolores GÓMEZ MOLLEDA, *Los reformadores en la España contemporánea*, Madrid, CSIC, 1966; VV. AA.: *La Institución Libre de Enseñanza y Giner de los Ríos. Nuevas perspectivas*, Madrid, ACE/Fundación Francisco Giner de los Ríos, 3 vols., 2013.

religiosa» como una cuestión palpitante⁵⁹. Las ansiedades que vivieron tantos escritores, intelectuales y políticos de la Restauración en torno a estos asuntos no se comprenden cabalmente sin tener en cuenta la historia de los argumentos confesionales; una historia que había comenzado antes de 1868.

Para lo que aquí interesa, la defensa de la unidad católica, esa historia se había iniciado una década antes, cuando los directores y propietarios de *La Regeneración* y de *El Pensamiento Español*, José Canga Argüelles y Gabino Tejado y Francisco Navarro Villoslada, eran diputados en las Cortes de 1857, que aprobaron el proyecto de ley de bases «autorizando al Gobierno a formar una Ley de Instrucción Pública con arreglo a dichas bases», presentado por Claudio Moyano, ministro de Fomento. El proyecto de ley, el dictamen de la Comisión y las intervenciones de Canga Argüelles y Tejado muestran la distancia que había entre el liberalismo moderado, partidario de hacer compatible la confesionalidad católica del Estado liberal con una vía específica de laicización gradual de la sociedad, y el neocatolicismo, que colocaba en el centro de su universo la religión y la autoridad de la Iglesia. La ausencia en el proyecto de cualquier referencia a la intervención e inspección de esta en la enseñanza y su inclusión solo en el preámbulo del dictamen de la Comisión fueron objeto de una contundente descalificación por parte de ambos parlamentarios. Sus argumentos serían retomados en la década de 1860 en sus polémicas con «la revolución»⁶⁰.

A partir de un enfoque que subraya el poder de control de la enseñanza sobre los individuos, Canga Argüelles y Tejado rechazaron el sistema educativo secularizador por ser fruto de «la revolución» y de su filosofía, el racionalismo. Una filosofía que, basada en «la soberanía absoluta de la razón», invadía todos los órdenes de la vida, desde el religioso hasta el social, pasando por el político y el artístico. Las consecuencias de situar en primer plano la autonomía del individuo eran «la guerra contra la religión», «el desquiciamiento de partidos», el relativismo, la ausencia de verdad, el escepticismo, «la corrupción del sentimiento moral» y la perversión del sentido artístico y literario —

⁵⁹ Una excepción es Alejandra IBARRA AGUIRREGABIRIA, «La construcción del adversario. “Neos” y “textos vivos” en la primera cuestión universitaria (1861-1865)», en Teresa María ORTEGA y Miguel Ángel DEL ARCO (coords.), *Claves del mundo contemporáneo. Debates e investigación*, Granada, Comares, 2013.

⁶⁰ Sigue siendo de consulta ineludible, Antonio VIÑAO FRAGO, *Política y educación en los orígenes de la España contemporánea*, Madrid, Siglo XXI, 1982. La vía específica de secularización en, Jesús MILLAN 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. 183-209.

ejemplificado en las novelas de la época—. Las únicas armas para combatir tal enemigo —la soberanía absoluta de la razón y de la voluntad— eran las de la Iglesia, que detentaba el monopolio de la verdad y del bien. De ahí que se exigiera «una grande y directa intervención del clero en la instrucción pública» y una ley fundamentada exclusivamente en los principios católicos.

En realidad, se proponía el rechazo frontal del sistema educativo liberal, no una transacción, porque no se podía transigir «entre la verdad y la mentira»: la libertad absoluta del clero en la instrucción primaria, la participación activa de «los institutos religiosos» en la secundaria, el apoyo y fomento a la instalación de estos institutos, la intervención y vigilancia de la Iglesia en el nombramiento del profesorado y de los libros de texto, la fijación de unos contenidos curriculares que equiparasen la instrucción religiosa con la científica y literaria, el fin del monopolio del Estado en el ámbito universitario y profesoral —con la consiguiente reforma de las oposiciones, de las condiciones de acceso de los profesores y la presencia de los obispos en las universidades de cara a impulsar la práctica religiosa—, la aprobación previa por parte de la Iglesia de los libros de texto en todos los niveles, la entrada del clero en los órganos administrativos y de inspección, desde «las juntas de padres de familia» hasta el Consejo de Instrucción Pública, y la velada amenaza de un proceso de depuración entre el profesorado universitario, porque, en palabras de Canga Argüelles, «en las Universidades de España hay catedráticos cuyas doctrinas han sido censuradas por los maestros de la fe, por el episcopado».

Estas propuestas fueron derrotadas en las Cortes, aunque no olvidadas por el neocatolicismo. La ley, aprobada el 9 de septiembre de 1857, y el Reglamento general, elaborado en julio de 1859 bajo el gobierno de Leopoldo O'Donnell, integraron algunas de las observaciones realizadas durante los debates, pero ni de lejos cumplían las expectativas neocatólicas. Se incluyó en el articulado el principio de intervención e inspección de la Iglesia (art. 17, 246, 250, 295 y 296), pero no su capacidad de fiscalización y de censura en materia de libros de textos y de profesorado. En ambos casos, la decisión final dependía del Estado. Para los neocatólicos, el problema no se había resuelto. Pervivían una enseñanza al margen de la autoridad de la Iglesia y un espacio regido por el liberalismo y proclive, consecuentemente, a influencias intelectuales perniciosas.

La polémica, por lo tanto, estaba servida. El krausismo fue la excusa, no la causa del ataque protagonizado por la prensa neocatólica en la década de 1860; un ataque que no iba dirigido solo a los profesores de esta corriente filosófica, sino a través de

ellos al Estado liberal, regido tanto por los unionistas como por los moderados. Por eso el embate contra «la infernal conspiración tramada en nombre de la ciencia heterodoxa» continuó, aunque ahora desde las páginas de los diarios⁶¹.

Había una segunda razón que incitaba a mantener una controversia que enlazaba la defensa de la unidad católica con la enseñanza. Tenía que ver con las críticas donosianas a las clases medias y la formación de unas élites ejemplarizantes para las cuales el principio católico, interiorizado desde la niñez, constituía el mejor medio para dotarlas de responsabilidad y de capacidad de control de las pasiones propias y ajenas. Solo así se podía asegurar la estabilidad del edificio social, alejando a las clases rectoras de los instintos egoístas y por lo tanto antisociales. De ahí que la enseñanza, entendida como adoctrinamiento, debía excluir obligatoriamente a quienes los neocatólicos denominaban como «corruptores de la moral», en especial en el ámbito universitario.

A esta labor de *con-vencimiento* se dedicó la prensa neocatólica y sobre todo *El Pensamiento Español*. Este diario publicó algunos de los artículos y series de artículos más conocidos en esta materia. La pugna se inició pronto, tras la sublevación de Loja de junio de 1861. Comenzó en noviembre de ese año con la titulada «El catolicismo y la enseñanza», reeditada en septiembre de 1862 como preludio de la más famosa de todas ellas, «Los textos vivos», que se alargó hasta 1863, enlazando con la de «Los prelados y los textos vivos», de marzo de aquel año. Los ataques se sucedieron en el tiempo, resaltando la serie titulada «Las cinco llagas de la enseñanza pública», publicada entre marzo y abril de 1867. Entre unas y otra, entre las editadas por Francisco Navarro Villoslada y la escrita por Juan Manuel Ortí y Lara, la argumentación se mantuvo, la estrategia narrativa permaneció y solo se recrudeció la animadversión hacia el krausismo. Para los intelectuales católicos, el problema no estaba solo en los libros de texto aprobados sin la autorización determinante de la Iglesia, o en las opiniones y enseñanzas heterodoxas de los profesores universitarios, los llamados «textos vivos», o en el monopolio universitario del Estado, o en la centralización en materia de doctorado, o en el sistema enciclopédico de estudios, con una aglomeración de asignaturas innecesarias. Aun siendo todas ellas preocupaciones de envergadura, el centro del asunto estaba en una enseñanza bajo el patrocinio del Estado liberal: «la enseñanza secularizada es el fruto que produce el árbol prohibido de la ciencia que la razón cultiva por sí misma después de emancipada de la Iglesia católica»⁶².

⁶¹ *El Pensamiento Español*, 8 de julio de 1862.

⁶² *El Pensamiento Español*, 25 de marzo de 1867.

Aquí estaba el problema: el de un mundo que se apartaba de la hegemonía católica en la esfera del conocimiento, en la conciencia individual y en el disfrute (moderado) de la pasión; un mundo, elitista pero con proyección social, atraído por filosofías racionalistas que, al soslayar la revelación, propugnaba la secularización de la ciencia, la reforma moral de la naturaleza humana y el goce de los sentidos.

Los publicistas neocatólicos se transmutaron en tribunal inquisitorial. Consideraron que esa era su obligación como católicos y escritores católicos: «pelear con la palabra». De acuerdo con esta misión, examinaron «la pureza de la enseñanza» impartida en las aulas universitarias, denunciaron las «perniciosas influencias» que fomentaban la impiedad y la rebelión en la sociedad y convocaron a rectos padres de familia para quienes el catolicismo era la única salvación posible ante «el naufragio horroroso, el cataclismo fatal que [...] nos amenaza». Se trataba, en fin, de romper «la conspiración de silencio» que el gobierno y la intelectualidad liberales habían propiciado; de hacer cumplir al poder ejecutivo el Concordato de 1851 en su integridad y de ampliar el espacio de actuación pública de la Iglesia, libre de restricciones estatales⁶³.

Procedieron a personalizar las denuncias y acusaron a Julián Sanz del Río, José López Uribe, Pedro Felipe Monlau, Antonio María García Blanco, Cirilo Álvarez Martínez, José Varela de Montes, Manuel Colmeiro, Joaquín Aguirre, Pedro Gómez de la Serna, Juan Manuel Montalbán, Alfredo Adolfo Camús, Pedro Mata, Francisco de Paula Canalejas, Emilio Castelar, Laureano Figuerola y Fernando de Castro de ser «doctores falsos, enemigos más o menos encubiertos de la fe»⁶⁴. Eran responsables de «la perversa obra de descotolizar la juventud sembrando en su corazón y en su espíritu la semilla de la rebelión y del más licencioso libertinaje»⁶⁵. Eran cómplices de fomentar doctrinas anticatólicas. Su delito había sido difundir la filosofía moderna, al margen de las directrices de la Iglesia. El neocatolicismo rechazaba y descalificaba radicalmente las ideas eclécticas, materialistas, sensualistas, naturalistas, racionalistas, en suma, panteístas. Este «filosofismo racionalista» exaltaba la razón, divinizaba el yo, proclamaba el triunfo de las fantasías y de las pasiones y suprimía «la idea de un

⁶³ Las citas proceden de *El Pensamiento Español*, 9 de marzo de 1863, 14 de noviembre de 1861, 22 de septiembre de 1862, 13 de julio de 1864 y 11 de febrero de 1863, respectivamente.

⁶⁴ *El Pensamiento Español*, 8 de julio de 1862.

⁶⁵ *El Pensamiento Español*, 11 de febrero de 1863.

Dios remunerador»⁶⁶. No podía haber mayor incompatibilidad con la religión católica. Esta cultura moderna cuestionaba la revelación divina y la existencia de la vida en el más allá, atentaba contra el libre albedrío —sin el cual no hay bien ni mal, responsabilidad y remordimiento—, rechazaba las nociones de justicia divina y temor e imposibilitaba fundar la moral en un estricto código religioso. Eran doctrinas disolventes de todos los órdenes de la vida⁶⁷. Del saber, por cuanto se impugnaban los principios esenciales de la «ciencia católica», como eran la verdad, la certidumbre y la autoridad⁶⁸. De la sociedad y del poder, porque al entregarse el «hombre a sus propios delirios, a las aberraciones de su viciada inteligencia y extravíos de su enferma voluntad», cada individuo se gobierna por sus propias reglas morales, no hay frenos heterónomos y se relajan las obligaciones de la sumisión, la obediencia, la misericordia y la resignación⁶⁹. De la religión, por último, en la medida en que la proposición de la absoluta libertad e independencia del pensamiento conduce a la agonía de la inteligencia, a la incredulidad, al indiferentismo y al ateísmo⁷⁰. Por todo ello, no bastaba con

que se excluya todo libro heterodoxo y que se cierre la puerta del magisterio a los enemigos de la Iglesia; es preciso, además, que las obras destinadas a formar la inteligencia de los jóvenes, y los profesores que expliquen por ellos, estén llenos de doctrinas puras y ortodoxas, de máximas católicas de humildad y sumisión a la autoridad; es preciso que los ilumine y vivifique la luz de la fe, que su palabra esté impregnada de espíritu cristiano⁷¹.

Pero para ello, previamente, había que mantener intacta la clave de bóveda del planteamiento apologetico neocatólico, la unidad religiosa. Y en un mundo en que «todo es turbación y desconcierto», en que «el espíritu del mal a quien llamaremos revolucionario, va en nuestros tiempos creciendo por desusada manera», como escribió Antonio Aparisi y Guijarro en 1864, había que prepararse «a una grande y descomunal batalla: mayor quizá no la han

⁶⁶ *El Pensamiento Español*, 1 de noviembre de 1862.

⁶⁷ *El Pensamiento Español*, 31 de octubre de 1867.

⁶⁸ *El Pensamiento Español*, 4 de noviembre de 1864.

⁶⁹ *El Pensamiento Español*, 28 de marzo de 1863.

⁷⁰ Un análisis exhaustivo de estos postulados desde el punto de vista filosófico, en José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO, *Tradicionalistas y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1998.

⁷¹ *El Pensamiento Español*, 7 de enero de 1862.

presenciado los siglos. Hoy se lucha con ideas trastornadoras: mañana probablemente con armas homicidas»⁷².

La batalla intelectual se dio. Protagonizada por la Iglesia, fue secundada por los publicistas y escritores neocatólicos. Quienes fueron dos de los más significativos defensores de la unidad católica en las Cortes Constituyentes de 1869, Antolín Monescillo y Vicente Manterola, obispo de Calahorra y La Calzada y secretario del obispado, respectivamente, también estuvieron detrás de una de las instrucciones pastorales más relevantes de aquellos años. «Sobre la tolerancia religiosa», inmediatamente publicada en la prensa en enero de 1862, definió el marco de enunciación por el que discurriría la discusión. A pesar del título, era en realidad una requisitoria contra la tolerancia.

La jerarquía eclesiástica impugnó radicalmente la tolerancia⁷³. Opuesta al dogma de la existencia de un único Dios, de una única y exclusiva verdad representada por la religión católica, la tolerancia conducía por su propia naturaleza al indiferentismo, al escepticismo, a crear un Dios a la medida del hombre y, a la larga, al ateísmo. Herencia del libre examen protestante, introducía el tormento de la duda, de la incertidumbre, eliminaba la idea de deber y arrojaba al mundo la desobediencia a toda autoridad, la protesta y la rebelión. Por ello,

somos intolerantes, sí, mil veces intolerantes. ¿Sabéis cómo? ¿sabéis en qué somos intolerantes? Lo somos como la verdad, y lo somos en todo lo que es verdad. En la hora que así no fuéramos tolerantes habríamos dejado de ser inteligentes. Creemos con profunda intolerancia que sólo hay un Dios, que no son muchos, ni deja de ser uno; y no toleramos á quien niegue á Dios, ni á quien le multiplique. Somos igualmente intolerantes en la fe, en la doctrina católica; y lo somos por no quedarnos sin fe y sin doctrina como los que tienen evangelio y doctrina diferente de la católica, llámense ó no aliados evangélicos. Es más; somos intolerantes como lo es la luz, como lo es el juicio humano, como lo son los números⁷⁴.

Esta doctrina no dejaba espacio a la autonomía personal y limitaba la libertad del pensamiento al ámbito estricto de la conciencia, en el mejor de los casos.

⁷² Antonio APARISI Y GUIJARRO, «Discurso pronunciado en la Sociedad Literario Católica La Armonía en 3 de diciembre de 1864», en *Obras de...*, Madrid, Imprenta de La Regeneración, 1873, tomo II, pp. 552-553.

⁷³ Es oportuno citar el reciente trabajo de Manuel SUÁREZ CORTINA, «El Jano de la modernidad. Sobre la tolerancia religiosa en la España del siglo XIX», en Ricardo GARCÍA CÁRCEL y Eliseo SERRANO (eds.), *Historia de la tolerancia religiosa*, op. cit., pp. 333-353.

⁷⁴ *El Pensamiento Español*, 2 de enero de 1862.

El segundo argumento esgrimido en contra de la tolerancia religiosa — identificada a menudo con la libertad de cultos, cuando son dos conceptos con raíces filosóficas distintas—, en este caso expuesto en una carta pastoral por el obispo de Jaca, tenía que ver con las esencias nacionales de España. La unidad católica constituía la seña de identidad, junto con la monarquía, de la nación española y a ella se debían los triunfos de la historia española⁷⁵.

Anatemizada la tolerancia por las instancias religiosas, la publicística católica no soslayó «la guerra que la impiedad promueve», si bien no se mostró ni original ni incisiva⁷⁶. Recurrió a planteamientos defensivos, tales como rechazar la relación entre desarrollo económico y libertad de cultos, formulada hacía décadas por sectores intelectuales diversos, o sostener la intolerancia con el argumento de que la verdad no podía armonizar con el error⁷⁷. Pero la intransigencia en los argumentos no podía esconder la falta de instrumentos políticos propios para sostener la unidad católica. Es más, esta era la causa de la guerra cultural que entablaron estos sectores. Era el Estado quien debía procurar con eficacia que el catolicismo continuara siendo la única religión en España mediante la enseñanza, el apoyo a los obispos en su función de velar por la pureza de costumbres y el fomento de las publicaciones católicas. Ya no bastaba con su inclusión en la carta magna. Y ese Estado, a pesar de su sesgo autoritario en los últimos años de la monarquía de Isabel II, no estuvo al servicio de los intereses ideológicos y políticos del neocatolicismo⁷⁸. Lo cual no significa que no pusiera límites a la influencia de los intelectuales krausistas.

En efecto, la polarización de la prensa neocatólica sobre la filosofía krausista y sus adeptos en España y las presiones de algunos obispos cristalizaron en varias

⁷⁵ *El Pensamiento Español*, 5 de mayo de 1862. Las diferencias filosóficas entre tolerancia y libertad de cultos, en Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, Madrid, Fundación Francisco Elías de Tejada/Marcial Pons, 2013. El discurso de nación del catolicismo español y, en concreto, de sus jerarquías eclesiásticas merece un estudio específico. Véanse, no obstante, Joseba LOUZAO, «Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica», *Ayer*, 90 (2013), pp. 65-89; Raúl MÍNGUEZ BLASCO, «Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)», *Ayer*, 96 (2014), pp. 39-60; Francisco 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.

⁷⁶ *El Pensamiento Español*, 2 de enero de 1862.

⁷⁷ *La Regeneración*, 30 de diciembre de 1863 y *El Pensamiento Español*, 4 de marzo de 1865.

⁷⁸ Vicente CACHO VIU, *La Institución Libre de Enseñanza...*, p. 67 ya distinguió entre el ministro Manuel Orovio, ministro de Fomento en los últimos gobiernos de Narváez (1865 y 1866-1868) y los «ultramontanos».

medidas punitivas, como la inclusión en el Índice, en 1865, de *El Ideal de la Humanidad* o los expedientes formados en 1867 a varios catedráticos de la Universidad de Madrid (el propio Sanz del Río, Nicolás Salmerón y Fernando de Castro y a Giner de los Ríos que manifestó su protesta mostrándoles su apoyo) a raíz de su negativa a firmar un escrito de adhesión a la reina Isabel II que el rector de la Universidad madrileña, el marqués de Zafra, envió en marzo de 1867 a todos los decanos⁷⁹. En el trasfondo estaban la autonomía de la ciencia y la libertad de cátedra, tan importantes dentro de la lógica argumentativa krausista, y que se explicitan bien en las declaraciones tomadas a Nicolás Salmerón y a Fernando de Castro. Eso era lo realmente peligroso, lo inadmisibles para los miembros del Consejo de Instrucción Pública: la prioridad otorgada a la conciencia, al propio criterio ante las exigencias de adhesión planteadas desde el Ministerio, y la proclamada autonomía de la esfera científica —y de la institución encargada de ocuparse de dicho ámbito: la Universidad—, frente a la política autoritaria de los moderados.

Unos hechos que desembocaron en su expulsión del escalafón de profesores numerarios⁸⁰, todo lo cual tuvo una influencia nada despreciable en las medidas que el Gobierno Provisional formado tras el triunfo de la Revolución *gloriosa* de 1868 tomó en relación con la enseñanza⁸¹. Tampoco cabe duda de que fue un poderoso factor coadyuvante para que se anunciara, el 25 de octubre de aquel año, la intención de variar el estatuto religioso del país presentando dicha alteración como «una necesidad de nuestro estado político» y «una protesta contra el espíritu teocrático» que se había injerido en las instituciones⁸². O para la publicación, once días antes, del decreto por el que se reconocía y regulaba el principio de la libertad de enseñanza derogando «todos los privilegios concedidos a las sociedades religiosas en materia de enseñanza», ya que, se afirmaba, «entregar la instrucción primaria al clero» tenía como resultado hacer

⁷⁹ Se pueden seguir bien esas vicisitudes en obras clásicas sobre el krausismo como las de Antonio JIMÉNEZ-LANDI MARTÍNEZ, *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente...*, o la de Vicente CACHO VIU, *La Institución Libre de Enseñanza. ...*, 1962; además de VV. AA.: *La Institución Libre de Enseñanza y Giner de los Ríos...*

⁸⁰ La expulsión de los profesores krausistas fue reclamada desde un principio por los diarios neocatólicos. También algún diputado había exigido del gobierno la misma contundencia de la que hizo gala Napoleón III al separar de sus puestos a Michelet, Quinet o Renan; cf. D. S. C.: *Legislatura de 1865-1866*, 24 de febrero de 1866, p. 304, intervención de José María Clarós.

⁸¹ Mercedes SUÁREZ PAZOS, «Las reformas educativas durante el Sexenio revolucionario», Rafael SERRANO GARCÍA (dir.), *España, 1868-1874. Nuevos enfoques sobre el Sexenio democrático*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2002, pp. 139-157.

⁸² El manifiesto se publicó en *Gaceta de Madrid*, 26 de octubre de 1868.

«al Estado instrumento de miras ajenas» y «era aprisionarla en un cuadro de verdades invariables e indiscutibles que se refieren a un solo fin en la vida [...] era, en una palabra, estacionarla y negar la ley del progreso humano»⁸³.

5. Conclusión: el caso español en el marco de las guerras culturales europeas

A lo largo de estas páginas hemos procurado establecer comparaciones o paralelismos con la situación de otros países europeos de mayoría católica, singularmente con Francia. Sin embargo, la equiparación entre el clima intelectual y religioso de España en la parte última del reinado isabelino y la Francia del segundo imperio quizás debiera terminar aquí por cuanto la posición del catolicismo y de los intelectuales católicos en uno y otro ámbito cultural no era exactamente la misma. Los intelectuales y publicistas de ese signo confesional en Francia se hallaban más bien a la defensiva frente a los avances del librepensamiento o de corrientes que, aún situándose en el ámbito de lo religioso, daban prioridad a la autonomía del individuo y suscribían una visión laica de la vida y de la sociedad que preparó el terreno para que cuajara posteriormente el sistema republicano después de los intentos anteriores de 1792 y 1848.

Creemos que en España no sucedió en el mismo grado, aun cuando las tendencias nuevas que se detectaban en terrenos como el filosófico o el político y que incidían con fuerza en el espacio público no dejaban de alinearse en la misma dirección de lo que estaba teniendo lugar en Francia y en otros países católicos. De otra manera resulta inexplicable el encarnizamiento y tenacidad de la poderosa prensa neocatólica a la hora de combatir cuanto de heterodoxo advertía en el ambiente intelectual español de los años 1850 y 1860.

El caso español nos parece sintomático de un fenómeno que estaba emergiendo también en Europa aproximadamente por la misma época, consistente en las guerras culturales cuyo núcleo estaba precisamente en las distintas y contrapuestas percepciones de lo religioso y de las religiones establecidas y de cómo, sobre todo en los países católicos, la emancipación del pensamiento humano respecto de los fundamentos tradicionales de la religión o de la política constituía uno de los puntos de la querrela entre los bandos en conflicto. De ahí, seguramente el tesón demostrado por los Navarro Villoslada, Gabino Tejado y Ortí y Lara, entre otros, en perseguir en el ámbito periodístico

⁸³ Como se afirmaba en el Decreto de 14 de octubre de 1868, relativo a la enseñanza primaria.

—o en azuzar al gobierno a que empleara otro tipo de armas— cualquier atisbo de reflexión propia, de autonomía en el ámbito universitario habida cuenta, además, de las conexiones que existían entre los nuevos planteamientos filosóficos o científicos y la reivindicación de la personalidad humana, de los derechos individuales ilegislables por parte de los demócratas o las aproximaciones que estaban ocurriendo también desde el campo progresista, pese a que su credo político, anclado en el principio de la soberanía nacional, pudiera parecer más desajustado respecto a las corrientes del pensamiento filosófico o científico que a España estaban llegando.

Con sus peculiaridades, España se inscribe en un mismo espacio político-cultural de la Europa de mediados del siglo XIX. Los católicos españoles se movilizaron —a través de la prensa, las exposiciones elevadas a Isabel II o las sociedades culturales— en torno a una serie de valores compartidos con otros europeos de idénticas creencias religiosas. La defensa cerrada de la autoridad de la Iglesia y de la religión como baluarte de contención individual y social no representa, en este sentido, una pervivencia atávica de una tradición oscurantista. Al contrario, se inscribe en un fenómeno transnacional de renovación del catolicismo y de sus instrumentos de combates. Uno de ellos fue precisamente la prensa, cuyas apelaciones a la intransigencia respondían, en el caso español, a una búsqueda de anclaje en la sociedad de los planteamientos neocatólicos, de una visión política novedosa, por cuanto había surgido tras 1848, tras la ruptura con el liberalismo. A raíz de su protagonismo indudable en esta primera «guerra cultural», el universo cultural católico dispondría de unos recursos significativos para el futuro de la sociedad de masas.

La cuestión religiosa en el Sexenio democrático

RAFAEL SERRANO GARCÍA

Instituto de Historia Simancas – Universidad de Valladolid¹

El propósito de este texto² es el de recordar y aquilatar, por un lado, la trascendencia que la Revolución Gloriosa de 1868 tuvo en la historia religiosa de España, exponer los términos en que se enfoca hoy dicha cuestión durante este agitado periodo y, por último, dar una mayor visibilidad a aquella parte de la investigación sobre la historia religiosa española en la época contemporánea que se refiere al Sexenio y, más en general, al periodo anterior a la Restauración, desde la que nos están llegando signos claros de renovación, concretados en novedosos planteamientos.

En efecto, uno de los significados que tradicionalmente ha subrayado la historiografía en torno al Sexenio ha consistido en la sanción legal de la libertad religiosa estrenada formalmente con la aprobación del artículo 21 de la Constitución de 1869, practicándose por el Gobierno hasta su promulgación una amplia tolerancia o, en palabras de Segismundo Moret, «una libertad práctica», facilitada por la proclamación de la libertad de cultos hecha por la Junta Superior revolucionaria, en su *Declaración de Derechos* de 8 de octubre —al igual que habían hecho ya otras juntas de rango provincial— aunque sin dotarla de un contenido específico (y por las tomas oficiales de posición del Gobierno Provisional de 19 y 25 de aquel mismo mes).

Con ella se facultó a los extranjeros residentes en España y, además, a los propios españoles, para el ejercicio no solo privado, sino también público, de su religión,

¹ Proyecto de investigación HAR2017-88490-P.

² Cuyo punto de partida está en dos intervenciones llevadas a cabo en 2018 en Madrid (en una jornada dedicada a recordar los 150 años de la Revolución *gloriosa* de 1868, que se celebró en la Facultad de Ciencias Políticas) y en Valencia (una conferencia pronunciada en la Facultad de Geografía e Historia).

aunque fuera distinta de la católica, resolviendo así una de las omisiones más graves que en el constitucionalismo liberal iniciado en Cádiz persistía aún, por lo que respecta a los derechos reconocidos a los ciudadanos, a pesar de que ese grave fallo ya se había intentado superar en el texto constitucional elaborado por las Cortes durante el Bienio Progresista. Es obvio que la redacción final fue algo decepcionante, sobre todo para los españoles, y evidenciaba fuertes cautelas por parte de la ponencia constitucional, pero parece indudable que el reconocimiento que el texto promulgado el 6 de junio de 1869 llevó a cabo del derecho a la libertad religiosa, suponía una ruptura y una verdadera novedad en el constitucionalismo español³.

Si atendemos a las razones dadas por los revolucionarios para imprimir un giro tan sustancial tendríamos, en primer término, un sentimiento de repulsa ante la trayectoria intolerante de nuestro país que convertían a España «en una excepción vergonzosa dentro del mundo civilizado», en palabras de Romero Ortiz o bien la invocación del nocivo maridaje que la religión católica habría mantenido con el poder político en los tiempos anteriores a la Revolución lo que justificaría el dar paso, mediante la aplicación del principio de la libertad de cultos, a una saludable concurrencia entre diferentes confesiones religiosas... Un tipo de argumento, como se ve, muy alejado de la constatación del declive del catolicismo en España al que aludiría Manuel Azaña en su famoso discurso pronunciado sesenta y tres años más tarde, el 13 de octubre de 1931.

Una de las vertientes más conflictivas de la Revolución y del Sexenio, pues, fue la *cuestión religiosa* (aunque planteada en unos términos muy diferentes a como se había suscitado en el Trienio liberal o como lo haría en la II República) que se situó en seguida en el primer plano del debate público como consecuencia de toda una serie de disposiciones que en una rápida sucesión adoptaron diversas juntas revolucionarias y el propio Gobierno Provisional⁴. Dichas medidas alteraban sensiblemente el

³ Algunas obras que tratan de estas cuestiones son: FERNÁNDEZ GARCÍA, Antonio, “El conflicto Iglesia-Estado en la Revolución de 1868”, en *Estudios históricos. Homenaje a los profesores José María Jover Zamora y Vicente Palacio Atard*, t. II, Madrid, UCM, 1990, pp. 441-508; PERLADO, Pedro Antonio, *La libertad religiosa en las Constituyentes del 69*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1970; PETSCHEN, Santiago, *Iglesia-Estado, un cambio político. Las Constituyentes de 1869*, Madrid, Taurus, 1975. Otras aportaciones de interés son: ARBELOA MURU, Víctor Manuel, “El nuncio Franchi ante la Revolución de Septiembre de 1868”, en *Scriptorium Victoriense*, Vol. 22, nº 1 (1975), pp. 5-77, y ANDRÉS GALLEGO, José, “Las juntas revolucionarias de 1868. Una interpretación”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 176 (1979), pp. 39-96. Una obra de conjunto sobre esta etapa: BAHAMONDE MAGRO, Ángel, *España en democracia. El Sexenio, 1868-1874*, Madrid, Temas de Hoy, 1996.

⁴ Entre los estudios de carácter global sobre la cuestión religiosa a lo largo del Sexenio contamos con: MARTÍ GILABERT, Francisco, *La cuestión religiosa en la Revolución de 1868-1874*, Madrid, Editora Mundial, 1989; CÁRCCEL ORTÍ, Vicente, *Iglesia y revolución en España (1868-1874). Estudio*

estatuto de la Iglesia católica en el Estado español logrado merced al Concordato de 1851, que había determinado el tardío acomodo eclesiástico dentro del Estado liberal en su versión moderada, y facilitado a la iglesia un creciente control e influencia en terrenos políticamente sensibles como era el de la enseñanza. Si nos ceñimos a las disposiciones gubernamentales, éstas se publicaron en una rápida sucesión, estuvieron planteadas en términos perentorios y se recurrió a un lenguaje que ha sido caracterizado como persecutorio y cleróforo.

Entre las principales estuvieron la supresión de la Compañía de Jesús y la incautación de todos sus bienes, la privación a las comunidades religiosas de la capacidad para adquirir y poseer propiedades; la supresión de las facultades de teología en las Universidades, el decreto por el que se declararon extinguidos los monasterios, conventos, congregaciones y demás casas de religiosos de ambos sexos fundados desde 29 de julio de 1837 ordenándose asimismo —con algunas excepciones— la supresión a la mitad de los que habían quedado subsistentes por la ley de dicha fecha, incautándose el Estado de todos sus bienes, disposición que iba en la línea de las palabras de Romero Ortiz de que «a la sombra de los conventos se ha encendido la guerra civil que durante siete años asoló nuestros campos y diezmó nuestra juventud» (la Junta Superior de Madrid le había propuesto al Gobierno con anterioridad una medida más radical); la disolución de las conferencias de San Vicente de Paúl (por ser «instrumentos ciegos de un poder misterioso y desconocido que reside en París») a lo que seguiría más adelante, ya en noviembre, la creación o fomento de asociaciones civiles de caridad.

Medidas a las que habría que añadir la reposición por decreto de 21 de octubre de la Ley municipal del Bienio que otorgaba plenas competencias a los entes locales sobre la administración y conservación de los cementerios, aun cuando la propiedad de buena parte de los mismos seguía perteneciendo a la Iglesia merced a una concesión hecha por el Estado en 1861. Los decretos que reconocían legalmente la libertad de imprenta y de reunión deben ser incluidos también dentro de este conjunto legislativo, bien porque violaban el Concordato o porque facilitaban el dar curso a campañas anticlericales contra la Iglesia. Y por lo que atañe al derecho de asociación, regulado por un decreto de 20 de noviembre, su artículo 4º prohibía a las asociaciones

histórico-jurídico desde la documentación vaticana inédita, Pamplona, EUNSA, 1979; SANZ DE DIEGO, Rafael María, “La legislación eclesiástica del Sexenio revolucionario (1868-1874)”, en *Revista de Estudios Políticos*, 200-201 (1975), pp. 195-224; HIBBS-LISSORGUES, Solange, *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de cultura Juan Gil-Albert, 1995.

«reconocer dependencia ni someterse a autoridad establecida en país extranjero» en lo que parece una alusión implícita a la Santa Sede.

Mención aparte merece el importante decreto por el que se reconocía y regulaba el principio de la libertad de enseñanza derogando «todos los privilegios concedidos a las sociedades religiosas en materia de enseñanza» ya que, se afirmaba, entregar la instrucción primaria al clero tenía como resultado hacer «al Estado instrumento de miras ajenas» y «era aprisionarla en un cuadro de verdades invariables e indiscutibles que se refieren a un solo fin en la vida [...] era, en una palabra, estacionarla y negar la ley del progreso humano».

Con posterioridad al mes de octubre el Gobierno Provisional estableció la unidad de fueros en toda clase de jurisdicciones, limitando el conocimiento de los tribunales eclesiásticos a las causas de ese carácter, con exclusión de todo asunto temporal. Ruiz Zorrilla, por su parte, ordenó el 1º de enero de 1869 la incautación de todos los objetos de ciencia, arte o literatura que estuvieran a cargo de las catedrales, cabildos, monasterios y órdenes militares, cuya ejecución se vio acompañada de incidentes muy graves como el asesinato por una turba fanática del gobernador de Burgos a las puertas de la catedral, lo cual contribuyó a calentar aún más el futuro debate constituyente. En marzo, por último, se dispuso la desamortización de los bienes de obras pías⁵.

Pero de todas estas medidas las que más inquietaron a la jerarquía y los fieles católicos fueron, por un lado, la de extinción de monasterios, ya que uno de sus artículos ordenaba la reducción a la mitad, en el plazo de un mes, de los conventos existentes en cada provincia, lo que afectó especialmente a las órdenes religiosas femeninas y, por otro, el Manifiesto a la Nación de 25 de octubre, redactado por Gaspar Núñez de Arce donde el Gobierno anunciaba, como la más trascendental de las variaciones que la revolución iba a introducir, el planteamiento de la libertad religiosa, considerándola como «una necesidad de nuestro estado político» y «una protesta contra el espíritu teocrático» que se había injerido en las instituciones.

Las medidas que habían tomado algunas juntas relativas a la confiscación y, en su caso, derribo de edificios religiosos por razones urbanísticas o para dar empleo a los numerosos parados que se concentraban en las ciudades (el caso más notorio fue

⁵ Ruiz Zorrilla, quizás el exponente más caracterizado de los cambios legislativos que, en diversos ámbitos trataron de impulsar los gobiernos revolucionarios es abordado en CABALLERO DOMÍNGUEZ, Margarita, “Manuel Ruiz Zorrilla (1833-1895). Libertad, democracia y república” en RAFAEL SERRANO GARCÍA (coord.), *Figuras de la 'Gloriosa'. Aproximación biográfica al Sexenio Democrático*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2006, pp. 73-92.

el de Sevilla, merced en buena parte a la publicidad que recibió una Exposición suscrita por el clérigo Mateos Gago en que poniendo el punto de mira en la demolición de algunos templos de gran valor artístico, como el de San Miguel, denunciaba lo que para él era la demagogia anticlerical de la Junta revolucionaria de Sevilla y del nuevo Ayuntamiento sevillano) constituyeron otro elemento de preocupación para el clero y la opinión católica que leía periódicos como *El pensamiento español* o *La Esperanza* o el semanario *La Cruz*⁶, y como la muestra, para este sector de opinión, de un feroz y bárbaro anticlericalismo sobre el que no obstante se ha apuntado que tuvo unos caracteres muy diferentes del que había aflorado en los años 1830, en el tiempo de la I Guerra carlista o del que proliferó durante la II República y la Guerra de 1936-1939 y que resultó en lo que Manuel Delgado ha denominado la *ira sagrada*, que se centró en los sacerdotes, las imágenes religiosas o los edificios de culto.

En esta coyuntura el repertorio de acciones que se pusieron en marcha no revistió la violencia o la furia destructiva de los otros brotes anticlericales y su motivación, además, residió fundamentalmente en la repulsa por parte de los revolucionarios a la estrecha asociación de la Iglesia y el Trono, sobre todo en los últimos años del reinado isabelino, caracterizada como *teocracia*, pero no en la intención de atacar directamente a los miembros del clero o de prender fuego a iglesias y conventos o destruir las imágenes de culto (aunque hubo algunos casos). No hubo tampoco una ruptura formal de las relaciones con la Santa Sede, pese a que el papa no reconoció oficialmente al gobierno revolucionario⁷.

Eso no obsta para que la jerarquía eclesial, la prensa neocatólica y las poderosas asociaciones seglares (Asociación de Católicos, Juventud católica...) que se crearon con este motivo se movilizaran ya desde el mes de octubre de 1868 con el objetivo primordial de que las Cortes elegidas en enero del año siguiente no modificaran el estatuto de monopolio confesional otorgado jurídicamente a la Iglesia y establecieran la libertad de cultos, erigiéndose éste en uno de los asuntos políticamente más candentes y susceptibles de dividir a los españoles de aquel periodo. A pesar de las fun-

⁶ Véase, ARIAS CASTAÑÓN, Eloy, *La Revolución de 1868 en Sevilla*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2010.

⁷ Se trata de una tesis que se desarrolla en, FUENTE MONGE, Gregorio de la, "El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869", en *Ayer*, 44 (2001), pp. 127-150. El anticlericalismo en España contaba ya con una historia rica en manifestaciones y conocería momentos de máxima intensidad durante el primer tercio del siglo XX: REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, *El anticlericalismo español en sus documentos*, Barcelona, Ariel, 1999 y LA PARRA LÓPEZ, Emilio; SUÁREZ CORTINA, Manuel (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

ciones de desagravio que, antes y después de la aprobación de la Constitución, proliferaron en las iglesias españolas (en torno a 1.000 tan solo en el mes de junio de 1869, según William A. Callahan) y de la entrega en las Cortes, por parte de la Asociación de católicos, de pliegos con más de tres millones de firmas demandando el mantenimiento del estatuto tradicional del catolicismo en el ordenamiento político español, lo cierto es que los constituyentes aprobaron la constitución democrática que incluía el reconocimiento de la libertad religiosa.

Otra cosa diferente es el modo como se redactó el artículo 21 que la contemplaba, en el que su disfrute por los ciudadanos españoles era presentado como algo subsidiario o vergonzante (se concedía de una manera «farisaica y meticulosa», según Galdós) lo que ha llevado a enfocarlo incluso como una mera tolerancia por parte del legislador, antes que como el reconocimiento de un derecho propiamente dicho. La crítica más rigurosa es la que ha hecho Carmen Serván en su obra titulada *Laboratorio constitucional* en la que se ponen muy bien de manifiesto las muchas debilidades e incongruencias con que los constituyentes trataron este asunto de la libertad religiosa como muestra, no solo el enunciado de ese derecho para los ciudadanos españoles, sino también el que dicho artículo diera comienzo con un párrafo por el que el Estado asumía el compromiso de continuar sufragando el culto y clero católicos, lo cual suponía una discriminación respecto de otros cultos, que cabría poner en relación con el peso que el propio Gobierno revolucionario y los ponentes del proyecto constitucional reconocían al catolicismo: en la circular, por ejemplo, del Ministerio de Estado a los agentes diplomáticos españoles en el extranjero, de 19 de octubre, se afirmaba que «España ha sido y es una Nación esencial y eminentemente católica»⁸. A pesar de todos esos defectos y contradicciones, sin embargo, esta era la primera vez que se incluía tal derecho en un texto constitucional español.

Una cuestión, la *religiosa*, que se vio por otro lado estimulada por la defensa pública del ateísmo por parte de algunos diputados constituyentes, como fue el caso de Suñer y Capdevila en la que sería conocida como la *sesión de las blasfemias*, por la salida a la luz de focos protestantes, por la regulación posterior del registro y del matrimonio civiles o la obligatoriedad de que, a falta de que las Cortes se pronunciaran sobre la secularización de los cementerios (se presentarían varias proposiciones de ley en este sentido en octubre de 1872 —Romero Girón como primer firmante— y julio de 1873), dentro de ellos los Ayuntamientos habilitasen un espacio en donde

⁸ SERVÁN, Carmen, *Laboratorio constitucional en España. El individuo y el ordenamiento, 1868-1873*, Madrid, CEPC, 2006.

enterrar a los que no profesasen la religión católica lo cual fue replicado por la jerarquía afirmando que con ello se profanaba un territorio bendito⁹. Dadas las protestas que suscitó esta circular de Sagasta del verano de 1871, fue reemplazada por una orden de febrero del año siguiente por la que se disponía la construcción de cementerios para los disidentes de la religión católica junto a los ya existentes, pero con entera separación. Testimonios que aún hoy en día estremecen sobre la conducción de los restos de Julián Sanz del Río (1869) o, más aún, de Fernando de Castro (1874) al cementerio civil de Madrid, caracterizado por Manuel Bartolomé Cossío como un «miserable corral de abrojos que la piedad administrativa de entonces destinaba con generosa esplendidez para albergue de réprobos» son elocuentes del estado real de estos cementerios civiles¹⁰.

O, en fin, por la aprobación por las Cortes, el 16 de noviembre de 1870, de la candidatura al trono español de Amadeo de Saboya, hijo del rey de Italia, Víctor Manuel II, quien solo dos meses antes había entrado con su ejército en Roma y terminado con los restos del poder temporal del pontífice, Pío IX, lo que marcó al nuevo monarca español con el estigma, de cara a la opinión católica y carlista, de ser el hijo del *carcelero del Papa*. Justamente para contrarrestar esa mala imagen entre los católicos y congraciarse con el pontífice, durante el reinado de Amadeo se adoptaron algunas medidas de política eclesiástica que buscaban paliar la mala situación económica de la Iglesia española, como la reposición a las diócesis de los beneficios de la bula de la Santa Cruzada u otra orden posterior en la que el Estado expresaba su intención de hacerse cargo de los gastos que dimanasen de la construcción y reparación de los edificios de culto o de la compra de ornamentos y vasos sagrados.

Otro factor no menor que intervino en esta confrontación fue la nueva política educativa que, muy inspirada por el pequeño pero influyente núcleo de intelectuales krausistas, puso en marcha el Gobierno provisional mediante varios decretos de Ruiz Zorrilla que tenían como eje la libertad de enseñanza, justamente para poner coto a la intromisión que la Iglesia católica, especialmente en la última parte del reinado de

⁹ Sobre esos diferentes aspectos: SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Guillermo, *Guerra a Dios, a la tisis y a los reyes. Francisco Suñer Capdevila, una propuesta materialista para la segunda mitad del siglo XIX español*, Madrid, UAM, 1987; ROLDÁN VERDEJO, Roberto, *La ley de matrimonio civil de 1870, una ley olvidada*, Granada, Universidad de Granada, 1980; SERVÁN REYES, María del Carmen, “Descanse en libertad. Muerte y sepultura durante el Sexenio revolucionario”, en Jesús VALLEJO FERNÁNDEZ DE LA REGUERA (coord.), *Antidora. Homenaje a Bartolomé Clavero*, 2019, pp. 555-582.

¹⁰ SERRANO GARCÍA, Rafael, *Fernando de Castro (1814-1874). Un obrero de la Humanidad*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2010.

Isabel II, había llevado a cabo y que se había concretado, por ejemplo, en la sustitución de la nada revolucionaria Ley Moyano por otra de 2 de junio de 1868 que, entre otros contenidos, prescribía la supresión de las Escuelas Normales o la atribución a los párrocos de competencias docentes sustraídas a los maestros¹¹. O, en fin, en los expedientes contra varios profesores de la Universidad Central, como Julián Sanz del Río, Fernando de Castro, Francisco Giner de los Ríos o Nicolás Salmerón, que supusieron su salida del escalafón de catedráticos.

Dichos docentes representarían el ejemplo más acabado de los llamados *textos vivos* que la jerarquía episcopal —el arzobispo de Tarragona y sufragáneos— y periódicos como *El Pensamiento Español* (artículos de Francisco Navarro Villoslada, de Gabino Tejado) no habían cesado de fustigar por medio de una campaña realmente insidiosa, dirigida en realidad contra un espectro mucho más amplio del profesorado¹². Como prueba fehaciente de su apoyo a la libertad de cátedra, desde los primeros compases de la revolución, los profesores citados fueron rehabilitados y reintegrados en el escalafón y Fernando de Castro y Julián Sanz del Río fueron nombrados respectivamente rector de la Universidad Central y decano de la Facultad de Filosofía y Letras. Bien es verdad que, a pesar de su oposición a la libertad de enseñanza, la Iglesia católica supo sacar buen provecho de ella, poniendo en marcha una serie de establecimientos docentes con un sello confesional.

La perspectiva de la separación entre la Iglesia y el Estado, que figuraba, bajo diversas formulaciones, en una posición destacada en la agenda política del liberalismo europeo era algo que inquietaba también a los responsables de la Iglesia española, si bien durante toda la fase del Sexenio en que gobernaron los monárquicos, es decir, desde octubre de 1868 a febrero de 1873, esta posibilidad no llegó a materializarse ya que los responsables políticos y, de forma específica, los ponentes del proyecto constitucional estimaban que el Estado debería de seguir manteniendo vínculos oficiales con la Iglesia católica aunque, como se plasmó en la propia Constitución de 1869, se procuró evitar una declaración explícita de confesionalidad. Se confió, además, al gobierno, el encargo de seguir pagando sus salarios a los sacerdotes —lo

¹¹ Sobre el tratamiento del tema educativo en el Sexenio: SUÁREZ PAZOS, Mercedes, “Las reformas educativas durante el Sexenio revolucionario”, en Rafael SERRANO GARCÍA (dir.), *España, 1868-1874. Nuevos enfoques sobre el Sexenio democrático*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2002, pp. 139-157.

¹² URIGÜEN, Begoña, *Orígenes y evolución de la derecha española. El neocatolicismo*, Madrid, CSIC, 1986. Resulta muy útil asimismo: SARDÁ y SALVANY, Félix, *El liberalismo es pecado*, Lleida, Pagès editors, 2009, edición de Solange HIBBS-LISSORGUES. Un trabajo interesante es el de DUPONT, Alexandre, “¿Hacia una Internacional neocatólica? Trayectorias cruzadas de Louis Veuillot y Antonio Aparisi y Guizarro”, en *Ayer*, 95 (2014), pp. 211-236.

que se llevó a cabo, es cierto, con grandes irregularidades y considerables retrasos— así como velar por el mantenimiento de las iglesias.

Esta posición cautelosa, no rupturista, se justificaba atendiendo a criterios que no eran unánimes. Así, para algunos ponentes constitucionales, como Segismundo Moret, lo preferible era la separación entre la Iglesia y el Estado pero se decantaba por un *statu quo*, al estimar que la Iglesia española no estaba mentalizada para comprender que una situación de independencia entre los dos poderes —como la que supuestamente habría existido en los tiempos antiguos del cristianismo— era lo que más podía convenirle, confiando en que el progreso humano y el peso de la opinión pública terminarían por provocar ese cambio. Otros, por el contrario, como Ríos Rosas o Gil Sanz (aunque este no era ponente) optaban por esa solución intermedia en razón de sus convicciones regalistas y del temor a que el clero, independiente, campara por sus respetos y se pusiera abiertamente en contra del Estado, razón por la cual éste debería de mantener un control sobre la potestad eclesiástica...¹³

Sería, en realidad, con la I República, cuando la opción por la separación ganó más enteros, ya que los republicanos la consideraban como una cuestión de principios y, prueba de ello es que en el proyecto de constitución federal que se envió a las Cortes en el verano de 1873, su artículo 35 contemplaba dicha medida. En coherencia con este propósito, el gobierno presidido por Nicolás Salmerón presentó a comienzos del mes de agosto de aquel año un proyecto de ley en el que la separación entre ambas esferas se precisaba con un gran detalle si bien con una cierta ambigüedad ya que, por ejemplo, parecía no cerrar la puerta a que continuara la financiación estatal a la Iglesia, a pesar de que en el borrador constitucional tal supuesto era vetado. No obstante, lo efímero de este gobierno (y de la propia República, al menos en esta fase federal o, mejor, profederal) impidió que se consumara la separación. Con posterioridad, la política seguida por Emilio Castelar en los cuatro meses en que fue presidente del gobierno significó una cierta contradicción respecto de la persecución de aquel objetivo pese a que el político gaditano se había manifestado con anterioridad completamente a favor de la separación entre ambos poderes.

En efecto, Castelar procuró un acercamiento a la Santa Sede y trató, en particular, de llegar a un acuerdo respecto a un asunto que Pío IX tenía un especial

¹³ Algunas intervenciones en los debates constituyentes sobre esta cuestión y otros textos de interés que ilustran la dinámica política del Sexenio en: FUENTE MONGE, Gregorio de la; SERRANO GARCÍA, Rafael, *La Revolución gloriosa. Un ensayo de regeneración nacional (1868-1874). Antología de textos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

interés en resolver, cual era la provisión de las sedes episcopales vacantes acordándose unas bases por las cuales el gobierno español presentaría confidencialmente a sus candidatos y el papa, tras manifestar cuáles le convenían, los reconocía *motu proprio* obispos sin que en ello interviniera en modo alguno el derecho de patronato, cosa que a Castelar parece no le importó demasiado. Bien es verdad que las prisas del pontífice se debían a que deseaba tener resuelta la provisión de las sedes antes de que se consumara la separación.

En un plano más general cabe apostillar que los distintos gobiernos republicanos mantuvieron una relación mucho más relajada con la Santa Sede que todos los gobiernos monárquicos anteriores, a pesar de este asunto y de otras medidas que los republicanos adoptaron como la disolución de las órdenes militares, la supresión de la Comisaría de los Santos Lugares, de los capellanes castrenses, etc.

En conjunto, y a la hora de enjuiciar las relaciones entre el Estado y la Iglesia en este agitado periodo, no puede por menos de subrayarse el componente regalista que siguió marcando en gran medida muchas de las decisiones de los gobiernos revolucionarios, y eso explicaría en buena parte las reticencias en cuanto a perseguir el objetivo de la separación entre las dos instituciones, que solo sustentaban, en realidad, los republicanos, con matices internos, además, como acabamos de ver. Un ejemplo significativo de la persistencia de una concepción según la cual el Estado estaba legitimado para intervenir y someter a control la esfera eclesiástica puede suministrárnoslo las medidas que Manuel Ruiz Zorrilla, que ocupaba la cartera de Gracia y Justicia en el verano de 1869, adoptó para hacer frente a la intentona carlista ocurrida en esa coyuntura en la que quedó acreditada la participación de entre 100 y 300 sacerdotes, pertenecientes algunos de ellos a cabildos catedralicios. En su decreto del 5 de agosto dirigido a los obispos, se les conminaba a que, en un plazo perentorio, difundieran un edicto pastoral, de contenido prefijado (se trataba de una exhortación a sus diocesanos para que obedecieran a las autoridades), del cual habrían de remitir una copia a la secretaría del Ministerio. Se les encargaba asimismo que recogieran las licencias de predicar y confesar a aquellos sacerdotes que mostraran de un modo ostensible una actitud contraria al régimen constitucional.

Se ha señalado, además, que la obligación constitucional para el Estado de proveer al clero de mantenimiento (a pesar de que, aproximadamente desde los primeros meses de 1870, la mayoría del mismo no cobraba sus haberes al negarse a prestar el juramento a la Constitución) justificó o promovió la persistencia de prácticas intervencionistas que continuaban las viejas regalías de la Corona. Así,

el Estado estimó que continuaba vigente el derecho de *patronato* acogiéndose a él, por ejemplo, para proveer las vacantes de deán que se produjeran en las iglesias metropolitanas y sufragáneas, y de abad en las colegiales sin cura de almas, al entender que entre las atribuciones de quienes ostentaban dichos cargos figuraba la representación de la potestad civil en esos recintos clericales. Sería también el caso del *Pase Regio*, cuya vigencia se defendía expresamente en una disposición de Gracia y Justicia de marzo de 1872 que facultaba al Estado para prohibir la circulación de bulas, breves u otros documentos apostólicos en el caso de no atenerse a la norma que regulaba dicha facultad y que no era la Constitución de 1869, sino, expresamente, la *Novísima recopilación* de 1805¹⁴.

Otra vertiente, en fin, de toda esta problemática es la de la posición gubernamental respecto del Concordato de 1851 que da la impresión de que los gobiernos consideraron que seguía parcialmente vigente, a pesar de que la aprobación de la Constitución introdujo una clara incompatibilidad con el documento anterior, el cual partía de un principio de confesionalidad católica omitido en el texto promulgado en junio de 1869. Pero, sin necesidad de aducir otros elementos de prueba, es revelador de que el Estado estimaba que el Concordato seguía en vigor el hecho de que muy poco después de dicha promulgación, el 28 de junio, se presentara un proyecto de ley para revisar y armonizar con la nueva normativa el acuerdo concordatario aunque de forma unilateral.

¿Qué balance podemos trazar de la política religiosa llevada a cabo por los gobiernos del Sexenio? A juicio de uno de los principales especialistas en la materia, Gregorio Alonso, la legislación aprobada por las Cortes fue tibia y contradictoria en lo que respecta a la religión, como probaría de manera fehaciente el modo cómo se redactó el artículo 21, lo que no obsta para que aquella acarrearía una ruptura moderada con el confesionalismo a ultranza que hasta entonces se había practicado¹⁵. O también para que en el Sexenio se dieran los primeros pasos para la laicización del Estado y la secularización de la sociedad aunque muchas

¹⁴ Todas estas cuestiones se explican y documentan bien, no obstante el sesgo poco favorable a la acción de los gobiernos revolucionarios que es perceptible en ambas obras en: MARTÍ GILABERT, Francisco, *La cuestión religiosa en la Revolución de 1868-1874*, op. cit., y CÁRCEL ORTÍ, Vicente, *Iglesia y revolución en España (1868-1874)*, op. cit.

¹⁵ ALONSO, Gregorio, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España [1793-1874]*, Granada, Comares, 2014. Obras más generales sobre la secularización: MENOZZI, Daniele, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Turín, Einaudi, 1993; MCLEOD, Hugh, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, Londres, Macmillan, 2000; RÉMOND, René, *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

de las decisiones adoptadas serían revertidas con el fin de la experiencia revolucionaria y el retorno de la dinastía borbónica al trono español. Empezando por la que había constituido el eje de la limitada transformación intentada con la *Gloriosa*: el derecho a la libertad religiosa que la Constitución de 1876 dejó limitada a una mera tolerancia en el ámbito privado.

Respecto del matrimonio civil, también establecido —como el registro civil— por la legislación del Sexenio mediante la ley provisional de 18 de junio de 1870, cabe considerar, no obstante su tono moderado y cauteloso como un paso significativo en la secularización de la sociedad española al poner bajo el control del Estado una institución tan importante en la vida de los ciudadanos como era el matrimonio. La norma era en cierto modo una consecuencia de la libertad religiosa, pues como había reconocido su principal artífice, Eugenio Montero Ríos, «el matrimonio civil arranca primordialmente de una declaración de libertad de cultos»¹⁶. A pesar de que se la ha calificado como una «versión secular del matrimonio canónico», incluso como una «ley superflua» (proscribía tajantemente el divorcio, su articulado no se alejaba especialmente de la anterior regulación canónica y consagraba la posición dominante del varón, del *pater familiae*), sí que introducía un cambio sustancial, al entender el matrimonio como un contrato que solo podía ser suscrito o celebrado ante un juez civil, lo mismo que ocurría con los casos de separación. Ello no era óbice para que los cónyuges pudieran, antes o después, celebrar un matrimonio religioso, pero éste, por sí solo, nunca produciría efectos civiles. En ese sentido, la diferencia con la normativa en materia matrimonial de la Restauración era palmaria y dejaba abierta la posibilidad para que, como en otras legislaciones europeas, pudiera ulteriormente introducirse el divorcio.

¿Se puede hablar de persecución religiosa en el Sexenio? Según otro especialista, el historiador canadiense William J. Callahan, se podría admitir ese reproche solo hasta cierto punto, si lo referimos al impacto de la política secularizadora, pero no porque se produjera una interferencia real en el desempeño de sus funciones religiosas por parte de la Iglesia. El impago de sus haberes a una mayoría del clero por su negativa a jurar la Constitución de 1869 (a pesar de que el secretario de estado del Vaticano, Antonelli, había comunicado a su representante en Madrid que no existía obstáculo para prestarlo) no cabe obviamente catalogarlo como persecución pese a que hubo de causar muchas zozobras e incrementar la animadversión entre las filas

¹⁶ Sobre el político compostelano y su actuación en el Sexenio, véase: BARRAL MARTÍNEZ, Margarita; GARCÍA LÓPEZ, Emilia, *Discursos parlamentarios de Montero Ríos no Sexenio democrático, 1868-1873*, Xunta de Galicia, 1997.

del clero hacia los revolucionarios. Gregorio de la Fuente, por su lado, estima que fueron pocas las protestas populares de signo anticlerical y que, más que en las calles, el conflicto con la Iglesia tuvo su origen en la acción del gobierno, que se plasmó en un amplio y variado catálogo de medidas anticlericales y secularizadoras.

En cualquier modo, la visibilidad de la cuestión religiosa en la dinámica política del Sexenio explica que haya atraído la atención de la historiografía, si bien durante mucho tiempo fueron especialistas salidos de las filas del clero o con un sello confesional los que se ocuparon de abordar el tradicionalmente considerado como su núcleo central, es decir, las medidas anticlericales y la decisión de la coalición revolucionaria de implantar la libertad de cultos en España. Es cierto, con todo, que la celebración del Concilio Vaticano II y la promulgación, por la dictadura franquista, en junio de 1967, de una ley regulando la libertad religiosa como un derecho civil (lo que se quiso hacer compatible con el mantenimiento de la confesionalidad católica) explica que en torno aproximadamente a 1970 se publicaran algunos estudios, redactados generalmente por miembros del clero, que sacaban a la luz la aportación hecha por la Revolución de 1868¹⁷. No obstante, y a pesar del mérito que suponía el abordar de forma monográfica dicha cuestión, se percibía en ellos un cierto recelo, dentro de un discurso globalmente bastante crítico, cuando no un rechazo, respecto de la obra de los revolucionarios.

Eso no quita para que algunas de estas obras, como la Vicente Cárcel Orti, titulada *Iglesia y revolución en España (1868-1874)*, constituyan aportaciones realmente valiosas al ofrecer a los investigadores un detallado escrutinio de una documentación esencial, como es la conservada en el Archivo Vaticano. A pesar del sesgo ya mencionado, muy acentuado en el caso siguiente, son bastante útiles, también por el repertorio detallado de todas las disposiciones que afectaban a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, las obras que Francisco Martí Gilabert ha dedicado a este periodo.

El tiempo que ha transcurrido desde entonces, y el mayor predicamento adquirido por historiadores seculares y de formación mucho más cosmopolita y abierta en el tratamiento de nuestra historia religiosa ha llevado a la renovación de los enfoques utilizados a la hora de abordar ese asunto durante el Sexenio¹⁸.

¹⁷ Una obra de carácter más general sobre la libertad religiosa en nuestro país: BARRERO ORTEGA, Abraham, *La libertad religiosa en España*, Madrid, CEPC, 2006.

¹⁸ Sería el caso de la obra ya citada de ALONSO, Gregorio, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España [1793-1874]*, de CALLAHAN, William J., *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989. o de SUÁREZ CORTINA, Manuel, *Entre cirios y garrotes*.

Así, y por citar varios ejemplos que se antojan significativos, hoy seguramente puede ser más expresivo y preciso recurrir al concepto de *guerra cultural* para enmarcar el conflicto surgido en torno a las medidas laicas y secularizadoras adoptadas con mayor o menor convicción por los gobernantes y legisladores de la *Gloriosa*. Las cuales, en el caso español, se inscribían dentro de un debate de aún mayor calado como el que giraba en torno a la definición de la identidad nacional al contraponerse, en palabras de Gregorio Alonso, una ciudadanía laica a otra católica que tendió a ser patrimonializada por carlistas o neocatólicos por cuanto las corrientes de opinión antiliberal habían terminado por asumir la idea de nación y habían construido un discurso historiográfico en el que el catolicismo era elevado a elemento decisivo de la identidad nacional española.

A juicio de Francisco Javier Ramón Soláns o de Joseba Louzao, además, el rearme ideológico católico que se produjo durante la primera Restauración, teniendo como acicate la memoria de dicho conflicto, reforzaría la pertinencia de aplicar dicho concepto de *guerra cultural* a la etapa del Sexenio que, en el enfoque que le dieron historiadores como Christopher Clark o Wolfram Kaiser, posee una clara dimensión transnacional, justificada en que, a su juicio, la Europa de la segunda mitad del siglo XIX puede ser vista en algunos aspectos como un espacio político-cultural común. Y fenómenos como la movilización de los católicos europeos siguiendo u obedeciendo la agenda diseñada desde el Vaticano, o la publicística y la cultura política marcadamente seculares que compartieron diversas administraciones liberales en ese período, entre ellas, la española, se entienden mejor si trascendemos las fronteras estatales y los enfocamos como fenómenos transnacionales¹⁹.

Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936, Santander, Ediciones Universidad de Cantabria/Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2014. Cabe citar asimismo otras compilaciones que cubren total o parcialmente la historia religiosa de la España contemporánea: AUBERT, Paul (ed.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995; BOYD, Carolyn P. (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC, 2007; PELLISTRANDI, Benoît (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004. O, adoptando una perspectiva más general: BASTIAN, Jean-Pierre (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004; BURLEIGH, Michael, *Poder terrenal, religión y política en Europa. De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2005; HAUPT, Heinz-Gerhard y LANGEWIESCHE, Dieter (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, o SERRANO GARCÍA, Rafael; PRADO MOURA, Ángel de; LARRIBA, Elisabel (coords.), *Dimensiones religiosas de la Europa del Sur (1800-1875)*, Valladolid, Universidad de Valladolid/Aix-Marseille Université, 2018.

¹⁹ Aportaciones de interés al respecto son: LOUZAO VILLAR, Joseba, “La recomposición religiosa en la modernidad. Un marco conceptual para entender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad

Como un actor fundamental de dicho conflicto estuvo la movilización de la opinión católica recurriendo a los medios que, justamente, el Gobierno Provisional puso a disposición de los ciudadanos españoles para que entraran en la plena posesión de sus derechos individuales. Derechos tales como el de la libre expresión por medio de la imprenta, el de asociación o el de petición. Pues bien, los colectivos y organizaciones católicas que impulsaron esta movilización no solo no le hicieron ascos a estas libertades modernas sino que las utilizaron en su propio beneficio, lo que sería una de las vertientes más significativas de lo que algunos historiadores (así, Raúl Mínguez) han calificado de *modernidad católica* — pese a las dudas y objeciones que puede suscitar esta expresión— en oposición a la modernidad liberal y a la que estuvo asociado otro componente muy característico, el de la *feminización de la religión*, plasmada en un nuevo enfoque de la mujer católica y en un proceso muy significativo que se apuntó ya en el Bienio Progresista o en las protestas por el reconocimiento del Reino de Italia en 1865, pero que se puso aún más y mejor de manifiesto durante el Sexenio: me refiero a las movilizaciones de *señoras* a favor de la unidad religiosa o para protestar por el obligado abandono de los conventos de clausura por parte de las monjas, ya que desde el imaginario antiliberal se favoreció el que las mujeres católicas pudieran sobrepasar su confinamiento en el mundo doméstico, privado, y extendieran potencialmente su acción al espacio público a pesar de que ello no casaba del todo bien con la ideología de la domesticidad²⁰.

A los efectos de verificar la intensidad y las derivaciones de la conflictividad que se dieron a lo largo de este periodo en torno a la religión, resultan de gran utilidad algunas monografías locales como, por ejemplo, la realizada por Alicia Mira Abad para la provincia de Alicante, titulada —como tesis doctoral— *Secularización y mentalidades en el Sexenio Democrático: Alicante (1868-1875)* y que puso el foco sobre una ciudad de provincias, tratando de captar la incidencia y la percepción de la secularización en las mentalidades valiéndose, en la línea

en la España contemporánea”, en *Hispania Sacra*, 121 (2008), pp. 331-354; RAMÓN SOLANS, Francisco Javier, “El catolicismo tiene masas”. Nación, política y movilización de masas en España, 1868-1931”, en *Historia contemporánea*, 51 (2015), pp. 427-454, o la obra a que ambos se remiten: CLARK, Christopher; KAISER, Wolfram (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

²⁰ MÍNGUEZ BLASCO, Raúl, *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*, Madrid, Asociación de Historia contemporánea/CEPC, 2016. Véase asimismo: ROMEO MATEO, María Cruz, “¿Sujeto católico femenino? Política y religión en España, 1854-1868”, en *Ayer*, 106 (2017), pp. 79-104. No resulta ocioso citar aquí a Concepción Arenal: LACALZADA MATEO, María José, *Concepción Arenal. Vida, ciencia y virtud*, A Coruña, Ayuntamiento, 1997.

explorada en su día por Michel Vovelle, de fuentes tales como los protocolos notariales. Por su parte, Antonio Orozco Guerrero se ha propuesto también en su investigación doctoral, centrada en una localidad tan significativa desde esta perspectiva como fue Cádiz durante el Sexenio, estudiar el modo concreto cómo se aplicó la libertad religiosa y, más en general, la legislación secularizadora —así, en lo que se refiere a los cementerios— y de qué modo reaccionó el titular de la diócesis y el cabildo catedralicio²¹. Al hacerlo profundizó en líneas marcadas ya por Gloria Espigado en su monografía sobre la I República en Cádiz y sobre el papel jugado por figuras como Fermín Salvochea.

Ha habido aportaciones significativas que atañen a otros componentes que intervinieron también en el conflicto religioso o que deben ser considerados para entenderlo en su complejidad y sus derivaciones, como por ejemplo el catolicismo liberal, reivindicado en su momento por autores que defendían, en las postrimerías del franquismo, un catolicismo tolerante (José Luis Abellán, entre otros) con el que se quiso asociar al primer krausismo o a algunos de sus miembros más destacados, en especial a Fernando de Castro, a pesar de que la salida a la luz de sus convicciones religiosas, por parte del propio Castro (*Memoria testamentaria*) o de Gumersindo de Azcárate (*Minuta de un testamento*), arrojan serias dudas sobre si estos intelectuales suscribieron de verdad las tesis del catolicismo liberal²².

En cualquier modo, la dimensión religiosa del krausismo, sus vínculos con el protestantismo o la masonería son cuestiones que merecen de una mayor profundización, tomando como pie otras aportaciones muy relevantes como las realizadas por Gonzalo Capellán, Yvan Lissorgues, Pedro F. Álvarez Lázaro, Enrique Ureña, José Manuel Vázquez Romero, Fernando Martínez, entre otros. Todo ello remite a otra cuestión, que quizás no está suficientemente explorada: la de los orígenes intelectuales de la revolución de 1868, en la línea de los estudios realizados para Francia y su gran revolución por Daniel Mornet (así, su libro clásico, *Les origines intellectuelles*

²¹ MIRA ABAD, Alicia, *Secularización y mentalidades en el Sexenio democrático. Alicante, 1868-1875*, Universidad de Alicante, Servicio de publicaciones, 2006; OROZCO GUERRERO, Antonio, *Cádiz durante el Sexenio democrático. El conflicto Iglesia-secularización*, Madrid, UNED, Tesis doctoral, 2013. Otro estudio local de interés es el de GONZÁLEZ LORENTE, Eduardo, *Libertad o religión. Pamplona en el Sexenio democrático (1868-1876)*, Pamplona, Universidad pública de Navarra, 2008 o yendo más atrás en el tiempo, el de VILAR RAMÍREZ, Juan Bautista, *El obispado de Cartagena durante el Sexenio revolucionario (1868-1874)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1973.

²² Algunos trabajos inciden sobre el contexto y contenido de las posiciones que afloraron en los años 1860-70 en materia religiosa: ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, “*Dieu et liberté*: la alternativa del catolicismo liberal en el Ochocientos”, en *Historia y Política*, 3 (2000), pp. 7-30; CAPELLÁN DE MIGUEL, Gonzalo, “El problema religioso en la España contemporánea: krausismo y catolicismo liberal”, en *Ayer*, 39 (2000), pp. 207-244.

de la révolution française). Un enfoque específico sobre esa temática sería útil, no solo para comprender mejor el catolicismo liberal, el krausismo o el neocatolicismo, sino también determinados discursos dentro del republicanismo, en los que la religión y el catolicismo continuaron teniendo un peso fundamental, como ocurre en el caso de Emilio Castelar, de Roque Barcia, etc. La tesis doctoral recientemente defendida por Ester García Moscardó sobre el último de los citados permitirá seguramente calibrar mejor esta cuestión²³.

La aparición de focos protestantes en el Sexenio resulta actualmente mejor conocida merced a los trabajos e iniciativas promovidas sobre todo por Juan Bautista Vilar²⁴ (y sus vínculos con la masonería, gracias a investigaciones como las realizadas por Jean-Pierre Bastian). En conjunto, no obstante, esta dimensión religiosa del Sexenio merecería de una mayor profundización, quitando algunos trabajos sobre Galicia o Aragón o la atención prestada a figuras protestantes destacadas en algunas localidades, como Nicolás Alonso Marselau según aparece en la monumental tesis de Eloy Arias Castañón sobre este periodo en la capital hispalense²⁵. Datos de interés, además, recurriendo a las publicaciones en lengua inglesa de las sociedades bíblicas sobre los focos protestantes del Sexenio, su cuantía numérica, la identidad de los pastores, las estrategias de las diferentes confesiones, la venta de biblias, etc., aparecen en la obra, *La nación en capilla*, de Gregorio Alonso, además de en la tesis de Antonio Orozco sobre Cádiz. De estos estudios se desprende que la incidencia del protestantismo fue muy minoritaria, lo que no se correspondía con el cuadro tenebroso que pintaban la jerarquía y la prensa católicas, caso de implantarse en España la libertad de cultos. Hasta el propio Cárcel Ortí reconoce que la propaganda protestante, pese a no encontrar obstáculos para su difusión, no llegó a arraigar entre la gente y que su influjo fue prácticamente nulo.

Y por supuesto, están contribuyendo a esa renovación en el estudio de la cuestión religiosa en esta etapa obras recientes de carácter más general, como las publicadas por Manuel Suárez Cortina o Gregorio Alonso, que se suman a otras más antiguas por parte de William J. Callahan y Manuel Revuelta, entre otros. Aparte de otras aportaciones que, si bien están más centradas en la etapa isabelina, no dejan de ser

²³ GARCÍA MOSCARDÓ, Ester, *Roque Barcia Martí (1821-1885). Una biografía intelectual de un republicano federal*, Universitat de València, Tesis doctoral, 2019.

²⁴ VILAR RAMÍREZ, Juan Bautista, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual*, Madrid, Istmo, 1994.

²⁵ En el tomo referido a la I República: ARIAS CASTAÑÓN, Eloy, *La Primera República en Sevilla*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2009.

muy útiles para dibujar el contexto religioso en el que se desarrolló el conflicto en los años del Sexenio, como algunos artículos o capítulos de libros firmados por Jesús Millán y María Cruz Romeo, además de las investigaciones de esta última sobre el neocatolicismo que permitirán actualizar y enriquecer la excelente contribución que anteriormente había hecho Begoña Urigüen²⁶.

Nos podríamos plantear, a modo de colofón, si la proclamación de la libertad de cultos obedecía a una necesidad real, sentida, si no por una mayoría de la sociedad española, sí por una minoría consistente e informada. Cabe dudar de que así fuera dadas las bajas cifras de prosélitos de las confesiones protestantes que pudieron abrir sus capillas a lo largo del país en estos seis años de experiencia aunque, por otro lado, había habido una serie de juntas revolucionarias que reconocieron la libertad religiosa como un derecho, lo que permitiría hablar de un respaldo popular, de la ciudadanía, a esta reivindicación. Pero, con independencia de las cifras de disidentes religiosos en suelo español, no cabría discutir la oportunidad y el sentido político de los revolucionarios al plantear la libertad religiosa como un signo o mensaje de modernización y europeización, enviado no solo hacia la opinión pública internacional, sino también para consumo interno ya que, como observa Álvarez Junco, la leyenda negra empezaba a afectar seriamente las percepciones del conjunto de la opinión española sobre el pasado nacional²⁷. La libertad religiosa devenía pues en un requisito imprescindible para la regeneración del país que se perseguía con la revolución.

²⁶ Así, REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, “Religión y formas de religiosidad”, en Hans JURTSCHKE (coord.), *La época del Romanticismo (1808-1874). Vol. I. Orígenes. Religión. Filosofía. Ciencia*, T. XXXV de la Historia de España de Menéndez Pidal, Madrid, Espasa Calpe, 1989, pp. 213-327, o MILLÁN, Jesús; ROMEO MATEO, María Cruz, “Iglesia y religión en el liberalismo anterior a la sociedad de masas”, en Salvador CALATAYUD GINER, Jesús MILLÁN y María Cruz ROMEO MATEO (eds.), *El Estado desde la sociedad. Espacios de poder en la España del siglo XIX*, Universidad de Alicante, Servicio de publicaciones, 2016, pp. 149-183.

²⁷ ÁLVAREZ JUNCO, José, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid, Taurus, 2001.

Militantismo e instrumentalización de la prensa católica en el Sexenio (1868-1874)

SOLANGE HIBBS-LISSORGUES
Universidad de Toulouse-Jean Jaurès

En 1868, la conmoción de la revolución socavó las estructuras sobre las que se asentaba la Iglesia para ejercer su control en los diferentes ámbitos de la sociedad. Esta revolución, que representó una nueva agresión para la institución eclesial, apareció como un largo proceso de degradación nacional iniciado en 1808 y agravado con el reinado de Isabel II. Hasta los años del Sexenio, la cuestión religiosa se había limitado casi exclusivamente a una constatación y defensa de la confesionalidad católica pero la revolución del 68 llevó la libertad religiosa a la Constitución. El profundo cambio acarreado por la revolución del 68 suponía que la confesionalidad católica, que siempre había constituido una realidad nacional indiscutible consustancial con la historia de un país que se había identificado plenamente con el catolicismo, pasara a constituir un derecho individual¹. En aquel momento se produjo un rechazo tajante de la constitucionalidad de la confesionalidad del Estado y los ingredientes más reactivos de los debates y conflictos del Sexenio se centraron en la relación entre la Iglesia y el Estado, la ciudadanía católica, la tolerancia y la intolerancia. Basta con leer la prensa católica del Sexenio así como la abundante literatura

¹ En su esclarecedor estudio sobre política y religión en España (1808-1936), Manuel Suárez Cortina ha señalado como «El Sexenio democrático trató de combinar catolicismo sociológico con libertad religiosa» y como en los debates de las constituyentes de 1869 la cuestión religiosa se insertó «en el marco de los distintos derechos (conciencia, pensamiento, imprenta, reunión, asociación) y estableció constitucionalmente la libertad religiosa una vez que se interpretaba que ésta pertenecía en exclusiva a la esfera del derecho individual» (Manuel SUÁREZ CORTINA, *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-la-Mancha, 2014, p. 33).

propagandística y contrarrevolucionaria para darse cuenta hasta que punto la cuestión religiosa constituía uno de los temas mas candentes del debate de las constituyentes y suscitó la oposición de la Iglesia, así como de muchos sectores del catolicismo, a cualquier transacción con la modernidad. La defensa cerrada de la unidad católica alimentó el victimismo de la Iglesia y la extremosidad de sus posturas frente a la nueva coyuntura política y social. El sentimiento de acoso, así como su actitud de confrontación, se justificaban por su rechazo visceral de cualquier propuesta de renovación religiosa y de secularización de los modos de vida, cultura y costumbres españolas².

1. Militantismo de la prensa católica

Para comprender esta situación y tomar la medida de la movilización de la Iglesia, la publicística católica del Sexenio representa una base documental imprescindible. A pesar de su desconfianza con respecto a la prensa y al impreso en general, la institución eclesiástica y amplios sectores de seglares católicos propiciaron la organización y la difusión de publicaciones que tenían en principio una finalidad religiosa pero cuya implicación política (defensa del poder temporal, resistencia a las nuevas medidas de los gobiernos liberales...) se afirmó a lo largo del siglo. Esta prensa que, en los primeros años del Sexenio, afirmaba su independencia con respecto a las distintas opciones políticas del momento, favoreció un periodismo de combate que reflejaba un espíritu de emergencia y de grave amenaza ante lo que se consideraba como un riesgo de asolamiento para la religión y la Iglesia (merma de su poder económico, agotamiento de su poder social y político)³. La alternancia de tácticas condenatorias y ofensivas y la configuración de una prensa beligerante venían impuestas por las circunstancias históricas del momento.

A partir de los años cincuenta, el neocatolicismo que agrupaba a los católicos provenientes de los sectores católico-conservadores del partido moderado pero opuestos a la política llevada a cabo en los últimos años del reinado de Isabel II, se convirtió en un elemento activo de la reacción católica frente a acontecimientos

² Manuel SUÁREZ CORTINA, «Introducción», en *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, p. 14.

³ Demetrio CASTRO ALFÍN, «La indefinida secularización de la España isabelina. Ni Estado Laico ni sociedad profana», en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, p. 81.

revolucionarios. La convergencia estratégica entre carlistas y neocatólicos se había establecido en base al criterio «católicos antes que políticos y políticos sólo por la necesidad de defender el catolicismo»⁴.

El soporte ideológico de este catolicismo militante había sido explícitamente definido por destacadas figuras del neocatolicismo desde las tribunas de la prensa. En *El Pensamiento Español* del 22 de enero de 1864, Francisco Navarro Villoslada (1818-1895) había puntualizado que la «calificación de neo-católicos [...] se aplica en España a los católicos rancios, a los verdaderos católicos, a los fieles hijos de la Iglesia». Esta afirmación tajante fue reivindicada años más tarde por el propio Alejandro Pidal y Mon (1846-1913) en *La Cruzada*, en 1867 en un momento en el que el reconocimiento del Reino de Italia y el endurecimiento de la postura del Vaticano con el *Syllabus* habían propiciado una defensa unánime de los intereses de la religión y de la Iglesia. Para Pidal, y con motivo de la publicación del primer número de esta revista con una profesión de fe, se trataba de aclarar la apelación de neocatólicos ya que no eran los que «quieran poner la religión al servicio de un partido defensor de tal o cual forma de gobierno. [...] El catolicismo es compatible con todas las formas de gobierno, por más que no lo sea con todos los principios que en dicho orden puedan proclamarse [...] y neos son los que creyendo en un Dios [...] acatan y creen todo lo que su Santa madre la Iglesia les manda acatar [...] esos se llaman católicos, apostólicos, romanos»⁵. El propio Gabino Tejado (1819-1891) reafirmó lo que había llegado a convertirse en norma absoluta de comportamiento en un contexto

⁴ Véase el interesante estudio de Joan BONET y Casimir MARTÍ, *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques. 1881-1888*, Barcelona, Editorial Vicens-Vives y Fundació Caixa Barcelona, 1990, y más precisamente el capítulo sobre los antecedentes del integrismo, pp. 30-33. En *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, Begoña Urigüen aclara la trayectoria política y sociológica de los neocatólicos y señala que en 1860, con las divisiones del moderantismo, se forman dos grupos de clara significación política: la Unión Liberal y el neocatolicismo: «1º. Los neo-católicos forman un grupo no institucionalizado; 2º. Este grupo tiene su origen en el ala más reaccionaria del partido moderado; 3º. El grupo está integrado por elementos de poca o ninguna notoriedad pública y están aglutinados en torno a Cándido Nocedal; 4º. Las doctrinas que defienden están inspiradas en los principios sostenidos por Donoso a partir de 1848; 5º. Se sienten totalmente identificados con la problemática que entonces tiene planteada la Iglesia; 6º. Son equidistantes del carlismo y de la casi extinguida minoría vilumista» (Begoña URIGÜEN, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, Madrid, CSIC, 1986, pp. 124-125).

⁵ Alejandro Pidal y Mon, *La Cruzada*, 3 de marzo de 1867, pp. 89-90. *La Cruzada*, revista semanal de Ciencias, Literatura, Artes, que salía en Madrid, publicó en 1868 la lista de los periódicos católicos que formaban parte de la «cruzada literaria» a favor de la Iglesia y se dedicaba, entre otras formas de militantismo, a recaudar fondos para el alivio de las necesidades del Sumo Pontífice. Entre los redactores figuraban Alejandro Pidal, Federico Arrazola, Enrique Pérez Hernández y contaba entre sus colaboradores a Cándido Nocedal, Ramón Nocedal, Carlos María Perier, José Selgas y Carrasco, Manuel Tamayo y Baus, Aparisi y Guijarro entre otros.

revolucionario: «Resulta que ser absolutista y neocatólico no es, ni mas ni menos que ser católico, apostólico y romano»⁶. En su conocido folleto, *La solución lógica en la presente crisis* (1869), aclaró rotundamente la línea político-ideológica de los neocatólicos que actuaban entonces como un grupo de presión política: «Neos (son) los que queremos como religión para nuestra patria, un catolicismo vivo, práctico, íntegro y eficaz»⁷.

Los neocatólicos tuvieron un destacado protagonismo en la prensa. Muchos pertenecían a la plantilla de algún periódico e incluso dirigían publicaciones. Mencionemos la presencia en la arena publicística de *La Esperanza* (1844-1873), órgano oficial del carlismo dirigido hasta 1865 por Pedro de la Hoz y en cuyas plantillas colaboraron la mayor parte de los publicistas católicos de la segunda mitad del siglo⁸. Otras publicaciones neocatólicas llegaron a ser muy representativas como *El Pensamiento Español* (1859-1873), fundado por Francisco Navarro Villoslada (1818-1895), Gabino Tejado y José de Santa Cruz de Inguanzo antes de pasar a ser propiedad de Navarro Villoslada hasta 1873⁹. Este periódico, que declaró ser exclusivamente católico y absolutamente independiente de todo partido político, llegó a constituir el principal órgano del neocatolicismo¹⁰. Desde sus páginas, Navarro Villoslada se convirtió en ardiente defensor del Papa y de la política ultramontana y centralizadora de Roma y, dato significativo, en 1866 *El Pensamiento Español* pasó de ser «Diario de la tarde» a «Diario católico, apostólico y romano». Otro representante y constante adalid del catolicismo en la prensa fue Cándido Nocedal, (1821-1885) fundador y director de *La Constanca* (1868), cuyo celo doctrinal e intransigente se plasmó en otra publicación posterior que dirigió durante largos años, *El Siglo Futuro* (1875-1936), periódico que encabezó la prensa integrista de Madrid durante la Restauración. También tuvieron mucho protagonismo publicaciones de larga andadura como la sevillana revista *La Cruz* (1852-1916), fundada y dirigida por León Carbonero y Sol (1812-1902), y la *Revista Católica* (1842-1868), que

⁶ *La Constanca*, 14 de febrero de 1868, p. 2.

⁷ Gabino TEJADO, *La solución lógica en la presente crisis*, Madrid, Librería de Tejado, 1869, p. 26.

⁸ Begoña Uriguñen, que dedica un capítulo al periodismo neocatólico y sus hombres en *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, destaca la influencia que llegaron a tener estas publicaciones neocatólicas en los últimos años del reinado de Isabel II y también señala la autoridad que ejercieron en el Sexenio gracias a las condenas de Pío IX contra el liberalismo.

⁹ Begoña URIGUËN, *Orígenes y evolución...*, op. cit., p. 177.

¹⁰ Carlos MATA INDURÁIN, *Francisco Navarro Villoslada (1815-1895) y sus novelas históricas*, Estella, Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra, 1995, pp. 85-85.

empezó a difundirse en 1842 gracias a la iniciativa del apologista católico y obispo de Vich y de Barcelona, Antonio Abad Palau¹¹. La mayoría de las publicaciones de aquel período refleja el activismo religioso de amplios sectores del catolicismo fuertemente sensibilizados por la experiencia revolucionaria de 1854. Otras publicaciones como *la Razón Católica* (1856-1860), que contaba entre sus colaboradores plumas como las de Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904) y el escolapio Padre Salgado de la Soledad, ostentan las características de esta prensa neocatólica: defensa a ultranza de los derechos de la Iglesia, adhesión incondicional a Roma y a Pío IX, rechazo frontal del liberalismo¹². Más que una simple divulgadora de noticias, la prensa se había convertido en un instrumento de captación del poder político y de guía de las masas católicas¹³.

El análisis pormenorizado de la prensa católica y más precisamente de la neocatólica de la década de 1860 revela las conexiones de estas publicaciones con la prensa católica europea y, entre otras, francesa e italiana. Publicaciones como *L'Univers* (1843) dirigido por Louis Veuillot (1813-1883) y la conocida revista jesuita *La Civiltà Cattolica* constituyen una fuente de constantes referencias. *La Civiltà Cattolica* que empezó a publicarse en 1850, fue el portavoz del sector ultramontano del Vaticano, y muchos de sus artículos doctrinales eran reproducidos en la prensa neocatólica e integrista¹⁴.

¹¹ Esta revista mensual de carácter apologético publicaba artículos de índole política, social e ideológica y puede caracterizarse como neocatólica. La revista venía anunciada con el subtítulo de «historia contemporánea de los padecimientos y triunfos de la Iglesia de Jesucristo redactada de las pastorales, cartas y escritos de los señores obispos de ambos mundos, como también de documentos relativos a las misiones y el ministerio sacerdotal».

¹² Manuel Suárez Cortina ha señalado como, en la década de 1860, la Iglesia española había cerrado filas contra la modernidad y cualquier acomodo al proceso secularizador: «La aparición del neocatolicismo, de un lado, y de los proyectos abiertamente laicistas de la izquierda burguesa, demócrata y republicana acentuaron la tensión entre confesionalidad y secularización» (Manuel SUÁREZ CORTINA, «Introducción», *op. cit.*, p. 24).

¹³ Solange HIBBS, «Prensa neocatólica e integrista y propaganda político-religiosa de 1868 a 1900», en Paul AUBERT et Jean-Michel DESVOIS (eds.), *Presse et pouvoir en Espagne*, Bordeaux-Madrid, Maison des Pays Ibériques et Casa de Velázquez, 1996, p. 170.

¹⁴ Fue el caso en 1863 con un artículo de la revista jesuita de mucha resonancia sobre la *tesis* y la *hipótesis* que difundió *El Pensamiento Español*. En una serie de artículos fechados en mayo de 1864, Gabino Tejado reivindicó el magisterio doctrinal de *La Civiltà* «que autoriza nuestras propias doctrinas con la confirmación que les presta una Revista de tan eminentes calidades» y que surte al diario *El Pensamiento Español* «con armas de buen temple con que atacar o defendemos, según la necesidad y la ocasión, en la cotidiana lucha que estamos, con la ayuda de Dios, manteniendo ya para cinco años» (citado por Solange HIBBS, *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de Cultura Gil-Albert, 1995, p. 37).

Durante el Sexenio, esta prensa buscó en las publicaciones ultramontanas la autoridad moral que necesitaba para justificar el carácter radical de sus opciones políticas y religiosas.

Conocidos apologistas como Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904), Valentín Gómez, Juan Vildósola (1829-1893) y Gabino Tejado (1819-1891) eran curtidos polemistas que participaron, desde las columnas de las distintas publicaciones, en la defensa del ideario neocatólico y facilitaron, como traductores y mediadores culturales, la difusión de obras tradicionalistas francesas. Es el caso de Juan Vildósola, experimentado periodista que había sido director de *La Regeneración* (1860), *Altar y Trono* (1869) y *La Fe* (1875) y traductor de *Una vida de nuestro Señor Jesucristo* de Louis Veuillot, y de Gabino Tejado, traductor de las obras del eclesiástico inglés Federik William Faber (1814-1863).

2. Auge de la prensa católica durante el Sexenio

De 1868 a 1875, lo que predominó en la prensa católica fue un comportamiento defensivo que desembocó en una defensa virulenta y sistemática de los intereses religiosos, un comportamiento que fue la tónica dominante a pesar de las disensiones surgidas entre las publicaciones de signo intransigente carlistas y neocatólicas y otras más moderadas que rechazaban el hermetismo doctrinal y el apasionamiento político¹⁵. Esta militancia ante los intentos de secularización y de transformación de la dimensión religiosa de la vida social repercutió en un extraordinario aumento de las publicaciones católicas. Las libertades de opinión, de expresión, de prensa y de reunión a las que el Sexenio democrático había abierto paso, fueron aprovechadas por los seglares católicos y la Iglesia para incentivar la aparición de más de un centenar de publicaciones con reparto mayoritario en Madrid y Barcelona. Conviene matizar el paisaje de la publicística católica, ya que muchas publicaciones tuvieron un carácter efímero, mientras que la región del País Vasco, debido al arraigo del carlismo, contaba con más de un centenar de publicaciones. Este florecimiento de una prensa católica cuyo cometido era el propagandismo católico también pretendía competir con el auge de la prensa «anticristiana», «anticatólica», revolucionaria e «inmoral» y por lo tanto, aprovechó esta «libertad de perdición» de la imprenta que se consideraba

¹⁵ Véase Solange HIBBS, *Iglesia, prensa y sociedad en España*, op. cit., 1995.

como un mal necesario para salvaguardar los principios cristianos¹⁶. Si nos fijamos en el panorama general, sobresale la extrema diversidad de esta prensa y el aumento de suscripciones de las publicaciones neocatólicas y carlistas de más tradición como *La Esperanza* (1844-1873), *El Pensamiento Español* (1860-1873), la *Revista Popular* (1871-1928)¹⁷. También son las que reflejan mayor vitalidad con la aparición ininterrumpida de nuevos títulos hasta 1874, fecha en la que una circular del Ministerio de Gobernación ordenó la suspensión de periódicos y revistas carlistas¹⁸.

Por lo tanto, esta prensa logró constituir un frente contrarrevolucionario relativamente homogéneo que agrupaba a la mayoría de los católicos, así como al clero y al episcopado. La convergencia circunstancial e ideológica de carlistas y neocatólicos reforzó el activismo militante de una prensa que protagonizó las primeras grandes campañas contra el liberalismo como lo reflejan las declaraciones de Cándido Nocedal desde las columnas de *La Constancia* en 1867:

Sí. Esta es hora de que todos los amantes del orden, de la tradición y de los verdaderos principios sociales se junten alrededor del trono legítimo y olvidando antiguas rencillas [...] se entiendan, se organicen y peleen sin tregua ni descanso. Esta es hora sobre todo de ahogar a la revolución en las guaridas donde se esconde cobarde y cerrarle para siempre las puertas de la enseñanza, de la tribuna, de la prensa y acabar de una vez con su última esperanza; esta es hora de afirmar la monarquía sobre las tradiciones gloriosas de quince siglos y de ponerla sin reservas ni vacilaciones, al amparo del catolicismo¹⁹.

De hecho, la reactividad de las fuerzas católicas que organizaron constantes campañas de protesta político-religiosa conllevó una radicalización de todas las cuestiones relativas a la convivencia con la sociedad civil. La confusión entre

¹⁶ Román Oyarzun cita la cifra de 112 publicaciones carlistas en España entre 1868 y 1871. Véase Román OYARZUN, *Historia del carlismo*, Madrid, Editora Nacional, Segunda edición, 2008, capítulo XIX: «Prensa carlista», pp. 271-273 y el estudio de Vicente Garmendia, *La ideología carlista (1868-1876). En los orígenes del nacionalismo vasco*, Zarautz, Diputación Foral de Guipúzcoa, 1984, p. 162. En el ámbito catalán, hemos censado 22 revistas y diarios carlistas y simpatizantes del carlismo cuya publicación cubre el período de 1868 hasta 1874.

¹⁷ Surge en estos años una abundante prensa satírica que aparece como una respuesta a las publicaciones jocosas y anticlericales del Sexenio. Para más detalles sobre el surgimiento de una prensa que seguiría en aumento durante la Restauración, véase el capítulo 4 de nuestro estudio sobre *Iglesia, prensa y sociedad (1868-1904)*.

¹⁸ Solange HIBBS, «Prensa neocatólica e integrista y propaganda político-religiosa de 1868 a 1900», en Paul AUBERT et Jean-Michel DESVOIS (eds.), *Presse et pouvoir en Espagne*, Bordeaux-Madrid, Maison des Pays Ibériques et Casa de Velázquez, 1996, p.172.

¹⁹ *La Constancia*, 18 de diciembre de 1867.

acto de fe y la política religiosa fue la tónica dominante y muy pocas publicaciones pudieron practicar un periodismo apartidista y predominantemente noticioso²⁰.

Fue el caso de revistas católicas moderadas como *Ecos del Amor a María* (1867-1886), publicación quincenal dirigida por el eclesiástico Federico Martí y Cantó que incitaba a los fieles a emprender «un combate», «una cruzada». Este registro guerrero también impregnaba las páginas de *La Revista Católica*, (1842-1872) que, como lo reflejaba su título, «Historia contemporánea de los padecimientos y triunfos de la Iglesia de Jesucristo» se dedicaba desde la década de 1860 a denunciar la «injusta y descarada usurpación» de la que eran víctimas la Iglesia española y el Vaticano, o la revista *La Iglesia* (1869), semanario dirigido por José González Medel que exaltaba la tradicional y heroica resistencia del pueblo español frente a los temporales revolucionarios:

Confiamos en que este heroico pueblo alcanzará otra victoria mucho más espléndida, la victoria sobre la revolución y sobre los modernos musulmanes, como los ha llamado justamente un valiente y célebre guerrero de nuestros días, que como los antiguos desearían volver a sumir a Europa en la barbarie de las más rudas y lejanas épocas²¹.

La cohesión táctica de las fuerzas católicas en el contexto revolucionario dejaba aflorar las sensibilidades y orientaciones políticas distintas que prevalecían en el ámbito del catolicismo español. Sin embargo, las manifestaciones anticlericales, así como los excesos de algunas juntas revolucionarias, suponían un peligro inmediato e irreversible y reforzaron la movilización beligerante del clero, del episcopado y de amplios sectores del catolicismo. De manera general, los sectores asociados al neocatolicismo reclamaban que se aplicara plenamente la confesionalidad del Estado contemplada en el Concordato de 1851, y este frente defensivo no podía resquebrajarse ante lo que suponía ser mucho más que un cambio político. Como bien lo recordó oportunamente, y años más tarde, el eclesiástico catalán y escolapio Eduardo Llanas (1843-1904), representante de un catolicismo conciliador y moderado, a pesar de las disensiones que ya se manifestaban dentro del catolicismo español, había que cerrar filas ante el enemigo común:

²⁰ Joan BONET, Casimir MARTÍ, *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*, op. cit., pp. 30-31.

²¹ *La Iglesia*, 7 de febrero 1869.

Mientras los integristas se presentaron como políticos puestos incondicionalmente al servicio de la Iglesia, allá durante los horrores e impiedades de la Revolución, ¿cómo no habíamos de secundar su propaganda? Todos los católicos de acción nos uníamos en una aspiración común, todos nos dirigíamos a la tutela y amparo de los intereses católicos escandalosamente conculcados. El Papa desde Roma combatía el liberalismo triunfante en todos los Estados europeos, y del cual su Santidad era la víctima más ilustre y más codiciada. Y esa actitud del Papa contra los gobiernos liberales se hallaba perfectamente secundada por los católicos españoles que luchaban contra la Revolución aquí dominante²².

Estas palabras ponen de relieve otros factores que repercutieron de manera significativa en el condicionamiento psicológico de una institución que se sentía acosada y víctima: la cuestión romana y el reforzamiento de un catolicismo ultramontano que había recibido un nuevo impulso con el Concilio vaticano I (1870). Pío IX, que había condenado tajantemente las libertades modernas y el liberalismo en el *Syllabus* (1864), reafirmó su intransigencia doctrinal con motivo del Concilio y la necesidad de una organización cristiana centralizada en Roma. Este «romanismo», que repercutió en una mitificación de la figura del Pontífice, adquirió un matiz marcadamente político. La especial sensibilidad de los católicos españoles con respecto a la cuestión romana se vio reforzada por el contexto revolucionario español, que ponía en entredicho la unidad católica.

Dicha prensa combatió abiertamente el régimen político imperante y actuó como instrumento de presión política y de encuadramiento de los católicos. Esta actitud reactiva suponía la colaboración cada vez más activa de los seglares y de las asociaciones católicas y se expresaba mediante manifestaciones que desbordaban el marco de la prensa: amplias campañas de propaganda eclesial con actos piadosos, procesiones y recaudación de fondos para el Papa. En el Sexenio, se afirmó con especial vigor la voluntad de la Iglesia de favorecer la movilización popular y la recristianización de la sociedad frente a las nuevas manifestaciones sociales y culturales de la laicización. A la vez que resistía a la modernidad, tenía que acomodarse a los repentinos cambios sociales y culturales que se estaban produciendo y desarrollar una contracultura católica. Para ello las asociaciones católicas desempeñaron un papel imprescindible.

²² Citado por Solange HIBBS, *Iglesia, prensa y sociedad en España, op. cit.*, pp.60-61. El escolapio Eduardo Llanas, vicario general de las Escuelas Pías de España, colaboró en publicaciones católicas moderadas como *El Criterio Católico* (1882-1888), fue director de *la Academia Calasancia 1888-1895*) y uno de los más firmes oponentes al integristismo.

3. Instrumentalización política de la religión

Las asociaciones católicas que surgieron durante el Sexenio al amparo de la legalidad revolucionaria tuvieron especial interés en propiciar las primeras grandes campañas de defensa religiosa. En 1868, se concretó uno de los proyectos más comprometidos del asociacionismo católico: la constitución de la Asociación de Católicos. Dicha asociación se estructuró gracias a los esfuerzos del Marqués de Viluma, su primer presidente y católico moderado, firme adepto de la unión de todos los católicos dentro de un movimiento asociativo encaminado a la defensa de la unidad católica y del poder temporal del Papa. La junta directiva reunía a personalidades representativas de diferentes sectores del catolicismo español: miembros del partido moderado como Santiago Tejada y Josep María Quadrado (1819-1896), partidarios de fomentar «el espíritu de reconciliación» que defendieron con Jaume Balmes (1810-1848) en *El Pensamiento de la Nación*²³, y numerosos neocatólicos como Antonio Aparisi y Guijarro (1815-1872), Cándido y Ramón Nocedal (1842-1907), Gabino Tejado, Francisco Navarro Villoslada y León Carbonero y Sol cuyo protagonismo como director de la revista *La Cruz* contribuyó a dar especial resonancia a todas las iniciativas de la asociación de la que era vicepresidente con los condes de Vigo y de Orgaz. Una de las campañas religiosas más ambiciosa orquestada fue la petición a favor de la unidad católica que recogió más de tres millones de firmas y de la cual se distribuyeron 10.000 ejemplares. Fue precisamente *La Cruz*, una de las revistas católicas más comprometidas en esta contraofensiva y cuyo contenido testimonial resulta de gran interés, la que proporcionó a sus lectores una descripción apasionada de este acontecimiento que constituía una condena irreversible de las medidas de los gobiernos provisionales:

En cinco coches de gala, propios de la grandeza [...] fueron conducidos los 50 legajos al Congreso, yendo en los mismos carruajes los individuos de la junta superior. Allí en los coches de la Grandeza española iban las firmas que cerca de tres millones de católicos habían estampado con santa alegría y sin temor, con plena libertad y no sólo con la menor coacción, no sugestión, sino hasta con ardiente celo y apremiante solicitud²⁴.

La Cruz, Revista religiosa de España y demás países católicos dedicada a María Santísima en el misterio de su Inmaculada Concepción fue fundada en

²³ Begoña URIGUËN, *Orígenes y evolución...*, op. cit., p. 332.

²⁴ *La Cruz*, 1869, t. I, pp. 709-710.

Sevilla pero siguió publicándose en Madrid a partir de 1868. Esta publicación quincenal que declaraba consagrarse «a la defensa de los intereses de la Iglesia» dedicaba sus páginas a la reivindicación de las antiguas y cristianas tradiciones, a la defensa del clero y su total adhesión a la Santa Sede. Desde los primeros números que salieron a la luz durante la revolución, se dedicó a relatar extensivamente y cargando las tintas la larga retahíla de «atentados y persecuciones» contra la Iglesia. El tono apocalíptico y la exaltación indignada de los que hace muestra, también impregnan las páginas de otras publicaciones y más especialmente las que se implicaron con especial fervor en la defensa del papa Pío IX. La visión dramática que se difundía reflejaba el agudo sentimiento de persecución experimentado por el clero y la jerarquía católica en un momento en el que las medidas anticlericales y los brotes de violencia contra la Iglesia suponían cambios mucho más definitivos que un simple trastorno político. La crónica dramática de los atropellos revolucionarios cuidadosamente reseñados por *La Cruz* deja trasparecer sus recelos con respecto a una dinámica revolucionaria que implicaba una destrucción de los símbolos y de las estructuras tradicionalmente asociados con el poder eclesiástico: en toda España se destruyen las imágenes santas y se mutilan las estatuas; en Barcelona, se organizan parodias de procesiones y, en otros lugares, se introduce un burro en la Iglesia para que se arrodille ante el altar²⁵. De hecho el carácter violento y exaltado de algunas juntas, como las de Sevilla y que amenazaban con desbordar a sus propios promotores, preocupaban al Gobierno provisional que las disolvió rápidamente²⁶. Pero de lo que se trataba era de despertar las emociones populares ante los excesos revolucionarios y aprovechar esta «alquimia emocional» para cristalizarla en un amplio movimiento de protesta y de movilización católica²⁷. En 1870, *La Cruz* seguía alimentando la ola de indignación ostentada por el clero y el episcopado con respecto a la Constitución de 1869. Los términos contundentes con los que la revista planteaba la cuestión de la sumisión de los prelados y eclesiásticos a los poderes constituidos anunciaban la violencia del debate que iba a predominar en la prensa neocatólica e integrista de los años

²⁵ Citado por Solange HIBBS, *Iglesia, prensa y sociedad en España, op. cit.*, p. 63.

²⁶ Valeriano BOZAL, *Juntas revolucionarias, manifiestos y proclamas de 1868*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1968, p. 45.

²⁷ En su exhaustivo estudio sobre *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Javier Herrero demuestra como, en las primeras décadas del siglo XIX, la evocación de «las fuerzas del mal y de la democracia» que caracterizan la visión general de la guerra de la independencia se solidificó en una ideología reaccionaria y un cuerpo doctrinal que alimentaron el imaginario colectivo y las emociones populares (Javier HERRERO, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1973, p. 247).

posteriores sobre la representación y la participación de los representantes de la Iglesia en la vida política²⁸. La indigencia y pobreza material del clero cuyos principales recursos dependían de un Estado católico y confesional, también eran pretexto para organizar campañas de recogidas de limosnas y fondos e incentivar un movimiento de protesta popular para restaurar la imagen de una institución desvalorizada por las manifestaciones anticlericales. En 1870, aprovechando el protagonismo de la Asociación de Católicos para la organización de este tipo de campañas, *La Cruz* publicó una circular de la Junta superior de la Asociación para proporcionar socorros al culto y al clero²⁹.

Se trataba de fortalecer la emergencia de un catolicismo militante, participativo y popular. No podemos dejar de mencionar, en la estela de la Asociación de Católicos, los esfuerzos emprendidos por los católicos seculares en las distintas Juntas Provinciales, de Distrito y Parroquiales y organizaciones como las Academias de la Juventud Católica (1870) para ocupar espacios amenazados por el proceso de secularización. La creación de estas Academias participaba de los mismos fines que la Asociación de Católicos, aunque funcionaban independientemente y se organizaron en Juntas. La actividad asociacionista promovió numerosos actos de desagravio, romerías y suscripciones populares así como la creación de los apostolados para la difusión de la propaganda católica³⁰. Todas estas iniciativas para desarrollar el asociacionismo católico tenían sus antecedentes en Francia y en Italia, y aprovecharon una base sólida ya estructurada gracias a la proliferación de asociaciones caritativas o devotas en las primeras décadas del siglo XIX como las Conferencias de San Vicente de Paúl asentadas desde 1850 o la Obra del Dinero de San Pedro (1859). Si estas asociaciones facilitaron la existencia de un tejido de relaciones y acciones, conviene matizar su importancia en las distintas regiones y en el tiempo.

La Asociación de Católicos españoles se había extendido en todo el Estado español y en 1869 «eran 28 las provincias que contaban con una junta

²⁸ Solange HIBBS, *Iglesia, prensa y sociedad en España*, op. cit., pp. 66-67.

²⁹ «Las Juntas provinciales, desde este mes, mirarán como uno de los objetos preferentes de nuestra institución procurar el sostenimiento del clero en la parte siquiera de absoluta necesidad. 2. Para ello, procurarán excitar la piedad de las personas de todas condiciones para atender este objeto por medio de suscripciones, colectas, donativos en metálico o en especie» (*La Cruz*, 1870, p. 493).

³⁰ Entre los fines de la Asociación Católica constaban la venta y la difusión de folletos, hojas sueltas y obras como las del conocido Monseñor de Ségur (1820-1881), *Réponses courtes et familières aux objections contre la religion* que alcanzó 211 ediciones en Francia, *La Révolution* (1873), *Le dogme de l'infaillibilité* (1872), *Le Pape, questions à l'ordre du jour* (1872) que tuvo 69 ediciones francesas, el desarrollo de bibliotecas populares como la que se estableció en Barcelona en 1870.

provincial»³¹. Sin embargo fue suspendida en 1873 durante la primera república al sospechar que tenía fines políticos. Se restableció en el momento de la restauración borbónica pero no volvió a tener el mismo protagonismo y muchos de los miembros iniciadores de la Asociación unieron sus esfuerzos para constituir la Unión Católica en 1881. La evolución y la presencia de las Academias de La Juventud Católica fueron distintas ya que muchas de ellas, especialmente las que estaban arraigadas en Cataluña, llegaron a constituir núcleos importantes del integrismo español y se comprometieron de manera duradera en las múltiples manifestaciones organizadas en España y en Roma durante la Restauración y hasta las últimas décadas del siglo³².

Las exhortaciones de Pío IX en su *Breve* del 23 de febrero de 1872 dirigido a la federación de Asociaciones Católicas en Italia, y en el que recomendaba la unión de todas las asociaciones con los mismos fines, no cayeron en el vacío para la mayoría de los católicos españoles. *La Revista Católica de España*, en un artículo dedicado a las asambleas católicas de Francia celebradas en 1872, recalca la urgencia de empuñar «cuantas armas se disparaban contra los católicos y unir las fuerzas para aumentar las probabilidades del triunfo, comunicar nuevo impulso a las obras emprendidas [...], dar nuevo vigor al movimiento católico que se ha promovido en todas las naciones»³³. En este contexto enardecido, otra revista bajo la dirección firme e intransigente del eclesiástico catalán, Sardà i Salvany, se erigió en guía para la movilización popular y la organización de las grandes campañas político-religiosas. *La Revista Popular*, que empezó a publicarse en Barcelona en 1871, se convirtió muy pronto en un puntal de la publicística católica. Dicha revista cuya finalidad defensiva venía anunciada por una viñeta representando el frontispicio del Vaticano y una exhortación de Pío IX, «Batallad las batallas del Señor», pretendía encuadrar a las masas católicas y proponerles unas férreas normas de comportamiento del perfecto cristiano. De manera explícita, el director de la revista subrayaba la dimensión ideológica y política de las manifestaciones públicas, como procesiones y romerías, misas colectivas que constituían lo que llamaba «la religión de la calle». Sus constantes incitaciones al militantismo pueden sintetizarse en una de las declaraciones con motivo de una romería de 1871:

³¹ Begoña URIGUËN, *Orígenes y evolución...*, op. cit., p. 367.

³² Véase el estudio de Juan BONET y Casimir MARTÍ, *L'integrisme a Catalunya*, op. cit., p. 14.

³³ *La Revista Católica de España*, 15 de marzo de 1872.

La manifestación es otra ventaja de la romería católica. La manifestación ha sido siempre utilísima ; hoy es de todo punto indispensable. En nuestro siglo, vivir es manifestarse [...] ¿Y qué es manifestarse? ¿Y qué ha de ser sino hacer uso siempre y en todas partes de los derechos que la ley nos concede? Combatir en todos los terrenos, aun en los menos favorables a nuestra causa³⁴.

Las procesiones que podían considerarse como formas de piedad se transformaban en espectáculo y atraían a multitudes de fieles. Los neocatólicos supieron aprovechar estas manifestaciones religiosas colectivas para mantener cierta presión social y demostrar la fe nacional del pueblo español. La escenificación de la fe religiosa se convertía en un acto político y la piedad colectiva reflejaba la adhesión del pueblo a la religión, verdadero dique contra la descristianización:

Siga, pues, nuestro buen pueblo celebrando sus fiestas tradicionales y restableciéndolas con amor allí donde se haya borrado de las costumbres. Y baile y ría en ellas, que, como lo haga sin ofensa de Dios [...] nosotros se lo aplaudiremos con entrambas manos. Con ello alzaré una protesta hoy más que nunca oportuna y necesaria, primero contra la legislación que tiende a encerrar a la Religión en los templos, y a no permitir ningún desahogo al aire libre. El Catolicismo tiene derecho a las calles y a las plazas como al recinto de las Iglesias y nuestro pueblo no ha de dejar que prescriba este derecho. A la calle, pues, la Religión en forma de procesión, en forma de capilla...³⁵

En una sociedad cada vez más secularizada que quería suprimir los signos y los símbolos religiosos, convenía multiplicar las manifestaciones de piedad y religiosidad. Las peregrinaciones y la celebración de fiestas tradicionales así como la exaltación de los cultos de la Inmaculada Concepción (1854) o de San José, vigorizados por Pío IX, permitían una constante inmersión de los fieles en la práctica de la fe a la vez que representaban una vigorosa defensa de la unidad católica³⁶.

En este ambiente enardecido, la cuestión romana y la preparación del Concilio Vaticano I propiciaron una polarización política en torno a la figura de Pío IX. Con motivo de la encíclica *Respicientes* del 1 de noviembre de 1870 en la que el Papa se declaraba prisionero y privado de la necesaria libertad para defender los intereses de la religión, se produjeron actos masivos de afirmación católica. A partir de este momento, la prensa católica alimentó una abundante

³⁴ Félix SARDÀ, *Revista Popular*, 13 de mayo de 1871, p. 154.

³⁵ *Revista Popular*, 2 de septiembre de 1871, p. 282.

³⁶ En 1871, Pío IX declaró a San José Patrono y Protector de la Iglesia universal en su Breve *Incllytum Patriarcham*.

literatura apologética dedicada a la defensa y a la exaltación de Pío IX. *La Cruz*, entre otras muchas publicaciones, fue una de las que con mayor celo organizó la defensa del Papa «prisionero» y reflejó la orientación del catolicismo hacia Roma. Innumerables artículos en revistas y periódicos se dedicaban a encarecer la perfección de la Iglesia universal y exaltar la figura de un pontífice «soldado y pastor» víctima de los trastornos revolucionarios pero que seguía siendo el símbolo y el representante de un catolicismo universal, de una cristiandad en cuyo seno podían reconocerse todas las iglesias nacionales:

[...] agitados todos los pueblos; vacilantes todos los poderes [...], oscura la noche, [...] cerrado el horizonte tal es es el cuadro que ofrece a nuestros ojos la época presente, tal es el fondo negro y siniestramente iluminado sobre el cual se destaca como aparición mensajera de paz y serenidad la bondadosa figura del ínclito Pío IX. Es el fanal inmóvil, resplandeciente, inextinguible, en medio de las embravecidas olas que pugnan por vencer la incommovible escollera de piedra sobre la cual el Cristo lo encendió [...] ¡Cuán dulce es ver reunidos hoy en torno de un anciano a los hijos de todo el mundo, tan distintos en trajes e idiomas como unánimes en la fe y en el amor!³⁷

Súplicas como las que les hizo llegar *La Cruz* a «los diputados católicos, a la aristocracia, a los hombres de ciencia, a las asociaciones católicas y a todos los hombres honrados» desgranaban los infortunios del Papa, y en uno de estos documentos titulado «Los bárbaros han entrado en Roma», ofrecía a los lectores un cuadro patético de la situación de Pío IX:

Roma está ocupada por los sayones del Rey escomulgado. El Papa está moralmente preso, y privado del libre ejercicio del poder espiritual. Está en el Vaticano cercado de guardias y vigilado hasta al punto, que se registra a los que salen del Palacio más augusto y más sagrado de la tierra. El Papa carece de medios de comunicación con sus hijos. *No soy libre ; estos señores no me han dejado ni aun la posta*. Estas son las palabras testuales que su Santidad ha dirigido a algunos Obispos que fueron a recibir su bendición para volver a sus diócesis. El atentado contra el Papa es la mayor de las iniquidades: es una traición alevosa : es la conculcación de todo derecho : es un insulto al mundo civilizado³⁸.

Con afán proselitista, y asumiendo el talante político de su compromiso, *La Cruz* animaba a todas las publicaciones católicas a movilizarse por el Pontífice y

³⁷ *Revista Popular*, 16 de junio de 1871, pp. 194-195.

³⁸ *La Cruz*, t. 2, 1870, p. 489.

difundía las iniciativas de los seculares católicos a favor de Pío IX publicando noticias sobre el Movimiento Católico de España en favor del Papa:

La prensa católica de Madrid publica todos los días artículos científicos y entusiastas en favor del Papa y no son menos importantes el acierto y el talante de los buenos periódicos de provincia [...] Si algo hay en este asunto que con la política se roce, eso no es culpa del catolicismo: lo es de la política que invade nuestro hogar, como el ladrón que asalta nuestra morada³⁹.

Muy pocas publicaciones se libraron de esta intensa corriente de devoción hacia el Papa, y se organizaron campañas de colectas de fondos en toda la prensa católica. Los fondos recaudados y los nombres de los donantes se publicaban regularmente como muestra de la movilización plétórica de los fieles. Las suscripciones organizadas adquirieron muy rápidamente un marcado cariz de propaganda político-teológica y se produjo una mitificación de Pío IX, símbolo de la resistencia a la sociedad moderna⁴⁰. La exaltada revista *El Zuavo del Papa* (1872), en la que abundaban las descripciones tremendistas de la decadencia religiosa y moral de España, pretendía ser «el Desperta Ferro de los católicos, el eco de Pedro el Ermitaño que levante a la Europa de Carlomagno contra los vándalos de Desiderio»⁴¹. Publicaba escrupulosamente la lista de donantes para el Papa y, gracias a este censo de los suscriptores, considerados como «otros tantos zuavos al servicio de la Santa Sede», se daban a conocer los nombres y el número «de sus hijos más adictos». Practicar su fe exteriorizándola era por lo tanto una de las normas imprescindibles impuestas a los fieles que querían cumplir con el código del perfecto «católico, apostólico y romano»⁴².

Fomentar la devoción y la adhesión religiosa suponía que la predicación popular fuese variada, «llena de imágenes, de movimientos, de sentimientos, tomando todas las formas»⁴³. En este aspecto, amén de las revistas y de los periódicos, los almanaques, verdaderos compendios de la cultura religiosa doméstica, constituyeron, tanto por su variedad como por su difusión, un poderoso auxilio para

³⁹ *La Cruz*, t. 2, 1879, p. 663.

⁴⁰ Solange HIBBS, *Iglesia, prensa y sociedad en España*, op. cit., pp. 79-80.

⁴¹ *El Zuavo del Papa*, 6 de enero de 1872. Esta revista quincenal cuyo título entero rezaba «Revista dedicada a la defensa de la libertad e independencia de la Santa Sede», se publicaba en Barcelona y su director, Antonio Riba y Aguilera Pobre, era un amigo de Fèlix Sardà i Salvany y uno de los colaboradores de *la Revista Popular*.

⁴² *El Zuavo del Papa* 15 de enero de 1872.

⁴³ *La Cruz*, 2 de junio de 1867, p. 108.

la devoción papal⁴⁴. Estas publicaciones interclasistas ostentaban explícitamente su finalidad propagandística a favor del pontífice y ofrecían a sus lectores retratos y cromolitografías para reforzar la intimidad afectiva con Pío IX. Muchas narraciones se dedicaban a relatar con exaltación los milagros debidos a la gracia divina del Papa borrando a veces los límites entre la milagrería popular y la apologética cristiana. Se elaboraba una literatura repleta de mitos, símbolos y evocaciones de los lugares santos que funcionaba como un complejo mecanismo de socialización y de legitimación de las tradiciones populares consustanciales a la identidad cristiana de la nación española⁴⁵. El pasado mitificado, la fuerza aglutinadora de la religiosidad popular y la utilización de las imágenes para reforzar la fuerza del culto y producir una consubstanciación con la figura representada eran elementos muy presentes en la propaganda religiosa del Sexenio.

Entre las muchas publicaciones que surgieron a raíz del *Syllabus* y que siguieron en el Sexenio, algunas tuvieron un protagonismo destacado como *El propagador de la Devoción a San José* (1867-1869), patrocinado por el obispo de Barcelona Pantaleón Montserrat, que destinaba el sobrante líquido de las suscripciones al Dinero de San Pedro. Esta revista, órgano de las 59 asociaciones de Devotos a San José presentes en España en 1867 y cuyos lectores eran el clero y las familias católicas, con una tirada de 12 000 ejemplares, era un buen ejemplo de la movilización popular para el pontífice. La sacralización de la figura del pontífice, símbolo de la resistencia católica, también tenía el propósito de realzar el sufrimiento santificador y la unión del pontífice con el Cristo malherido. La literatura piadosa y sentimental de apologistas extranjeros como el padre Federik William Faber (1814-1863) y del abate Jean-Joseph Gaume (1802-1879) tuvo especial resonancia en la publicística católica del siglo XIX⁴⁶.

⁴⁴ Los almanaques que pretendían tener un amplio alcance social, se erigían en guías prácticas de la vida moral de los creyentes. Entre los que se dedicaron exclusivamente a la devoción papal, mencionemos *El Almanaque de los Amigos del Papa* (1870-1928), apéndice de la *Revista Popular*, *El Almanaque Cristiano* (1868), *El Almanaque del Propagador a la Devoción de San José* (1866-1948).

⁴⁵ Remitimos al brillante estudio de Cesar RINA SIMÓN, *Los imaginarios franquistas y la religiosidad popular (1936-1949)*, Badajoz, Departamento de Publicaciones de la Diputación de Badajoz, 2015, en el que estudia las dimensiones históricas, sociológicas y antropológicas de la religiosidad popular y demuestra cómo las fuentes del poder político, cultural o religioso «descansan en la utilización de múltiples recursos imaginarios o simbólicos (...)» (*op. cit.*, p. 15).

⁴⁶ Nos referimos en este caso a la obra *La preciosa sangre* del padre Federik William Faber, predicador inglés, publicada en 1860 y que tuvo varias traducciones en España entre otras la de Gabino Tejado. Sardà i Salvany, conocedor de esta obra, publicó en 1871 un artículo titulado «Ecce homo!» que, inspirándose en esta literatura piadosa, relataba el calvario del pontífice y su unión con el Cristo que sufre: «Hablar del Papa hoy equivale a hablar del Representante de Cristo, insultado como él, y escarnecido,

La evocación del fervor popular hacia Pío IX como un elemento más para reforzar la adhesión sentimental al Pontífice se daba con gran frecuencia en las páginas de la prensa neocatólica. *El Pensamiento Español*, que siguió paso a paso el Concilio Vaticano I, evocaba con términos hiperbólicos a los fieles cristianos entusiasmados por la definición del dogma de la infalibilidad:

Es preciso estar en estos templos asombrosos, ver estos cuadros bellísimos y estas preciosas imágenes y oír estos cantos soberanos; es preciso ver a esta multitud inmensa, compuesta de hijos de todas las naciones, acudir ansiosa y apiñarse fervorosa y entusiasta al pie de los altares...⁴⁷

En esta misma línea de fomentar el fervor por la figura de Pío IX, la Asociación de Católicos daba a conocer los actos religiosos y multitudinarios celebrados en 1870. Precisamente fue Cándido Nocedal el que, con gran habilidad, describió en las páginas de *La Cruz*, el 12 de diciembre de 1870, la celebración del solemne Triduo de rogativas que una reunión de católicos de Madrid había celebrado los días 9, 10 y 11 en la real Iglesia de San Isidro. Habían acudido a esta manifestación, la Junta Central católico-monárquica, los diputados a Cortes del partido carlista, los directores de los periódicos católico-monárquicos, la Juventud Católica y distintas cofradías y asociaciones religiosas. Los comentarios publicados en la prensa pretendían demostrar que el fervor popular y la asistencia masiva a este tipo de manifestación religiosa eran un acto de fe social en el que se borraban los límites entre lo religioso y lo civil.

4. Instrumentalización religiosa de la política

La exaltación de la acción civilizadora de la Iglesia universal y del apostolado de Roma servía de pretexto para recordar a los católicos que la mejor prueba de adhesión a Pío IX residía en una sumisión incondicional a las orientaciones del Vaticano. En la prensa neocatólica se desarrollaba una argumentación que pretendía desbaratar las tesis de los historiadores positivistas a favor de la independencia de las iglesias nacionales⁴⁸. La tradición católica, definidora de la identidad española, remitía a una determinada historia de España y de la

escupido y abofeteado [...] Ecce homo! Sí, ¡hé aquí también entre nosotros, el hombre de dolores! ¡hé aquí la gran víctima del siglo! ¡hé aquí el gran mártir, Ecce homo!».

⁴⁷ *El Pensamiento Español*, 10 de enero de 1870, p. 2.

⁴⁸ Solange HIBBS, *Iglesia, prensa y sociedad en España, op. cit.*, p. 84.

religiosidad: no adscribirse a esta tradición equivalía a una traición a la esencia de la patria. La línea historicista de autores liberales que atentaba contra los derechos y la autoridad de Roma había sido desautorizada en publicaciones como *La Razón Católica* por Ortí y Lara e historiadores como Carlos María Perier que, en su folleto *Roma y el catolicismo* (1871), partía de una visión providencialista de la historia y exaltaba a «Roma [...] cátedra sublime, inmutable [...] residencia inmutable de la esencial e inmutable idea del catolicismo [...] centro de vida y acción sobre el cual no ponga su mano ningún poder de la tierra»⁴⁹. Evidentemente Roma como centro neurálgico y universal del catolicismo legitimaba el rechazo del sector más intransigente contra el planteamiento constitucional de la confesionalidad del Estado y la corriente nacional-católica elaborada por los liberales conservadores.

El Concilio Vaticano I y la proclamación del dogma de la infalibilidad en julio de 1870 suponían una ratificación definitiva de las condenas anteriores de Pío IX y dejaban poco sitio para matizaciones de ningún tipo. A partir de este momento, se notan cierto triunfalismo en la prensa neocatólica en los artículos dedicados al Concilio y el endurecimiento doctrinal de las publicaciones de la comunión católico-monárquica. Algunas publicaciones como *El Pensamiento Español* alternaban las descripciones de los fieles cristianos entusiasmados por la proclamación del dogma de la infalibilidad y las críticas de los católicos liberales antiinfalibilistas:

Es preciso estar en estos templos asombrosos, ver estos cuadros bellísimos y estas preciosas imágenes y oír estos cantos soberanos ; es preciso ver a esta multitud inmensa, compuesta de hijos de todas las naciones, acudir ansiosa y apiñarse fervorosa y entusiasmada al pie de los altares⁵⁰

Para muchos neocatólicos, el Concilio era un concilio de combate que justificaba la cruzada emprendida contra el liberalismo y los católicos moderados. Las polémicas suscitadas en la prensa se acentuaron y muchas veces no escapaban de ellas los propios prelados que, desde publicaciones neocatólicas, lanzaban excomuniones contra los católicos liberales como fue el caso del obispo de Urgel, Salvador Casañas, que se había comprometido en virulentos ataques contra el *Diario de Barcelona*⁵¹. No es nuestro propósito entrar en los detalles de las

⁴⁹ Carlos María PERIER, *Roma y el catolicismo*, Madrid, Imprenta de Gabriel Alhambra, 1871, p. 36.

⁵⁰ *El Pensamiento Español*, 10 de enero de 1870, p. 2.

⁵¹ Salvador Casañas, futuro obispo de Urgel, dirigió, desde las columnas de *La Convicción* en 1870, virulentos ataques al *Diario de Barcelona* dirigido por el católico moderado Mañé y Flaquer (Solange HIBBS, *Iglesia, prensa y sociedad en España*, op. cit., pp.45-52).

tensiones que se agravaron hasta las últimas décadas del siglo y dejaron duraderas llagas en la publicística católica. No obstante, no puede infravalorarse la progresiva radicalización de una prensa que ya no disociaba las cuestiones religiosas de los problemas políticos. En la defensa de una política íntegramente católica, muchas de estas publicaciones reclamaban la indisociabilidad de la nación española y de la fe católica. Católica por esencia, España se distinguía de las demás razas y era tierra de héroes y gloriosas reconquistas pasadas. Mediante la reiterada afirmación de la intolerancia como norma de conducta para la defensa de una política «netamente católica», se producía una asimilación entre identidad nacional y catolicismo. La visión providencialista de la historia de España en la que el heroísmo y los sacrificios del pueblo por preservar a la nación de la contaminación de las herejías «extranjerizantes» alimentaba la tesis de una identidad nacional indisociable de la unidad católica:

Y en esta guerra ya declarada francamente por los nuevos sarracenos invasores ¿no ha de haber una Covadonga, unas Amécuas, un San Juan de la Peña, moral por supuesto? ¿No se ha de aceptar el reto desvergonzado que se lanza a la faz de la católica España? El grito de guerra a Dios no ha de ser contestado con el de ¡guerra en pro de Dios! ¡guerra a la impiedad y al ateísmo!⁵²

Llegados a este punto, quisiéramos destacar el papel de la *Revista Popular*, que pretendía ser la fiel intérprete de las tradiciones católicas del pueblo español y que elaboraba desde sus páginas una historia de España basada en la pureza de la fe y de la raza española. Sardà y Salvany, apologista intransigente que dirigió y redactó los editoriales de la revista de 1871 a 1928, exaltaba una visión integrista y nacionalista de España a la que recurrirían, años más tarde, ideólogos del nacional-catolicismo como Juan Vázquez de Mella y José Pemartín.⁵³

Sardà recoge una de las tesis más recurrentes en el pensamiento tradicionalista y reaccionario de principios del siglo XIX. La intransigencia y la intolerancia en

⁵² *El Pensamiento Español*, 20 de enero de 1870, p. 1.

⁵³ Sardà i Salvany era un miembro del clero secular nutrido por el absolutismo religioso que prevalecía en muchos seminarios jesuitas de la segunda mitad del siglo XIX. Para más datos con respecto al autor de *El liberalismo es pecado* (1884), y su protagonismo como apologista y autor de una sustancial obra doctrinal, véanse los estudios de Joan Bonet y Casimir Martí, así como la edición crítica de *El liberalismo es pecado*, Lleida, Pagès Editors, 2009 de Solange HIBBS y el estudio de Antonio MOLINER PRADA, *Fèlix Sardà i Salvany y el integrismo en la Restauración*, Bellaterra, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2000. Es particularmente notoria la recuperación de las tesis integristas de Sardà por eclesiásticos como el Cardenal Isidre Gomà en los primeros años del siglo XX y también puede comprobarse la continuidad ideológica y discursiva entre sus planteamientos y los de una revista como *Acción Española*.

materia religiosa son las que definen la esencia del pueblo español y católico a través de los siglos y que configuran el nacional-catolicismo reaccionario. Para el eclesiástico catalán, España se había constituido como nación en tiempos de los Reyes católicos y encontró en el catolicismo el factor determinante de su afirmación nacional. La doctrina teocrática de Sardà supone la supremacía del orden divino y la plenitud de la jurisdicción de Dios sobre las sociedades humanas. El catolicismo es una verdad absoluta que no puede sufrir restricciones o limitaciones ni acomodarse a las preocupaciones humanas según sus conveniencias. Para Sardá i Salvany, fiel representante del ultramontanismo político que prevalecía en Roma, la afirmación de la *tesis* o aplicación intransigente de las condenas del *Syllabus* suponía asociar la defensa de la unidad católica a la cuestión romana, como lo reflejan las palabras de un editorial publicado el 11 de mayo de 1872 con motivo del octogésimo aniversario de Pío IX :

El pueblo español [...] envía al esclarecido Pontífice de Dios sobre la tierra, al ilustre Papa del *Syllabus* y de la Inmaculada Concepción, a la augusta Víctima de la revolución europea, al excelso Prisionero de la iniquidad por algunos momentos triunfante, al Rey-Mendigo a quien mantenemos todos los católicos del mundo, el homenaje de su sincera, leal, absoluta e inquebrantable adhesión. ¡Siempre con el Papa, vencedor o vencido, triunfante o prisionero aclamado o crucificado! ¡Siempre con el Papa, unidos a él, dispuestos a todo para defenderle a él, y antes que separarnos de él! ¡Suyos sin condiciones, sin reservas, sin vanos distingos! ¡Suyos contra todo, y si conviniere, contra todos!⁵⁴

Estas líneas también resumen la norma de conducta que iba a seguir el integrista en las siguientes décadas en las que sólo se sentía ligado políticamente a las directrices de Roma.

Con acentos firmes y beligerantes, el apologista catalán rescataba los ejemplos de la secular y férrea resistencia de una Iglesia universal, contra la heterodoxia, y buscaba parentescos entre la defensa de la fe en la historia pasada y la resistencia de un pontífice abrumado por las pruebas y las ofensas acarreadas por la revolución. La celebración del vigésimoquinto aniversario del pontificado de Pío IX fue un pretexto para organizar una manifestación de apoyo a un Papa que simbolizaba la permanencia y la intransigencia del catolicismo :

¡Despierta pueblo español, pueblo el más católico del mundo! [...] Pueblo que no eres, no, el pueblo del libre-culto, ni el pueblo del matrimonio civil, ni el pueblo del

⁵⁴ *Revista Popular*, 11 mayo de 1872, p. 153.

can-can [...] que todo esto es en tí pegado, postizo, extranjero, antinacional ; ¡pueblo, sí, de la Cruz, de la Inmaculada Concepción, de las Navas, de Lepanto, del 2 de mayo, que esta es tu verdadera y nacional fisionomía!⁵⁵

Las frecuentes apelaciones al pueblo ilustran la vocación de una revista desde la que se pretendía elaborar una teología popular de la fe, una doctrina al alcance de las masas basada en las tradiciones religiosas y en la dimensión afectiva para promover una adhesión que remitía más a las emociones que al raciocinio. La visión de una religión familiar, sentimental, que unía a los fieles al sacerdote y a la Iglesia también respondía a la necesidad de borrar la distancia cada vez mayor entre las masas católicas y las instituciones con las que ya no se identificaban⁵⁶. Las constantes apelaciones del eclesiástico catalán al pueblo reflejan su desconfianza con respecto a determinadas élites y una burguesía transaccionista para la que la religión sólo era una garantía del orden social.

El principio de la irreconciliabilidad de la verdad y del error era para el eclesiástico catalán la justificación de una política religiosa íntegra. El *Syllabus* había sido para el sector neocatólico e integrista la bandera que esgrimieron en defensa de un catolicismo incontaminado y el rechazo de todo tipo de transaccionismo con el liberalismo. Es importante notar que Sardà no sólo suscribía la política religiosa de Pío IX en un determinado momento político-religioso sino también la renovación de signo reaccionario de la ideología de los tradicionalistas de principios de siglo. El tradicionalismo ha de entenderse en este contexto para designar aquella corriente ideológica reaccionaria que abarcaba el pensamiento y las actitudes opuestas al constitucionalismo liberal. Inspirada en la teología y la filosofía escolástica, esta doctrina recogía los tópicos de doctrinarios franceses como el abate Augustin de Barruel (1741-1820) y Joseph de Maistre, cuyas obras fueron una referencia para el director de la *Revista Popular*⁵⁷. Historiadores como Yves Bruley, que se han interesado por la cuestión de la «romanidad» en el siglo XIX, puntualizan que la religión afectiva y mística del catolicismo romano aparece como un dique contra la Ilustración, el progreso y la modernidad, que conllevan una ruptura histórica. La exaltación de Roma como centro inamovible de la cristiandad suponía una adhesión de todos los fieles

⁵⁵ Citado por Solange HIBBS, *Iglesia, prensa y sociedad en España, op. cit.*, p. 102.

⁵⁶ Solange HIBBS, *Iglesia, prensa y sociedad en España, op. cit.*, p. 99.

⁵⁷ Joseph de Maistre (1753-1821), escritor y filósofo tradicionalista francés que emigró a Lausanne durante la revolución francesa. Es autor de obras consideradas como una referencia para los integristas: *Du Pape* (1819), *Soirées de Saint-Petersbourg* (1852). Sardà publicó una crítica encomiástica de esta última obra en las páginas de su revista, el 14 de agosto de 1879.

a una autoridad supranacional y al reforzamiento de la continuidad histórica : romper con Roma era volver a la barbarie. La Roma cristiana constituía el vínculo universal entre todas las naciones católicas⁵⁸.

Por otra parte, en esta renovación de signo ultramontano, Sardà recogió, como otros neo-católicos e integristas, los fundamentos teóricos del pensamiento de Donoso Cortés (1809-1853) para llevar hasta sus últimas consecuencias una política íntegramente católica. La participación de Donoso en el largo proceso de gestación del *Syllabus* alentó al catolicismo intransigente en su radicalismo político-religioso, que se fundamentaba en una visión apocalíptica y maniquea de un mundo confrontado a las fuerzas del mal y del bien⁵⁹.

El catolicismo es la verdad absoluta y por lo tanto tiene derecho a un dominio exclusivo y absoluto, como quisieron demostrarlo la serie de editoriales publicados en la revista bajo el título «Tolerantes e intolerantes» en el año 1872. Publicados en el período de la monarquía de Amadeo de Saboya y bajo el gobierno de Ruiz Zorrilla, estos editoriales constituían un ataque contra el principio de la tolerancia religiosa. Para Sardà se trataba de hacer las debidas puntualizaciones conceptuales y lingüísticas con respecto a las denominaciones del sector más intransigente. Al oponer la intolerancia de los «buenos católicos», «representantes de la verdadera religión» a la tolerancia de los revolucionarios y católicos acomodaticios, se trataba de defender una postura radicalmente católica y antiliberal, ya que la única fuerza de cohesión de una nación era la fuerza y la pureza de su fe:

Pero también puede partir la ley del falso principio de que todas las religiones son iguales ; de que el hombre como tal, no tiene obligación rigurosa de abrazar esta, no desechar aquella ; de que el ciudadano es libre de seguir las a todas o no seguir ninguna, y que de consiguiente la ley debe reconocer esta libertad, este derecho al

⁵⁸ Al referirse a los católicos intransigentes de Francia como Louis Veuillot, Yves Bruley comenta la corriente centralizadora y el reforzamiento del principio universalista que predominaban en el catolicismo del siglo XIX: «La romanité de Louis Veuillot et des intransigeants n'est pas seulement culturelle et spirituelle, elle est aussi politique. Elle raisonne en termes de chretieneté et non de libéralisme»; Yves BRULEY, «La romanité catholique au XIX^e siècle. Un itinéraire romain dans la littérature française», *Religion et culture dans les sociétés et les états européens de 1800 à 1914, Revue d'Histoire économique et sociale*, SEDES, 2002, p. 62, disponible en: www.persee.fr/issue/hes_0752-5702_2002_n_21_1 También es de imprescindible consulta el trabajo de Bruno HORAIST, *La dévotion au Pape et les catholiques français sous le Pontificat de Pie IX* (1846-1878), Collection de l'Ecole Française de Rome, n° 212, Rome, 1995.

⁵⁹ Solange HIBBS (ed.), *op. cit.*, 2009, p. 50. Nos parece relevante citar uno de los textos donosianos, fuente de inspiración para Sardà, *la Carta al Eminentísimo Señor Cardenal Fornari (19 de junio de 1852)* en la que Donoso Cortés enfatizaba con tono apocalíptico «los errores atroces del liberalismo» que reflejan «la audacia satánica» y «Luzbel, Dios del orgullo».

mal y al error. Partiendo de este principio, la tolerancia religiosa es anticatólica, es impia, es absurda, es el escepticismo y el ateísmo en toda su repugnante desnudez⁶⁰.

Como frecuentemente se daba el caso en la retórica de Sardà, la demostración desembocaba en la excluyente filosofía del silogismo, y la conclusión era indiscutible: la tolerancia, que suponía libertad religiosa, era fundamentalmente anticatólica.

Para Sardà no cabía duda de que esta tolerancia, contraria a la esencia católica de la nación española, justificaba una total oposición en la calle y desde la prensa y la propaganda, una «cruzada» cuyo carácter radical se acentuó en las últimas décadas del siglo. Los fervientes elogios del director de la *Revista Popular* con respecto a la obra de Menéndez Pelayo (1856-1912), y más especialmente a los volúmenes primero y segundo de la *Historia de los Heterodoxos*, recogían con entusiasmo la tesis de una España católica, de espíritu latino, romano, unitario y crisol de una intolerancia legítima ya que se trataba de la «noble y salvadora intransigencia» de un pueblo incontaminado frente a la herejía extranjerizante⁶¹.

La tolerancia y la libertad de cultos eran la causa de todos los desastres nacionales como intentaba demostrarlo en la apocalíptica descripción de los males acaecidos en España y en otras naciones como Francia e Italia:

Mirad la hermosa Francia: el símbolo de la tolerancia revolucionaria en aquel desventurado país fue ¿sabéis cuál? la guillotina. Mirad la católica España. Cien monasterios joyas del arte, cien bibliotecas depósito del saber de los siglos, todo, todo ardió en pocas horas; regado con la sangre de mil víctimas [...] Todo esto se hizo en obsequio a la tolerancia revolucionaria. Mirad a la infeliz Italia. Diez mil católicos sucumben en Castelfidardo asesinados por sesenta mil patriotas sin declaración de guerra. Más tarde los cañones revolucionarios baten las murallas de la ciudad eterna, y lanzan sus bombas sacrílegas hasta el asilo del Pontífice-Rey⁶².

También recordaba el apologista catalán que la intransigencia y la intolerancia religiosa tenían sus raíces en la historia española, en la que se

⁶⁰ *Revista Popular*, 13 de julio de 1872, p. 13.

⁶¹ Marta CAMPOMAR FORNIELES, *La cuestión religiosa en la Restauración*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, Estudios de Literatura y Pensamiento Hispánicos, 1984, pp. 98-99. Manuel Suárez Cortina ha subrayado que la «defensa cerrada de la unidad católica afirmada sobre la base del rechazo de toda transacción entre la verdad y el error se asentaba en una plena identidad entre catolicismo y nacionalidad que está en el centro de las concepciones nacional católicas que había sustentado Menéndez Pelayo en su historia de los heterodoxos» (Manuel SUÁREZ CORTINA, *Entre cirios y garrotes*, op. cit., p. 79).

⁶² *Revista Popular*, 27 de julio de 1872, p. 37.

identificaban fe católica y carácter nacional. La elaboración de esta ideología nacional-católica reaccionaria, palpable en la producción periodística de la *Revista Popular* y la abundante obra doctrinal de este eclesiástico catalán, prefiguraba la violencia doctrinal y del lenguaje que caracterizaban lo que se consideró como la biblia del integrismo, *El liberalismo es pecado* (1884)⁶³.

A modo de advertencia solemne y dramática, con la evocación de la amenaza social que representaba la Commune de París y la primera internacional obrera, Sardà puntualizaba que «la fe religiosa es la primera piedra de todo lo que se pretenda construir y que sin ella solo se edifica sobre arena»⁶⁴. Aprovechaba los acontecimientos revolucionarios acaecidos en Francia para evocar el peligro de las conspiraciones secretas y extranjeras que se esforzaban por minar la cohesión social y la fe. La revolución que venía de fuera como la que asoló España en 1808, demostraba que el liberalismo era postizo y que sólo la reacción católica podía contrarrestarlo. La intransigencia y la intolerancia religiosas que definían la esencia del pueblo español a través de la historia eran la única opción posible para defender la bandera de la fe nacional.

Mediante la recurrente asociación de los términos «nación», «nacional», «fe», Sardà lograba crear un territorio semántico sugestivo y en el que se producía un enfrentamiento retórico e ideológico entre conceptos antagónicos, como lo refleja el editorial «¡Por María!, por Pío IX y por España!», publicado con motivo de la celebración de la fiesta de la Inmaculada Concepción de María:

El 8 de diciembre debe ser, pues, para todo hijo *legítimo* de la Iglesia, día de oración y de manifestación Al pie de los altares de Aquella que tiene clavada su planta sobre la cabeza del dragón infernal, primer revolucionario del mundo, debemos pedir, y pedir confiadamente, y ¡lo obtendremos!, el aniquilamiento de la revolución y el triunfo del Pontificado. Y como no basta orar, sino que también es un deber el manifestarse, al pié de esta mujer vencedora y de este dragón aplastado, debemos agruparnos como se agrupan los soldados fieles en torno a su estandarte [...] Somos hijos del siglo XIX, pero, no hijos de la revolución [...] Somos, al contrario, hijos de la Iglesia, hijos de Pío IX, hijos de la Inmaculada Concepción. Finalmente la fiesta de hoy viene siendo desde muchos siglos fiesta nacional y popular española⁶⁵.

⁶³ Véase el Estudio preliminar de la edición crítica de *El Liberalismo es pecado*, pp. 7-167, edición de Solange HIBBS, 2009.

⁶⁴ *Revista Popular*, 20 de enero de 1872, p. 31.

⁶⁵ *Revista Popular*, 2 de diciembre de 1871, p. 386.

La celebración de la fiesta de la Purísima Concepción del 8 de diciembre fue el pretexto para reafirmar en otro editorial significativamente titulado «El acto de fe nacional», lo que Sardà llamaba «nuestro acto de fe nacional, nuestro gran día», y expresar «la fe profunda del verdadero pueblo español»⁶⁶.

La reivindicación de un catolicismo definitorio de la nación y de la grandeza de España se expresaba mediante determinadas estrategias discursivas que remitían a una visión polarizada: lo íntegramente hispánico es católico, lo extranjero es herético y antinacional. En el exaltado editorial titulado «¡Por María, por Pío IX y por España!», tenemos una muestra ejemplar de esta retórica excluyente y propagandística en la que el recurso a las anáforas pone sistemáticamente de relieve la esencia religiosa de la nación:

La España católica, tan azotada por el látigo revolucionario; la España católica, cuyo noble rostro es cada día escupido y abofeteado por sus pretendidos regeneradores; la España católica, que bebe hoy a largos sorbos la hiel y el vinagre de una pasión amarguísima, y en la cual no faltan ni los Judas, ni los Pilatos, ni los Fariseos [...] muéstrase como es en el fondo, la más rica en fe, la más aventajada en piedad, la más digna de un porvenir venturoso⁶⁷.

El lenguaje guerrero asociaba la imagen de la Inmaculada Concepción a otro símbolo de las esencias patrias al que recurría frecuentemente Sardà: el de Santiago matamoros, el apóstol-soldado, símbolo y patrón de España, y de esta «vigorosa nacionalidad» de la España católica y creyente evocada en sus artículos doctrinales de la *Propaganda Católica*⁶⁸.

Con convicciones firmes y verdades tajantes, había que convertir a todo «verdadero católico» en soldado intransigente de la fe. La «santa cruzada», la manifestación popular, tenía que organizarse mediante la conmemoración de santos, centenarios, peregrinaciones, oraciones públicas y actos de desagravio. La exaltación de la gesta popular mediante la evocación de un pasado mítico y la epopeya cristiana alimentaban la visión providencialista de la historia:

La Religión los conserva en toda su vida, esplendor y poesía. ¡Como en ella eternamente viviente, ingertos en su tronco inmortal préstales su jugo, su verdor y su eterna lozanía, adquieren algo de su inmutabilidad y de su inmarcesible juventud !

⁶⁶ *Revista Popular*, 7 de diciembre de 1872, p. 268

⁶⁷ *Revista Popular*, 2 de diciembre de 1871, p. 386.

⁶⁸ Antonio MOLINER PRADA, *Fèlix Sardà i Salvany y el integrismo en la Restauración*, op. cit., pp. 104-105.

La Religión es el mejor y más precioso archivo de los pueblos. Ella es quien escrupulosamente sabe guardar el rico tesoro de sus recuerdos : lo que el pueblo quiere perpetuar en la memoria de las generaciones venideras, confíalo a la Religión, y está seguro de que no perecerá [...]⁶⁹

La abundancia de las metáforas referentes al cuerpo forman una constelación orgánica en la que todas las partes (pueblo y religión, fe y nación) se aglutinan en una unidad indisoluble, inmutable e inmune a la dialéctica histórica :

La Religión es para las naciones lo que el alma es para los cuerpos ; centro de unidad, energía del corazón, fuente de todo movimiento, freno de todo desorden, lazo admirable que de sus miembros dispersos constituye un solo ser⁷⁰

Frente al liberalismo conservador había que recuperar las fiestas religiosas y las distintas manifestaciones públicas de fe como auténticas expresiones del catolicismo definidor de la identidad española. Con ocasión de las fiestas de la Merced en septiembre de 1872, Sardà declaraba que no bastaba con ser católico y que había que exteriorizar la fe:

Por esto aplaudo las fiestas y doy con ellas en el rostro a la revolución e invítelo al pueblo a sacar saludable lección de ellas. [...] ¡A las fiestas, pues ! Suba con ellas la bolsa, pero suban con ellas la fe. Sírvannos a todos para traer a la memoria de todos, de chicos y de grandes, de pobres y de ricos, aquellos tiempos grandiosos de nuestra historia en que [estaban] unidas la Religión y la patria en cariñoso abrazo [...]⁷¹

La exaltación de las fiestas desde las columnas de la *Revista Popular* llegó a convertirse en un medio de oposición y de resistencia sistemático que se extendió después de la Restauración. Como bien lo ha señalado Antonio Moliner Prada, «la vivencia de la fe católica al estilo de Sardà i Salvany, siempre a la defensiva» ha sustentado la ideología nacional-católica que se manifestó en momentos de cambios políticos profundos como, por ejemplo, durante la II República, y ha alimentado la teología de guerra para la defensa de la tradición católica de España. No es nuestro propósito extender este estudio, pero merece señalarse que la abundante producción periodística de Sardà es el crisol en el que se elaboraron la teología de guerra, la exaltación de la cruzada que entroncan con la retórica beligerante de las primeras décadas de los años 30.

⁶⁹ *Revista Popular*, 30 de septiembre de 1871, p. 313.

⁷⁰ *Revista Popular*, 11 de febrero de 1871, p. 50.

⁷¹ *Revista Popular*, 21 de septiembre de 1872, p. 3.

Si durante el Sexenio la prensa católica en su conjunto, y más especialmente la prensa neocatólica, quisieron organizar un movimiento católico capaz de movilizar a los creyentes y rechazar de plano toda convivencia con los presupuestos filosóficos, políticos y culturales del liberalismo, a partir de la Restauración, y con el pontificado de León XIII (1878-1903), se manifestaron orientaciones más abiertas a un compromiso con determinadas opciones políticas y sociales del liberalismo conservador y que respondían a un movimiento de afirmación católica menos sensible a las influencias clericales⁷². No obstante, las agudas divisiones del catolicismo español que se acrecentaron a partir de la Restauración y durante el pontificado de León XII reflejan la difícil emergencia de una identidad nacional cívica que no logró superar las presiones del catolicismo más autoritario e intransigente para el que identidad religiosa y nacionalidad eran consustanciales⁷³. Entre los distintos planteamientos que surgen a la hora de analizar las manifestaciones de este nacional-catolicismo antiliberal en su esencialidad católica, antidemocrático y de carácter abiertamente reaccionario, que presenta un conjunto de prácticas, representaciones y referencias compartidas (códigos simbólicos, creencias, sociabilidad ritualizada), nos parece especialmente fructífero el concepto de cultura política, ya que, como lo señala Ismael Saz, este nacionalismo «no está corporizado en una sola tradición o familia política» y «(...) aparece de modo más o menos sistemático en el tradicionalismo, en el catolicismo político, o en segmentos del partido liberal conservador como aparecerá después durante la dictadura de Primo de Rivera»⁷⁴. Una cultura política que confiere mayor profundidad al análisis y a la comprensión de la religión y de la Iglesia en los siglos XIX y XX.

⁷² Demetrio CASTRO ALFÍN, «La indefinida secularización de la España isabelina...», *op. cit.*, p. 94.

⁷³ Luger MEES, «Nacionalismo y secularización en la España de entre-siglos», en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, p. 236.

⁷⁴ Ismael SAZ, «La historia de las culturas políticas en España (y el extraño caso del «nacionalismo español»», en Benoît PELLISTRANDI, Jean-François SIRINELLI (eds.), *L'histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 226-227.

El asesinato del Gobernador Civil de Burgos, epítasis del enfrentamiento Iglesia-Estado durante el Sexenio revolucionario

JOAQUÍN GARCÍA ANDRÉS

Universidad de Burgos

1. Introducción¹

Varios fueron los magnicidios que removieron los cimientos de la política española entre finales del siglo XIX y los primeros compases del XX: Juan Prim en 1870, Cánovas del Castillo en 1897, José Canalejas en 1912, Eduardo Dato en 1921. Todos ellos han encontrado su hueco en los libros de historia, pero ninguno puede compararse con el primero de esta tristemente larga lista, pese a lo cual no ha tenido la misma repercusión, ni siquiera pese a haber sido el que inauguró esta bárbara «solución», cuando en realidad puede afirmarse, sin lugar a dudas, que fue el más cruento de todos ellos². Ni tampoco teniendo en cuenta que uno de los motivos que llegan a explicar su comisión a manos de una turba enfervorecida sea su vinculación con el enfrentamiento que mantenían la Iglesia católica y el Estado, y que jalonará muchos de los episodios históricos que tendrán lugar a lo largo de los años sucesivos.

¹ En las fuentes documentales de este capítulo se utilizan las siguientes abreviaturas: BVC, Biblioteca Virtual Cervantes; BCL, Biblioteca de Castilla y León; BNE, Biblioteca Nacional de España; AMBU, Archivo Municipal de Burgos; BVPH, Biblioteca Virtual de Prensa Histórica; AHPBU, Archivo Histórico Provincial de Burgos; AHBU, Archivo Histórico de la Catedral de Burgos; ADPBU, Archivo de la Diputación Provincial de Burgos; y HDBNE, Hemeroteca Digital. Biblioteca Nacional de España.

² El hecho no fue del todo aislado, ya que en la ciudad de Sigüenza «...hubo conatos de asesinar al delegado del gobierno (...) Tuvo que ser escondido en la catedral y se salvó afortunadamente». *El Norte de Castilla*, 29-I-1869, p. 3. BCL. También «...en Orense y otros puntos hubiera habido escenas deplorables sin la prudencia de los Prelados y los Cabildos». Vicente de la FUENTE, «Los sangrientos principios del año 1869: incautación de los archivos: asesinato del gobernador de Burgos», en *Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas de España y especialmente de la Francmasonería*, Tomo II, Lugo, Imprenta de Soto Freire, a cargo de Juan M. Bravos, 1881, p. 227.

Cierto es que el asesinato cometido la mañana del 25 de enero de 1869 en la persona del entonces Gobernador Civil de Burgos, y a la sazón presidente de la Diputación provincial, Don Isidoro Gutiérrez de Castro (Jerez de la Frontera, 1824-Burgos 1869), no ha tenido el impacto político que los de quienes le fueron tomando el relevo, pero sí constituye la *epítasis*, esto es, el punto álgido al tiempo que el preludio de uno de los periodos más convulsos y dramáticos de nuestra reciente historia, al que se ha convenido en denominar «Sexenio revolucionario» aunque también hay quienes prefieren tildarlo como «democrático». Apenas dos años después era asesinado el presidente del Consejo de Ministros, el referido Juan Prim y Prats, justo poco después de haber encontrado en Italia a un monarca «parlamentario» para un país que no hacía mucho que había desalojado del trono a la aborrecida Isabel II.

Epítasis que lo es por varios motivos, desde los puramente políticos que desencadenaron este asesinato como respuesta a unas medidas gubernamentales que, por otra parte, aún no habían entrado en vigor, a otros no menos importantes, como lo son el escenario en que tuvo lugar, la catedral de la ciudad, las extrañas circunstancias que rodearon a este episodio y, por supuesto, el cruel modo en que se materializó, con premeditación, alevosía y ensañamiento. No falta ni un detalle para superar con creces el «modus operandi» de cualquiera de los magnicidios posteriores, sin eludir la implicación del clero en relación con la delicada cuestión de la libertad religiosa, que en aquel momento «contaminaba» buena parte de la vida social y a la que nadie era ajeno; desde las capas más humildes a las altas esferas del poder, fuera este político, religioso o militar.

Dicho lo cual, sorprende más aún el hecho de que apenas se ha reparado en su trascendencia ni tan siquiera en su misma existencia allí donde tuvo lugar el crimen, la ciudad de Burgos, tanto como que hasta hace recientes fechas se desconocieran bastantes detalles y pormenores del mismo nada intrascendentes. Es como si ese recurrente «tupido velo» al que se alude coloquialmente hubiera caído sobre esta población castellana durante décadas, sobre un episodio que evidenciaba las tensiones existentes entre el Estado y la iglesia. Nada recuerda a día de hoy a la víctima en sus calles o edificios públicos. Su nombre sigue olvidado.

2. El móvil de asesinato

Como en la mayoría de los sucesos, la explicación (que nunca justificación) a un hecho, más aún de estas características, no responde a una sola causa ni circunstancia,

sino a una confluencia de ellas donde la gradación de las mismas tampoco es fácil de establecer. En el caso que nos ocupa, a nadie se le escapa que la decisión adoptada a través de un Decreto promulgado por el recién estrenado gobierno «revolucionario» con la firma de su ministro de Fomento, D. Manuel Ruiz Zorrilla, encaminado a incautar «todos los Archivos, Bibliotecas, Gabinetes y demás colecciones de objetos de ciencia, arte o literatura que con cualquier nombre estén a cargo de las Catedrales, Cabildos, monasterios u órdenes militares»³, generó una gran oposición entre el clero, como era lógico, pero también en buena parte de esa sociedad a la que se pretendía beneficiar, cuyas creencias religiosas estaban muy arraigadas. Todo ello pese a que dicha medida se justificaba, entre otros argumentos, para preservar estos «tesoros» de los muchos riesgos de desaparición que corrían (incendio, inundaciones, robo, estafa, olvido, etc.⁴) y, sobre todo, para ser «puesta al servicio público, en cuanto se clasifique, en las Bibliotecas, Archivos y Museos Nacionales»⁵. Un aspecto este último en el que insisten varias fuentes e instituciones en los respectivos manifiestos y telegramas redactados a raíz del magnicidio. Es más, en la Orden que acompañaba al Decreto, en su disposición décima se deja claro que

la incautación comprenderá los libros impresos o manuscritos [...] que puedan dar a conocer la historia de las ciencias y las letras españolas en sus diversas épocas, exceptuados los objetos de inmediata aplicación o frecuente uso en el culto, y los que se guarden dentro del recinto destinado al mismo⁶.

De poco sirvieron estas motivaciones, puesto que desde los púlpitos de las iglesias, que por entonces eran para muchas personas su principal y casi única fuente de información y de formación, se exhortó a los fieles a ofrecer una resistencia activa a la ejecución de dicho Decreto, cuyo contenido se hizo público oficialmente un día después del magnicidio, lo que pone de manifiesto su conocimiento previo por parte de la jerarquía eclesiástica. De manera que sin llegar siquiera a ejecutarse en fecha y forma, esto es, mediante la materialización de la incautación, sino que atemorizados por la mera realización del preceptivo

³ Artículo 1 del Decreto del Gobierno Provisional de 1 de enero de 1869, publicado en la *Gaceta de Madrid* el día 26 de ese mismo mes.

⁴ En el Decreto se especifican varios casos de venta fraudulenta pero también de otras situaciones como el uso de los códices que sirvieron al cardenal Cisneros y su Biblia Complutense para fabricar petardos y cohetes para una función de fuegos artificiales, o el no menos llamativo canje de un libro por un reloj de plata y una escopeta, que poco después fue adquirido y valorado por el Museo Británico en 45.000 reales, entre otros.

⁵ Artículo 2 del referido Decreto.

⁶ Orden de 18 de enero de 1869, publicada en la *Gaceta de Madrid* el día 26 de los corrientes.

inventario previo que la Orden gubernamental especificaba, el pueblo ya estuvo en Burgos preparado para evitar su comisión y frenar en seco al encargado designado para ello, esto es, el Gobernador Civil y, a la sazón, presidente de la Diputación Provincial; o peor aún «dejarle seco». Y más llamativo es que entre los instigadores y actores de este asesinato hubiera clérigos implicados, cuando entre sus Mandamientos el quinto señala «no matarás», menos todavía en la propia casa de Dios ni en la que reside la cátedra de su principal representante en la diócesis: su arzobispo y los canónigos que integran su cabildo capitular.

Así pues, cabe pensar que los motivos de indole religiosa, pese a ser importantes no fueron ni los únicos ni, tal vez, los más determinantes. Es más que probable que fueran el detonante y hasta incluso el catalizador de las restantes causas implicadas. Ahora bien, ¿cuáles fueron estas? Uno de estos otros posibles factores clave de este episodio hay que buscarlo en el clima y las tensiones políticas que se vivían en aquellos primeros compases del Sexenio revolucionario, apenas cuatro meses después de su estallido. De hecho, y relacionando los ingredientes políticos con los religiosos, algunos de los sacerdotes implicados en las «filípicas» que animaron a la reacción frente a las medidas gubernamentales escribían en el periódico *El castellano viejo*, de incuestionable signo carlista. No hay que pasar por alto tampoco el constatado enfrentamiento existente entre los monárquicos tradicionalistas y los revolucionarios, y entre ellos y los republicanos. La amalgama de los partidos e ideologías políticas, incluida la metamorfosis que experimentaron algunos de sus integrantes, es cuando menos llamativa.

En este sentido, también en el estamento militar había posturas encontradas entre los representantes del Consejo de Guerra y el propio Capitán General de Castilla la Vieja, y que, como más adelante se explicará, supusieron el cese, encubierto de dimisión, de este militar de máxima graduación. Es llamativo que el pleno del tribunal reunido en Consejo de Guerra en el presidio de Burgos a las 8 de la mañana del 8 de febrero impusiera unas penas que pocos días después no llegaron a ejecutarse en los términos que figura en la sentencia, no porque como anunciaran éstos el mismo día de su publicación «...no se llevará á cabo la ejecución del condenado á muerte y que el Gobierno ha comunicado ya las órdenes oportunas al efecto»⁷ en virtud de un presumible indulto, sino porque previamente el Auditor militar que autorizó la elevación a plenario de las causas el día anterior al dictamen del fiscal consideró una

⁷ Ítem, «...hemos oído, que tanto este reo como todos los que sean sentenciados á muerte por la misma causa, se les conmutará en la inmediata de cadena perpétua, incluyéndolo en el decreto de indulto con el que el Gobierno quiere solemnizar la apertura de las Cortes (sic) Constituyentes». *El Pensamiento Español*, 10-II-1869, p.3. BNE

vez falladas las mismas que éstas eran «excesivas y no ajustadas a derecho», solicitando en un informe enviado el 10 de febrero al Capitán General que fueran remitidas al Tribunal Supremo de Guerra y Marina para que fuese esta instancia la que adoptara la última decisión.

Pero lo que tal vez llame más la atención sea la existencia de fricciones, cuando no ya de enfrentamientos, entre los propios revolucionarios y, en particular, en el seno del mismísimo Partido Liberal al que pertenecía y en el que militaba activamente el malogrado gobernador civil. Si bien los panegíricos escritos tras su muerte se centran en los aspectos más positivos y destacables de su figura, tanto a nivel profesional como personal⁸, no es difícil encontrar testimonios que advierten sobre su particular personalidad, que a decir de quienes le trataban se singularizaba por su «fuerte carácter»⁹, lo que bien podría haber incomodado o, peor aún, indispuerto ante y entre sus correligionarios y compañeros de partido, algunos de ellos con distintas sensibilidades políticas pero también de índole personal. ¿Afan de notoriedad? ¿Apasionamiento político? De hecho, su gesto de anticiparse al Decreto gubernamental para incautarse una Biblia medieval en el monasterio de las Huelgas un día antes de su publicación, o el intento fallido por clausurar el convento que las monjas Clarisas tenían en la localidad de Caleruega, abunda en este argumento al tiempo que puede ayudar a comprender el que al día siguiente la Catedral estuviera abarrotada de fieles esperando su llegada.

En última instancia, no se pueden ignorar otros elementos «propedéuticos» que comportan un clima de tensiones y enfrentamientos entre la misma población, siendo posiblemente el más llamativo el éxito que experimentó la confitería de uno de los principales instigadores de los acontecimientos: Gervasio Díez de la

⁸ De él se escribe que era un «hombre culto pero enérgico, educado en su infancia en el colegio de los Padres escolapios para, más tarde, a los quince años, completar su formación en un colegio de jesuitas en Inglaterra», en Gregorio CARMONA URÁN, *Historia de las viejas rúas burgenses*, Burgos, Aldecoa, 1957, p. 65-66. Ítem, «Con habilidad de especialista, Gutiérrez de Castro se ocupaba por aquellos días de una historia de España [...] así como de una excelente historia de la revolución de Inglaterra [...] trato afable, temperamento genial, simpático para todos, leal y cariñoso con sus amigos». Francisco RODRÍGUEZ DE CORO, *Revolución burguesa e ideología dominante en el País Vasco (1866-1872)*, Vitoria-Gasteiz, Diputación Foral de Álava, 1985, pp. 55-57.

⁹ «El gobernador civil que han asesinado [...] era un herege (sic), que quería echar a las pobrecitas monjas, que no se quitaba el sombrero en la iglesia [...] Con tan buenas recomendaciones, es natural que tuviera muchos enemigos». Periódico satírico *Gil Blas*, 31-I-1869, p. 2. HDBNE. Ítem, «Todos convienen en que no tenía religión; también se me ha dicho algo de su masonismo [...] Entró por la Catedral con el sombrero puesto y fumando un puro». Vicente de la FUENTE, *Historia de las Sociedades Secretas...*, op. cit., pp. 227 y 228.

Lastra¹⁰. Ni tampoco, la inevitable e incontrolable reacción de los humanos cuando estos actúan en el seno de una actuación conjunta, popular, tumultuaria, cuando se relajan y hasta desdibujan las responsabilidades individuales, y se dejan arrastrar por el frenesí de las masas, por el ímpetu de la «turbamulta», como describen las crónicas la reacción de la sociedad civil.

Así las cosas, no es difícil entender lo caldeado que estaba el ambiente y los ánimos entre muchos y diferentes colectivos, como también diversas lo eran sus posibles motivaciones, a las que habría que sumar el no menos singular hecho de que el «vigilante de seguridad» con el que Isidoro Gutiérrez de Castro se personó en el templo catedralicio hiciera uso de su arma lanzando un disparo al aire, que pudo ser el detonante material de la reacción generada entre los fieles tan furibunda que, al fin y a la postre, le llevó a él mismo a esconderse en un confesionario de la propia Seo y quedar herido dentro de ella¹¹.

3. Los sucesos de Burgos

Bajo este epígrafe la propia *Gaceta de Madrid* detalla, hora a hora, en ocasiones en pocos minutos, el desarrollo de los fatídicos acontecimientos de aquella jornada, aportando detalles sobre los pormenores de las actuaciones. Porque si un magnicidio es ya de por sí un hecho de la máxima gravedad, esta adquiere las mayores cotas cuando su materialización se ejecuta, nunca mejor dicho, con el ensañamiento del que hicieron gala sus responsables.

Independientemente de los juicios de valor y opiniones expresadas tanto en la prensa local del momento como en los diferentes manifiestos y telegramas de condolencia y repulsa emitidos, un documento oficial no deja lugar a dudas al respecto: la autopsia efectuada al cadáver¹². En sus conclusiones, los forenses consignan la existencia de

¹⁰ «Cuando salió de la cárcel el Sr. Gervasio, el negocio se había cambiado a otro local más grande». Agustín MERINO, *Veinticuatro mil días en Burgos*, Burgos, Gráficas Aldecoa, 2004, p. 53. También M^a Cruz EBRO alude a este establecimiento como «casa de la Rojilla», constatando su notable popularidad: *Memorias de una Burgalesa*, Burgos, I.M.C., 2004, p. 127 y 231.

¹¹ «...el proceder del Sr. Mendivil, inspector de policía, fué (sic) la causa ocasional del conflicto, pues que armado de trabuco, amenazó disparar contra un grupo en que había mujeres y niños, hecho que exasperó a la gente que se echó encima del Mendivil y le desarmó, y después la continuación de este desgraciadísimo suceso tomó creces, hasta ocasionar la muerte del gobernador que todo el mundo deplora». *El amigo verdadero del pueblo*, 24-9-1869, p. 3. BVPH.

¹² Sentencia nº 82 de la Sala tercera del Tribunal Supremo sobre *Casación por infracción de Ley en el caso de Sedición y Asesinato de un Gobernador Civil*, de 5 de febrero de 1872, publicada en *La Gaceta*

...numerosas lesiones en sus extremidades, 11 en las regiones del cráneo y cara, ocho en la parte superior de aquel, con fractura del hueso coronal, otras seis en la misma región una en la auricular izquierda que destrozó los tegidos (sic) de la oreja y fracturó los huesos parietal y temporal del mismo lado [...] las heridas y equimosis restantes pudieron ser producidas, ya al tiempo de ser arrastrado boca abajo, ya por la acción de algún palo sufrido anteriormente¹³.

Los periódicos lo expresan en otros términos menos profesionales pero más expresivos: el magnicidio fue obra de «hienas», «hordas caníbales» o sencillamente «fieras»¹⁴.

A decir de los testigos presenciales, entre los que se encontraba un redactor gráfico del periódico *El Museo Universal*, que por dicha circunstancia tuvo la oportunidad de realizar un apunte *in situ*, dichas lesiones fueron provocadas, entre otros motivos, por el hecho de haber sido, además de golpeado y apaleado, arrastrado boca abajo por las escaleras de la puerta del Sarmental de la propia catedral, en donde la multitud congregada se ensañó hasta el punto de cortarle una de las orejas y quemarle la barba, amén de dejarlo en cueros, como gráficamente señala *El Norte de Castilla*¹⁵. No se llegó a colgar el ya cadáver en una de las farolas de la plaza adyacente porque lo impidió la intervención del Regimiento de Caballería de Cazadores Bailén, que se personó poco después, posiblemente requerido por la veintena escasa de efectivos de la Guardia Civil

de Madrid el 23-IV-1872. AHPBU. Dicha autopsia fue practicada en una sala del Gobierno Civil de la Provincia por los facultativos Hipólito Tobes, Francisco Regis Cerneros, Leonardo Rodríguez y Nicanor Ruiz Salazar, a los cuales se tardó tiempo en satisfacer sus honorarios, como también los derivados del traslado del cuerpo hasta Jerez de la Frontera. *El Pensamiento Español*, 17-V-1869, p. 4.

¹³ Extraído de la sentencia nº 82 de la Sala tercera del Tribunal Supremo sobre *Casación por infracción de Ley en el caso de Sedición y Asesinato de un Gobernador Civil*, de 5 de febrero de 1872, publicada en *La Gaceta de Madrid* el 23-IV-1872. AHPBU. Los honorarios de la actuación de los forenses, así como los derivados del traslado del cuerpo hasta Jerez de la Frontera, en *El Pensamiento Español*, 17-V-1869, p. 4.

¹⁴ Así se refleja en el telegrama remitido por el ayuntamiento de Lédano a la *Gaceta de Madrid*, 4-II-1869. AHPBU y en Celso ALMUIÑA, «Clericalismo y anticlericalismo a través de la prensa española decimonona», en Carlos SECO *et al.*, *La cuestión social en la Iglesia española contemporánea*, Zamora, 1981, p.157.

¹⁵ *El Norte de Castilla*, 27-I-1869, p. 2. BCL. Otrrosi, «Le desgarraron las vestiduras, dejándole materialmente en cueros, llevándose aquellas turbas, compuestas de hombres y mujeres desgarrados (sic), varios fragmentos del vestido como trofeos recogidos (sic) en la victoria y robándole el reloj y sortijas». *La Iberia*, 30-I-1869, p. 1. BNE. Otros detalles los ofrece una carta titulada «Los asesinos negros» remitida al periódico *Gil Blas* al día siguiente de la anterior en la que se afirma que «Cuando cayó, aquello se convirtió en la más repugnante carnicería, y todo esto á los gritos de ¡viva la religión! Tirando unos de aquí, otros de allá, lo arrastraron por toda la escalinata, le saltaron los ojos á patadas, lo cortaron las orejas y narices, lo mutilaron horriblemente, le sacaron las tripas, y hasta me han dicho que unos seminaristas, después de haberse ensañado en aquel pobre cuerpo, lo cortaron los órganos sexuales (¡Qué buen plantel de curas!)». HDBNE.

que acompañaron al malogrado gobernador y que esperaron fuera del templo, al parecer con poca iniciativa para poner orden y freno a los violentos.

Quien sí pretendió intervenir, aunque sin éxito, fue el alcalde de la ciudad, Valentín Ugalde, cuyo negocio de platería no distaba muchos metros del lugar del atentado y que, alertado por el tumulto y la algarabía, salió de su establecimiento y se personó ante los asaltantes, si bien y ante el peligro que igualmente corría su vida, acabó por protegerse en el adyacente palacio episcopal, no sin antes haber esgrimido para su defensa un cuchillo que portaba, prueba de la tensión existente¹⁶. En dicho palacio se encontraba el arzobispo, que en determinado momento salió a su balcón principal pidiendo calma a la voz de «Hijos míos, viva la libertad, pero la libertad sin sangre y sin desorden»¹⁷.

A pesar de las dudas que se generaron en torno al lugar concreto del magnicidio, cuestionando que las escaleras del Sarmental fueran terreno sagrado, como de hecho lo era por estar separada de la plaza adyacente por una reja monumental, lo cierto es que el propio cabildo reconoció en su Libro de Ceremonias que el primer golpe, prácticamente mortal, lo recibió en el cancel de la puerta de acceso al Claustro (o puerta del Paraíso), en cuyo pavimento se derramó «bastante sangre», por lo que tras la reapertura y reconciliación del templo dos meses después, se indica en el Libro de Actas capitular que el Arzobispo «asperjó con más profusión los cancelos de esta puerta (la del Sarmental) por haber quedado en ellos, lo mismo que en pavimento, manchas de sangre, que derramó el malogrado Sr. Gutiérrez»¹⁸.

La agresión tumultuaria se produjo en torno al mediodía, pasadas apenas 2 horas del inicio del inventario de los bienes por parte del gobernador en el seno de la catedral y, más concretamente, al archivo de la misma, ubicado en la segunda planta del claustro, donde fue recibido por una comisión eclesiástica formada por el Deán y secretario del templo, y en ausencia del señor Arzobispo, por encontrarse este indispuerto, extremo del que, por circunstancias que no viene al caso exponer ahora, no hay que dudar. La referida *Gaceta de Madrid* desgrana cómo a partir de recibirse

¹⁶ Gregorio CARMONA URÁN, *op. cit.*, p. 67.

¹⁷ Así lo recogen *El Norte de Castilla*, 27-I-1869. BCL, y el periódico satírico *Gil Blas*, 31-I-1869, p. 2. HDBNE.

¹⁸ Concretamente el Libro de Ceremonias recoge que «las turbas amotinadas rompieron su bastón sobre su cabeza, vertiendo bastante sangre en el primer tramo del claustro, y especialmente desde su puerta al cancel inmediato y escalera del Sarmental, donde lo asesinaron». El de Actas lo hace el 9-IV-1869, sig. R-146, fol. 16. Una versión similar puede encontrarse en Joaquín MALDONADO MACANÁZ, *Crónica de la Provincia de Burgos. Crónica General de España, ó sea Historia ilustrada y descriptiva de sus provincias* [Ed. facsímil], Valladolid, Maxtor, 2002, p. 103.

en Madrid las primeras noticias se resigna el mando en el Gobernador Militar de la Provincia y poco después, alrededor de las 15:00 horas, se declara el estado de guerra y empiezan a practicarse las primeras detenciones.

En un primer momento se habla de más de medio centenar de detenidos, llamando poderosamente la atención que entre ellos se encuentran varias dignidades eclesiásticas, como el aludido Deán, el Secretario, el Provisor y dos canónigos. Aparte de la información que proporcionan los medios de comunicación, hay constancia de que esto es así gracias a los partes de ingreso de la prisión de Burgos, si bien es llamativa la ausencia de la hoja del día de autos, arrancada del conjunto de las de ese mes, posiblemente en intento por borrar las huellas de la presencia en ellas de algunas personalidades, como las referidas al cabildo catedralicio. Una vana maniobra puesto que una vez exculpados los referidos clérigos, en el mes de marzo de dicho año, el propio cabildo redacta un manifiesto en el que, exigiendo respeto hacia sus personas tras su absolución, reconocen implícitamente haber estado no sólo bajo sospecha sino también arrestados. Aunque también se afirmó en un primer momento, e incluso recogen algunas fuentes, que el Arzobispo Anastasio Rodrigo de Yuste también había sido detenido¹⁹, y lo cierto es que no fue así.

A medida que fueron transcurriendo las jornadas, el número de encausados aumentó hasta llegar a triplicarse, desdoblándose las causas entre la jurisdicción militar y la audiencia provincial, lo que a la larga ha dificultado la averiguación de las identidades de los principales implicados, tanto civiles, como religiosos y también militares. Una nómina extensa y variopinta entre la que es posible diferenciar ejecutores materiales e instigadores intelectuales, que de todo hubo, tanto por activa como por pasiva.

4. Los responsables

Nada más reconfortante que el hecho de saber que se hizo justicia y los implicados en este magnicidio fueron condenados como correspondía. Y así fue,

¹⁹ «El Arzobispo de Búrgos (sic) se halla detenido en su palacio por auto del juzgado que instruye la causa». *El Pensamiento Español*, 29-I-1869, p. 4. BNE. «El Arzobispo sigue detenido en la Catedral con algunos canónigos». *La Iberia*, 6-II-1869. BNE. Ítem, «'El Certamen' dá (sic) como última hora, la noticia de que el arzobispo de Búrgos ha sido reducido á prisión é incomunicado. No dice el colega en qué punto sufre la prisión esta autoridad eclesiástica». *El Norte de Castilla*, 30-I-1869. BCL. Entre las fuentes, Joaquín MALDONADO MACANÁZ señala que «El arzobispo señor Yuste (sic) el tesorero D. Félix Martínez, y otros varios eclesiásticos fueron complicados en la causa que se formó, pero todos ellos fueron absueltos», en *Crónica de la Provincia de Búrgos. op. cit.*, pp. 103. Y en términos muy similares lo hace igualmente Antonio BUITRAGO y ROMERO, *Guía General de Burgos. Año 1*, Madrid, Aribau y Cía, 1876, p. 268.

pero solo en parte y muy limitadamente en el tiempo porque, vaya por delante, a los pocos años de dictarse sentencia, la práctica totalidad de los inculcados recuperó su libertad en virtud de distintas circunstancias, promovidas en su mayor parte por la turbulenta evolución política de la España de finales del siglo XIX. La alternancia en el poder de sistemas republicanos, monárquicos parlamentarios y, en última instancia, absolutistas fueron deparando no sólo cambios de criterio sino sobre todo amnistías e indultos para quienes en cada momento mayor afinidad política tenían con los regidores establecidos.

De modo y manera que, además de la dificultad intrínseca que ello supuso a la hora de identificar a los responsables, se sumó el expurgo, deliberado o sobrevenido (traslado físico de instituciones de unos edificios a otros; de unas localidades a otras), lo cual ha dificultado sobremanera el poder seguir el rastro de sus peripecias judiciales. En este sentido, es llamativa la circunstancia de que algunos documentos conservados en el Archivo Municipal de Burgos presentan daños sospechosos y páginas arrancadas de expedientes donde figuraban los nombres de algunos de estos implicados. Este es el caso de las «listas de entrada y salida» de la prisión municipal, en las que faltan días como en el que acaecieron los hechos y en los que figuraban los nombres de ese más de medio centenar de detenidos en las horas inmediatamente posteriores. A lo que se suma la singularidad de que pasados los años asumió la dirección de dicha institución un familiar de uno de los principales acusados y condenados, que si bien no necesariamente ha de relacionarse con ello, no deja de sembrar la duda de esta posibilidad.

Pese a todo, el empeño por desvelar estas incógnitas ha hecho posible poner nombre y apellido, e incluso «alias», a un buen puñado de personas o personajes representativos, según se mire, de entre los cuales en este trabajo se va a poner el foco especialmente en aquellos que mayores vínculos tuvieron con la «cuestión religiosa» y en relación con la «libertad de cultos» recién estrenada con la promulgación de La Gloriosa.

Las mayores penas recayeron, lógicamente, en quienes materializaron con sus actos directos la muerte del representante público pero, a la sazón, de una ideología y de un movimiento a todas luces revolucionario, en particular para las clases más acomodadas y, a la postre, conservadoras. Un puñado de «pobres hombres», como así se les calificó en aquel momento, de extracción modesta e incluso algunos, paradójicamente, afines a las ideas republicanas, pero que no fueron sino el instrumento del que se sirvieron los verdaderos inductores de esta masacre, que supieron aprovechar las circunstancias del Decreto de incautación

de los bienes eclesiásticos para subvertir las ideas políticas y teñirlas de un tinte anticlerical que bien puede explicar su «ferviente» implicación.

Todo parece indicar que los principales acusados fueron Víctor Chiriveches y Gredilla, peón del ayuntamiento, y Mariano Camarero Martínez, alias *Concorro*, a la sazón uno de los que en septiembre del año anterior, esto es, apenas cuatro meses antes, se había significado especialmente contra Isabel II, cuando a su paso por Burgos, en el tren que la conducía hacia Santander hacia su exilio, se enfrentó al general Calonge, siendo uno de los que más activamente levantaron los raíles de la vía férrea en la estación burgalesa. Frutero de profesión, hay constancia de que tenía muy malos antecedentes (pegaba a su madre, y tenía un cachorrillo el día del crimen, que había pedido a un amigo y mandó a otra persona a devolverlo)²⁰

Aunque en primera instancia el Consejo de Guerra los condenó, junto con el también frutero Clemente Martínez Ávila, a pena de muerte por el cargo de homicidio²¹, lo cierto es que, tras una revisión de la condena (por las dudas ya expuestas surgidas al auditor militar), se rebajó a cadena perpetua y los tres fueron finalmente amnistiados en agosto de 1871 con motivo del acceso al trono de Amadeo de Saboya. Curiosamente no obtuvieron idéntica gracia un año antes, el 9 de agosto de 1870, porque la misma sólo estaba contemplada para sucesos o acontecimientos políticos, y el asesinato del gobernador era considerado un movimiento popular de índole religiosa; como páginas adelante se concretará. Lo cual ratifica desde otra perspectiva las ya expuestas la dimensión que en este suceso tuvo el conflicto entre la Iglesia y el Estado.

Por la vía civil, el principal condenado fue Benito Santos Martínez, en cuyo poder se encontró un hacha que se consideró el arma ejecutora del golpe final que segó la vida del servidor público, y al que se acusó de homicidio, pero que posteriormente, en un juicio celebrado en segunda instancia, fue absuelto en julio de 1871. Francisco Septiem Mínguez, Ramón Lara Temiño y Dámaso San Martín y Celis fueron otros de los condenados a distintas penas en función de su grado

²⁰ «...al reconvenir a su hijo por haberla quitado unos pañuelos, la trató con tan malos modos y con palabras tan injuriosas que no pudo menos de pegarle con un palo en la cabeza; que además, la amenazó su hijo con quitarla la vida con una nabaja (sic)». *Causa criminal contra los paisanos Mariano Camarero y Martínez (a) Concorro, Blas Gil Villalmanzo, soldado Pedro Miguel Bueno, y paisanos Víctor Chiriveches y Gredilla, Clemente Martínez Ávila, acusados del delito de sedición y asesinato, cometido la mañana del 25 de enero proximo (sic) pasado en la persona del Señor Gobernador Civil que fué de esta provincia Don Isidoro Gutiérrez de Castro*. AGMS, CAJ 1134, exp. 8788, sección 9ª, folio 79.

²¹ Concretamente la de pena de muerte en garrote para Mariano Camarero, las de pena de argolla y cadena perpetua para Víctor Chiriveches y Clemente Martínez, la de 20 años para Pedro Miguel Bueno y la de 12 años para Blas Gil Villalmanzo.

de implicación en los sucesos y la instancia judicial que los juzgó, y de los que no consta que fueran beneficiarios de indulto o amnistía alguna.

A esta lista de civiles hay que sumar la de militares de alta graduación, como es el caso del Capitán General de Castilla La Vieja, el Teniente General José Martínez Tenaquero que, con independencia de que no firmara las penas de muerte inicialmente dictadas por el juzgado militar, fue reemplazado por el gobierno tres meses después bajo la fórmula de una dimisión «En atención al mal estado de salud»²², eufemismo que poco después se hace patente cuando es rehabilitado en sus funciones al acogerse a la amnistía de 1871²³. En su caso las motivaciones que subyacieron en su cese tuvieron que ver con su afinidad con el carlismo y, por extensión, con la indisoluble dimensión religiosa del mismo. No en vano, la muchedumbre congregada en la plaza de la catedral el día de autos gritaba, entre otras frases, las de ¡Viva la Religión! ¡Viva Cristo Rey! ¡Viva Carlos VII! ¡Abajo el Gobierno! ¡Muerte al Gobernador!

Entre tanto nombre y casuística, destacan otros dos nombres, en principio menos mediáticos pero posiblemente más determinantes en el devenir de los acontecimientos. Uno fue el ya citado «inspector de vigilancia», Domingo Mendivil, que como guardaespaldas del Gobernador tuvo un papel muy gris, por decirlo de algún modo, en el detonante de la agresión y su posterior huida a un confesionario. Matador de toros, podría pensarse que la vía política pudo tener más trascendencia de lo que cabría imaginar, y que en junio de 1873 y abril del año siguiente ingresa en prisión por motivaciones políticas por su declarada postura a favor de una república, lo que a la larga lo llevó al exilio en Francia. Pero lo llamativo es que ambas ocasiones lo hizo junto con el referido Víctor Chiriveches, lo que arroja suficientes indicios de la existencia entre ambos de algún tipo de relación política y, tal vez, amistosa.

Ahora bien, el otro nombre propio a destacar, y en este caso por su conexión con la vertiente religiosa del magnicidio, es el del comerciante ultracatólico burgalés Gervasio Díaz de la Lastra, confitero padre de dieciocho hijos (diez en el momento de los hechos), con dos inmuebles en el centro de la ciudad y un nutrido servicio a su cargo, fue considerado el «ideólogo» de los acontecimientos,

²² Así lo recoge en su primera página la *Gaceta de Madrid*, 1-III-1869. AHPBU.

²³ «Habiéndose acogido al Real decreto de amnistía de 30 de agosto último D. José Martínez Tenaquero y cumplido con todas las prescripciones exigidas al efecto, vengo en disponer conforme con lo propuesto por el Ministro de la Guerra, de acuerdo con el Consejo de Ministros, que el interesado vuelva a ser alta en el Estado Mayor general del Ejército con el empleo de Teniente General que tenía cuando fue dado de bajas». *Gaceta de Madrid*, 17-XII-1871, p. 1. AHPBU.

textualmente el «cabecilla de los amotinados» y «héroe de la jornada»²⁴. Condenado a tres años de prisión, su pena fue conmutada por la del destierro, tiempo durante el cual tanto su confitería, regentada por su esposa, como su producto más afamado, las conocidas «Yemas de canónigo» experimentaron un auge tan llamativo que a su regreso encontró un negocio más boyante del que había dejado hasta el punto de haberse trasladado a un nuevo local.

Sus vínculos con el clero van más allá de su devoción a través de su participación activa en distintas instituciones religiosas, de forma directa por su vinculación familiar con la abadesa del monasterio de Las Huelgas, y de un modo menos evidente como miembro de las Conferencias de San Vicente de Paúl, así como carlista declarado colaborador del periódico de dicho signo *El castellano viejo*, en el que como él escribían muchos sacerdotes, entre los cuales estaban varios de los detenidos nada más cometerse el asesinato.

5. Implicaciones y consecuencias

Un hecho tan macabro como este tuvo enormes repercusiones en el momento que, no obstante, muy pronto empezaron a diluirse hasta el punto de quedar prácticamente olvidado en la memoria de los burgaleses y, por extensión, del resto del país, a tenor de la evolución que tomaron los designios políticos y el ya anticipado desenlace de las condenas impuestas.

Paradójicamente, en un momento tan favorable para la libertad de cultos como el periodo del Sexenio revolucionario²⁵, en cuya Constitución de junio de ese mismo año quedó recogida, una gran parte del pueblo mantuvo su acendrada religiosidad e, incluso la vio acrecentada, como en paralelo también ocurrió en los otros grandes ámbitos de la vida y la política. No hay más que fijarse en el efímero episodio de la monarquía democrática y, a renglón seguido, el de la I República, para asimilar más fácilmente la fugacidad de la fiebre modernizadora que parecía inaugurarse, y que pese a sus ilusionantes y febriles inicios no dejó de ser una ocasión «perdida»; otra

²⁴ M^a Cruz EBRO, «El ‘devoto desconocido’ de la Catedral», en *Memorias de una burgalesa*, Ed. facsímil, 2004, p. 183.

²⁵ Recordemos en este punto que Manuel Ruiz Zorrilla, ministro de Fomento responsable de la firma del Decreto de incautación, era un confeso anticlerical. Item «Según telegramas recibidos, el domingo se celebró en Valladolid la anunciada manifestación á la que concurrieron mas de 300 mugeres (sic) pidiendo la supresión de quintas, y otra manifestación en Málaga, también numerosa, en favor de la libertad de cultos y la abolición de la pena de muerte, solicitando del gobierno que aplique ese principio al reo condenado en Búrgos (sic) por el asesinato del gobernador». *Diario de Mahón*, 21-II-1869, p. 2. BVPH.

más. Diez años después del magnicidio, en enero de 1879, sólo un periódico, el más importante de la prensa burgalesa del siglo XIX, *El Papa-Moscas*, dirigido por un voluntario de la libertad llamado Jacinto Ontañón, hablaba de que se cumplía el aniversario de «aquel ignominioso hecho que no queremos nombrar»²⁶.

En el caso concreto del magnicidio de Isidoro Gutiérrez de Castro, los acontecimientos se sucedieron de un modo tan vertiginoso como álgidas fueron las reacciones. Aparte del tropel de los ya citados telegramas y declaraciones institucionales que poblaron los periódicos y la propia *Gaceta de Madrid* de los primeros meses del año 1869, es destacable el papel que adquirió la propia población manifestándose en las calles de forma tan numerosa como enérgica. De entre las también muchas manifestaciones de las que se tiene constancia²⁷ merece una mención aparte la que tuvo lugar en la capital del Estado al día siguiente, por dos circunstancias añadidas a las restantes: la participación activa del Gobierno provisional, como evidencia el telegrama remitido por éste a las autoridades civiles burgalesas²⁸, y los incidentes habidos frente a la Nunciatura apostólica, que por su envergadura no sólo tuvieron eco en los semanarios sino que también llegaron a ilustrar sus primeras planas con grabados, tanto dentro como fuera del país.

La manifestación madrileña del día 26 de enero fue convocada inicialmente por la libertad de cultos, a tenor de las dificultades que tuvo el embajador ante la Santa Sede, José Posada Herrera, para ser recibido en el Vaticano. Pero la llegada de la noticia del magnicidio en Burgos dio lugar a algunos incidentes, y un grupo de manifestantes tomó la iniciativa de quemar un escudo pontificio, que previamente fue arrancado de una iglesia cercana, ante el Ministerio de Justicia, hasta reducirlo a cenizas, en una clara «Demostración contra el Nuncio», como así se titula el artículo aparecido en *El Museo Universal*²⁹, y del que la publicación incluye un expresivo grabado.

El que la residencia del Nuncio fuera objeto de un ataque tan incisivo puede explicarse por otros motivos añadidos al indicado, y especialmente por uno que

²⁶ Juan Carlos PÉREZ MANRIQUE, *Prensa periódica en Burgos durante el siglo XIX*, Burgos, Ayuntamiento, 1996.

²⁷ Entre ellas destaca la de los ciudadanos de Ledano en el que se refiere a los asesinos con el apelativo de «hordas caníbales» o «hienas», o las de que afirman que «siendo seres humanos no dejaban de ser sino bestias» Todas ellas aparecieron a lo largo de todo el mes en la sección «Parte oficial-Interior» de la *Gaceta de Madrid*.

²⁸ Contenido del telegrama despacho telegráfico remitido por el presidente del Consejo de Ministros del Gobierno Provisional al Ayuntamiento de Burgos el mismo día de los hechos. AMBU, sig. AD-369-59, 369-60 y 15-69.

²⁹ *El Museo Universal*. 7 de febrero de 1869. p. 46.

pudo ser el desencadenante de este negro episodio y no sólo su escenario. Se refiere al hecho de que «...antes de que éste [el decreto] se hubiera publicado en ‘La Gaceta’ la Nunciatura se había hecho con la información e inmediatamente la había comunicado a los obispos por medio de cartas anónimas»³⁰. Tal circunstancia convirtió a la legación vaticana en blanco de las furibundas críticas de un pueblo más que soliviantado, casi amotinado, cuando se convocó la señalada manifestación por la libertad de cultos.

No cabe duda de que la «horrible carnicería» practicada al gobernador civil alimentó el anticlericalismo, que se hizo patente de forma muy gráfica en manos de personajes tan famosos ya y reputados en su momento como los hermanos Bécquer, el pintor Valeriano y el escritor Gustavo Adolfo, que bajo el pseudónimo de SEM no dudaron en atribuir la responsabilidad del crimen directamente a manos del clero, como queda claramente reflejado en un grabado publicado en la revista, bajo el epígrafe «Inconvenientes de hacer un inventario sin encerrar ántes (sic) estas buenas alhajas», en referencia a los miembros del cabildo que figuran en la lámina³¹.

Los hechos tuvieron alcance más allá de las fronteras nacionales, apareciendo en la portada del semanario inglés *The Times*, ocupada en su integridad por un grabado del interior de la catedral burgalesa, concretamente de la puerta de acceso al claustro, en donde sitúa el crimen (de hecho en ella las fuentes acreditan que fue golpeado con su bastón provocándole un golpe que pudo ser mortal), dando fuerza al contenido de signo anticlerical que desglosa en su interior, donde pone en boca del arzobispo que «...ese prelado exclamó que los ministros y el gobernador eran unos tiranos». Y también se hizo eco del suceso una publicación francesa que incluyó otra de las imágenes icónicas del magnicidio, si bien en este caso situándolo incorrectamente ante el exterior de la puerta de Santa María, en la fachada principal de la catedral, aunque, eso sí, enfatizando la presencia clerical mostrando a los sacerdotes en una actitud ambigua, entre arengando y alentando a los asesinos, o bien reclamando calma³².

³⁰ Vicente CÁRCEL Y ORTÍ, *Iglesia y Revolución en España (1868-1874) Estudio introductorio desde la documentación vaticana inédita*, Madrid, Ed. Católica, 1979, p. 151.

³¹ Valeriano y Gustavo Adolfo Bécquer (SEM). Lámina 12. 1869. Laboratorio fotográfico de la Biblioteca Nacional, sig. AB 18/1/4884. No obstante, un estudio realizado bajo la coordinación de Isabel Burdiel advierte que el pseudónimo SEM podría serlo colectivo utilizado por varios autores desde 1965, entre ellos el «pintor y dibujante de filiación republicana, Francisco Ortego, y “otros artistas y escritores” no precisados». Isabel BURDIEL, *SEM. Los Borbones en pelota*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2012, p. 10.

³² *The Illustrated London News*, 13-II-1869. Por su parte, la xilografía «Événements d’Espagne-Burgos-Assassinat de M. Gutiérrez de Castro gouverneur de la province de la Vielle-Castille», apareció en una publicación periódica francesa, según recoge el catálogo de la exposición comisariada por René Jesús

Con independencia de ello, y como ya se ha anticipado, superado el momento más álgido y arrollado por el trepidante devenir de los acontecimientos políticos, el fervor religioso recobró su impulso, y tras la reapertura y reconciliación del templo catedralicio, a mediados del mes de marzo, un velo de silencio fue diluyendo el inicial impacto. Lo cual no es de extrañar teniendo en cuenta que desde un primer momento y con el cuerpo aún caliente de la víctima «in sepulto», se trivializaba la libertad de cultos por activa y por pasiva, como denota otro grabado de los que salpicaban las páginas de los semanarios del momento, en el que se alude a dicha libertad en términos paganos³³.

Ni siquiera el asesinato en septiembre de ese mismo año del gobernador civil interino de Tarragona levantó el mismo rechazo, si bien en este caso los motivos no fueron de índole religiosa sino política. No obstante, la forma en que fue asesinado fue muy similar a la de su correligionario burgalés, como recoge Pérez Galdós³⁴. Ello evidencia el exacerbado estado de ánimo de una población a la que el mismo gobernador en funciones de esta ciudad catalana consideraba reflexiva y poco dada a los excesos revolucionarios.

En cambio, resulta llamativo que la trayectoria del sacerdote que encarna uno de los símbolos de la renovación pedagógica española, el padre Andrés Manjón que, como muchos otros de sus compañeros seminaristas, estuvo presente en la catedral el día y hora de autos en respuesta a la convocatoria realizada por las autoridades eclesiásticas, que para facilitar su asistencia a la Seo, suspendió las clases de aquella jornada en la Facultad de Teología. Y lo es porque este aún estudiante tomó la inesperada decisión de trasladarse al curso siguiente desde el seminario diocesano de Burgos al de Valladolid para continuar con sus estudios de Teología y simultáneos con los de Derecho, pero sobre todo por el hecho de ¡posponer su ordenación sacerdotal unos años!, tal vez impactado por los hechos

PAYO HERNANZ y Marta NEGRO COBO, *Burgos en el grabado. Colección Carmelo Martín. Melgar de Fernamental*, Burgos, Caja de Burgos y Ayto. de Burgos, 2000, p. 34.

³³ «Libertad de Cultos»: -Yo defendiendo mi derecho! -Vamos al cajón, borracho. -¿No hay libertad de cultos?- Pues yo estoy por el de Baco. *El Museo Universal* n° 5, 31-I-1869, p. 40.

³⁴ El atentado tuvo lugar el 21 de septiembre de 1869 en la persona de Raimundo de los Reyes García, tras un mitin republicano del General Blas Pierrad, a raíz del cual el gobierno decidió disolver los cuerpos de los Voluntarios de la Libertad, medida que generó no pocos disturbios y violentos motines en las principales capitales del país. El modo en que se dio muerte a la víctima fue similar al de su homólogo burgalés, porque a decir de Benito Pérez Galdós, «Ello fue que la iracunda caterva popular echó una cuerda a los pies del infeliz Gobernador interino y le arrastró, no sin tropiezos y dificultades, porque el suelo estaba muy mal empedrado... Los arrastradores, con incierta marcha de niños embriagados por la travesura tiraban hacia el puerto». Benito PÉREZ GALDÓS, «España sin Rey», en *Episodios Nacionales*, Quinta Serie, XXVIII, Madrid, Perlado, Páez y Compañía, 1908, p. 393.

y la idea de que no estaba preparado para ese ministerio, como así conjetura su biógrafo oficial³⁵.

Otra vertiente a tener en cuenta en el ámbito de las implicaciones es el peso que en todo este luctuoso episodio y respecto a la libertad de cultos tuvo el carlismo. Más allá de su declarada confesionalidad católica y cristiana, que evidentemente chocaba con el aperturismo religioso que propugnaba la Gloriosa, cuando no su anticlericalismo, del que no tenía inconveniente en hacer gala el firmante del decreto de incautación, el Ministro de Fomento señor Ruiz Zorrilla, hay que destacar el que la mayor parte de los curas detenidos en un primer momento escribían igualmente en el periódico de signo carlista *El castellano viejo*, y que el aludido capitán general de Castilla la Vieja se declaraba carlista, como también Gervasio Díez de la Lastra, considerado como «cabecilla» por la multitud soliviantada.

Desde el punto de vista jurídico, tanto los tribunales militares como de los civiles no tuvieron ninguna duda en que la motivación de los hechos fue manifiestamente religiosa, lo cual explica que no les fueran de aplicación ni la amnistía general para delitos de insurrección de mayo de 1869, como los decretos de amnistía para delitos de índole política en agosto de 1870 y 1871, a tenor de que «los delitos que en ella se perseguían no eran políticos, y por consiguiente, que no estaban comprendidos en la amnistía [...] Fallamos, que debemos declarar y declaramos inadmisibile el recurso, condenando á los recurrentes a costas»³⁶. Es más, al año siguiente el Tribunal Supremo dicta una nueva sentencia en la que

Considerando que el asesinato del Gobernador Civil de Búrgos (sic) no fue resultado de movimiento alguno político, sino de un mero tumulto que imprimió el fanatismo, y cuya única aparente tendencia era impedir que aquel funcionario inventariase ciertos objetos artísticos que se decían existentes en la catedral [...] Fallamos que debemos declarar y declaramos no haber lugar al recurso de casación...³⁷.

³⁵ «Andrés se ha asomado a la revolución y ésta ha producido en su alma unas extrañas reacciones (...) La 'Gloriosa' sopla con vehemencia y el espíritu crítico de Andrés ha descubierto sus límites positivos y negativos. Estos le llegan al alma», en Valentín de la CRUZ, (O.C.D.), *Andrés Manjón y Manjón*, Granada, Asociación manjoniana, 1985, pp. 76 y 78.

³⁶ Sentencia nº 46 de la Sala segunda del Tribunal Supremo, de 14 de diciembre de 1870, en *Colección Legislativa, Sentencias de 1870 a 71*, p. 99-100. ADPBU. Ítem, *Gaceta de Madrid* de 28-I-1871. AHPBU

³⁷ Sentencia nº 82 de la Sala Tercera del Tribunal Supremo de 5 de febrero de 1872, en *Colección Legislativa, Sentencias de 1872*, p. 217. ADPBU. p. 219.

Así pues, queda claro a través de ambas resoluciones judiciales, que pasados apenas cuatro años y aún bajo el influjo de *La Gloriosa*, el sentido político queda a un lado para poner el énfasis en la dimensión religiosa de los hechos, más concretamente en el fanatismo religioso. Incluso el Gobierno, nada más producirse los hechos, reconoce que entre los amotinados se proferían expresiones tales como «¡Muera el Cabildo!, ¡Muera el clero!, ¡Muera el Arzobispo!»³⁸. E incluso más allá de las fronteras hispanas se supeditan los hechos a motivaciones religiosas, como a título de ejemplo recogió el Boletín oficial de los Estados Unidos de Colombia³⁹ pocos meses más tarde, haciéndose eco de la situación de su antigua metrópoli.

Lo cual, desde la perspectiva que proporciona al historiador el paso del tiempo, llama la atención, dado que en los primeros momentos se solicitaba el indulto para los acusados en previsión de que la condena fuera la máxima, esto es, la pena de muerte, sin entrar en el detalle de las motivaciones religiosas y centrarse más en las políticas⁴⁰. Ese mismo paso del tiempo es, posiblemente, el que lleva a desvirtuar el análisis de la realidad original para adaptarlo a la que exigen los «nuevos» tiempos de aquella zigzagueante revolución que, como bien sabemos, pero entonces aún ignoraban, no llegó a buen puerto, o al menos al que sus promotores, políticos, deseaban.

³⁸ Así se desprende del despacho telegráfico remitido por el presidente del Consejo de Ministros del Gobierno Provisional al Ayuntamiento de Burgos el mismo día de los hechos. AMBU, sig. AD-369-59, 369-60 y 15-69. También lo atestiguan los innumerables telegramas de condolencia, apoyo y condena que fueron remitidos al Gobierno que recoge la *Gaceta de Madrid* durante prácticamente un mes en su sección «Parte Oficial-Interior»

³⁹ «Conviene pues insistir en que bien el sentimiento religioso i la fê subsisten en toda su inmensa mayoría de la nación, ésta condena toda idea de violencia, todo propósito de intolerancia, todo conato de renovar el crimen aislado que manchó sacrílegamente de sangre a catedral de Búrgos». *Diario Oficial de los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá, viernes 24 de septiembre 1969, p. 1106.

⁴⁰ «...en la provincia de Búrgos se están recogiendo firmas para una esposición (sic) que piensan dirigir los vecinos de dicha ciudad al gobierno provisional, pidiendo el indulto para los autores del asesinato del gobernador de aquella provincia, para el caso de que se les imponga la pena de muerte». *La Razón*, 5-II-1869, p. 3. BNE. Ítem, «'La Reforma', partiendo del probable supuesto de que sean condenados á muerte, recuerda que la mayor parte de las juntas revolucionarias escribieron el principio de abolición de la pena de muerte, y dice que, ya que la inviolabilidad y el respeto a la vida, aun la del asesino, se han respetado escrupulosamente desde setiembre (sic), no se haga hoy una escepción (sic) con los perpetradores del crimen de Búrgos». *Diario de Mahón*, 12-II-1869, p. 2. BVPH. «Una comisión del comité republicano [presidida por Emilio Castelar] ha pedido al gobierno provisional que no se aplicara la pena de muerte á los reos que resulten de la causa que se sigue en Búrgos con motivo del asesinato del Sr. Gutiérrez de Castro, y que se pusiera en libertad a los escritores que han sido reducidos a prisión». *Diario de Mahón*, 13-II-1869, p. 2. BVPH. También alude a ello *El Norte de Castilla*, 10-II-1869. BCL.

Por último, conviene no pasar por alto la posición que mantuvo la Unión Liberal, el partido en el que militaba el gobernador, respecto a la libertad de cultos. Durante las deliberaciones que se mantuvieron en el Congreso de los Diputados sobre esta cuestión, son varias las manifestaciones expresadas por los partidarios unionistas en el sentido de no apostar por una ruptura plena entre Iglesia y Estado. Así, el Sr. Ulloa, en referencia a los políticos republicanos, les reprocha que: «Sois liberales, pretendéis ser los únicos liberales. Pues bien, señores liberales: debéis respetar como tales el cristianismo, porque el cristianismo es la forma, es la esencia de la libertad»⁴¹, a la que cabe sumar la de su correligionario Valera en estos términos: «si el cristianismo es político y debe influir poderosamente en la sociedad, no puede estar separado del Estado si ha de cumplir sus altos fines, teniendo que estar estrechamente unidos la Iglesia y el Estado»⁴². Y así podrían sumarse nuevas manifestaciones en este sentido. Está visto que el reconocido talante anticlerical del malogrado gobernador de Burgos⁴³ no estaba en sintonía con el del partido que lo promovió al cargo, con el también unionista Francisco Serrano a la cabeza del gobierno.

En tal sentido, hay que recordar la afinidad que algunos de los condenados mantenían con la causa revolucionaria, como el propio Domingo Mendivil y Víctor Chiriveches, lo que bien podría explicar la pronta redención de sus penas. Ahora bien, ¿por qué unos supuestos simpatizantes liberales iban a atentar contra «su» gobernador? No es fácil dar una respuesta a un interrogante así, pero es posible que alguno de ellos tuviera la sensación de que el gobierno provisional se estaba olvidando de sus aspiraciones, lo que unido a un sentimiento de relativa o, tal vez, cierta animosidad personal contra el enérgico e impetuoso representante gubernamental de Burgos⁴⁴, cuya arrogancia puede que explique el que se anticipara en un día la ejecución del decreto de incautación. Lo que en el contexto del motín que rodeó a la aplicación de una medida impopular pudo convertirse en la oportunidad idónea para canalizar y dar satisfacción a un deseo de venganza política que, finalmente, acabó desbordando a sus instigadores y ejecutores; propios o ajenos a las consecuencias del decreto gubernativo. Tengamos en

⁴¹ Ulloa, *DSC* 26/4/69, 1370.

⁴² Valera, *DSC* 29/4/69, 1477.

⁴³ «Todos convienen en que no tenía religión; también se me ha dicho algo de su masonismo». Vicente de la FUENTE, *Historia de...*, *op. cit.*, pp. 227 y 228.

⁴⁴ «...no había allí quien no tuviera quejas contra el Sr. Gutiérrez de Castro, no solo (sic) de los realistas y los moderados, sino también de los republicanos que le 'odiaban a muerte' y se la juraron más de una vez». *Ibidem*, p. 228.

cuenta que detrás del aludido asesinato del gobernador civil en funciones de Tarragona medio año después parece que se encuentran las diferencias que separaban a republicanos moderados y federalistas, evidenciando que la disensión existía entre los promotores de la revolución⁴⁵, tanto como que el crimen de Burgos de poco o nada sirvió para atenuar esa, a la postre, enconada dicotomía ideológica política que devolvió al país a la senda de la monarquía decimonónica. Como afirma el profesor Rafael Serrano, experto en materia de libertad de cultos en la España de aquel momento,

La situación de interinidad [...] estaba poniéndose bien de manifiesto residiendo ahí una de las grandes debilidades del plan que estaban acometiendo los líderes de la coalición monárquico-democrática. Ello explicaría que aquellos grupos o partidos que buscaban superarlo o destruirlo, consideraran que estaba abonado el terreno para sus intentos de acabar con él mediante la fuerza⁴⁶.

Quién sabe si, en parte, la motivación última de este crimen pudo tener también una derivada política más allá de la inicial y aparentemente religiosa que, a priori, parece ser la más evidente, como reflejo «un episodio mas (sic) en la guerra del poder eclesiástico contra el poder civil» a la que ya se referían algunos periódicos en el mismo momento del crimen⁴⁷.

⁴⁵ Sobre las divisiones internas existentes entre los republicanos desde los primeros compases de la revolución da cuenta Antoni JUTGLAR, «La revolución liberal de septiembre», en Ramón MENÉNDEZ PIDAL (Dir.), *Historia de España. La Era isabelina y el Sexenio Democrático (1868-1874)*, Madrid, Espasa Calpe, 1981, pp. 645-648.

⁴⁶ Gregorio de la FUENTE MONGE y Rafael SERRANO GARCÍA, *La revolución gloriosa de 1868 en Palencia*, Institución Tello Téllez de Meneses, Palencia, 2018, p. 27.

⁴⁷ *La razón*, 5-II-1869, p. 2. BNE.

El mito del cristianismo primitivo en el discurso de los republicanos septembrinos: universalismo, utopía y progreso

ALICIA VICTORIA MIRA ABAD

Universidad de Alicante

Este trabajo se centra en el análisis de los discursos de algunas de las figuras más relevantes del republicanismo septembrino, entre las que destacan Fernando Garrido, Emilio Castelar y Roque Barcia. Con estilos distintos y desde posiciones diversas, que van desde el más exaltado federalismo de Garrido, hasta los planteamientos políticos más moderados de Castelar, encontramos en sus escritos un elemento común: las referencias al cristianismo primitivo. Aunque pueda parecer paradójico en una opción política cuya seña de identidad era el anticlericalismo, lo cierto es que la tradición republicana no solo no rechazaba la religión sino que la consideraba necesaria. El ataque de los republicanos a la esfera religiosa se centraba en los «marcos dogmáticos, morales intransigentes y excluyentes del confesionalismo»¹. En el caso que nos ocupa, con la revolución como telón de fondo, podría hablarse de una posición plural ante el hecho religioso que converge en un proyecto secularizador con un claro componente utópico que en muchas ocasiones es expresado a través de un lenguaje de profecías incumplidas que aumentan «su alcance en la medida en que siguen sin cumplirse»².

En los textos analizados, las alusiones a esa construcción mítica proyectan la imagen idealizada de una sociedad pura, igualitaria y ajena a la corrupción que re-

¹ La autora participa en el proyecto de investigación, PID2019-109627GB-I00. La referencia en el texto es a: Manuel SUÁREZ CORTINA, «Maurizio Viroli: historia, pensamiento y tradición republicana», en Maurizio VIROLI, *Republicanismo*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014, pp. 31-33.

² Reinhart KOSELLECK, «Historia de los conceptos y conceptos de la historia», *Ayer*, 53, 2004 (1), pp. 33 y 38.

presenta la Iglesia, la monarquía, y en general, un sistema político incapaz de avanzar hacia una sociedad más justa y democrática. Para comprender su sentido es interesante recurrir al concepto de «retrotopía», acuñado por Bauman en su obra póstuma. Me parece muy sugerente la imagen que nos ofrece sobre un mundo ideal ubicado en un «pasado perdido / robado / abandonado» y un camino de vuelta o un regreso que se presenta como una especie de ruta de limpieza de todos los daños cometidos. Evidentemente, el sociólogo polaco lo encuadra en su visión de la posmodernidad y la imposibilidad de aspirar a la perfectibilidad en la sociedad actual, caracterizada por ponderar el «yo» como el único espacio viable de mejora, en contra de la acción colectiva que antepone al individualismo imperante unos objetivos dirigidos a lograr un mundo más libre, democrático y habitable³. Este «préstamo conceptual», desde la mirada de Garrido, Castelar o Barcia, no posee evidentemente las mismas connotaciones. Ellos consideraban que el «regreso» al antiguo cristianismo aseguraba un sentido corrector a la revolución y permitiría retomar la senda del progreso desviada hacia un futuro mejor. Es, por tanto, un concepto que podemos extrapolar para ilustrar la proyección de unas expectativas de cambio y renovación construidas sobre un pasado mítico.

Pero además de esa visión retrotópica, las actuaciones de los primeros cristianos se convierten en estos textos en una especie de coartada para la legitimar una vía secularizadora que sin renunciar a la religión fuera percibida como un imperativo interno de la modernización. En ellos, el cristianismo adquiere el sentido de una primera revolución que de alguna manera abrió el camino a las demás. Se convierte en el inicio de una lucha secular contra el despotismo y la desigualdad. Desde el momento en que se pronunció el lema «¡Viva España con honra!», los revolucionarios septembrinos justificaron su acción a través de una «idea-fuerza» que permitió compactar a un amplio espectro político ideológicamente muy dispar: el derrocamiento de una reina corrupta. Pero para muchos republicanos los objetivos eran de más largo alcance, ya que la revolución representaba una oportunidad para aproximarse a los valores de la modernidad, materializados por los franceses casi un siglo antes, pero conectados a través de los siglos con la primera experiencia cristiana. Como señalaba Castelar, la revolución española seguía una «lógica inflexible» inaugurada en Francia. Aunque era imposible identificar una linealidad perfecta en los acontecimientos históricos, existía para el tribuno republicano una especie de «solución final», una culminación en la línea del progreso inherente a toda revolución,

³ Zygmunt BAUMAN, *Retrotopía*, México, Paidós, 2017, pp. 12, 33 y 111-120.

cuyo vórtice más próximo era la Revolución francesa⁴. Al igual que en 1789, la Gloriosa no nació anticatólica. Su radicalización en este sentido surgió del enfrentamiento a una «iglesia refractaria» e intolerante⁵. La imagen de un clero español ultramontano, intransigente y ligado a la monarquía a través de figuras como el padre Claret o Sor Patrocinio, anunciaba una posición igualmente irreconciliable. Pero es que además, los vientos de Roma tampoco permitían atisbar un avance conciliador. No podemos olvidar que estamos en el momento del *Syllabus* y de la infalibilidad papal que amenazaba a quienes se atrevieran «con insigne impudencia a sujetar al arbitrio de la potestad civil la suprema autoridad de la Iglesia y de esta Sede Apostólica, concedida a ella por Cristo Señor nuestro, y a negar todos los derechos de la misma Iglesia y Santa Sede sobre aquellas cosas que pertenecen al orden exterior»⁶. En este contexto, las «versiones cristianizadas» del catolicismo tuvieron escasa proyección frente a un poderoso entramado ultracatólico⁷. Los planteamientos vinculados al catolicismo liberal, presentes en Francia o Bélgica, prácticamente no se manifestaron en España⁸. Ningún eclesiástico español se aproximó a la visión pragmática que defendieron personajes como Carlo Maria Curci, fundador de *La civiltà cattolica*, quien consideraba posible el «ensamblaje de las tesis y las hipótesis» que «volvía aceptables los derechos proclamados por la Revolución francesa». Desde la perspectiva de Curci, los creyentes podrían «promover las libertades modernas allí donde se experimentaba una convivencia social de carácter pluralista que volvía imposible la unanimidad en torno a un régimen completamente católico»⁹. Tampoco eran demasiado habituales las declaraciones de ateísmo defendidas por republicanos como Pi y Margall o Sunyer y Capdevila. Así que en las referencias al cristianismo que hemos analizado se observa un deseo de reforzar los elementos constitutivos del

⁴ Emilio CASTELAR, *Historia de la revolución francesa. Un prólogo a Thiers. (Prólogo de Francisco Villacorta Baños)*, Pamplona, Urganoti, 2009, p.11 y pp. 279-80.

⁵ René RÉMOND, *Religion et société en Europe.: la sécularisation au XIXe et XXe siècles (1789-2000)*, París, Ed Seuil, 1998, pp. 55 ss.; pp. 171 ss

⁶ Encíclica *Quanta cura y Syllabus*, 8 de diciembre de 1864, disponible en: <http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm>

⁷ Salvador GINER, «La religión civil», en DÍAZ-SALAZAR Rafael y GINER, Salvador (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, p. 131.

⁸ José JIMÉNEZ LOZANO, *Meditación sobre la libertad religiosa*, Barcelona, Destino, 1966, p. 83. Vid. Las referencias a los sacerdotes Antonio Aguayo y José García Mora que aparece en algunas publicaciones republicanas. Alicia MIRA ABAD, *Secularización y mentalidades. El Sexenio Democrático en Alicante (1868-1875)*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2006.

⁹ Daniele MENOZZI, *Iglesia y Derecho humanos. Ley natural y modernidad política, de la Revolución francesa hasta nuestros días* (Traducción de Rafael Serrano García), Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2019, pp. 67-69.

propio republicanismo como la tolerancia, la integración y la búsqueda del bien común¹⁰, sin tener que comprometerse con el ateísmo ni con ninguna opción religiosa ligada a un dogma o una doctrina excluyente.

1. La necesidad de situarlo todo en un orden lógico

Como ya hemos señalado, la exaltación del cristianismo primitivo por parte del republicanismo septembrino permitía mostrar una imagen de la secularización alejada de posiciones radicales, encuadrándola como una etapa ineludible en el camino hacia el progreso. Pero en una sociedad mayoritariamente católica y un clero recalcitrante, las manifestaciones de anticlericalismo emergieron con mucha fuerza. Como señala Jiménez Lozano, sus formas de expresión estuvieron en consonancia con el aspecto particular del clericalismo que atacaban¹¹. En el universo republicano, el anticlericalismo era una reacción lógica a los desmanes de una Iglesia que se había alejado totalmente del camino correcto. En cierto modo, el peso secular del catolicismo en España explica que la repuesta republicana no pudiera escapar de ese mismo paradigma para construirse como alternativa política y social¹². En nuestros textos, el esfuerzo por situar la república en el devenir histórico, como una secuencia lógica, heredera de ese primer cristianismo, evidencian la dificultad de construir un discurso ajeno a cualquier referencia religiosa. Al fin y al cabo, el mito de un cristianismo originario constituía un espacio de experiencia que no obligaba a renunciar al horizonte de expectativa y de utopía inherente a cualquier proceso revolucionario. La promesa de salvación al ser humano y de la plenitud a la que aspira la humanidad¹³ era perfectamente compatible con los ideales revolucionarios y republicanos de cambio y justicia social. Pero además, como ya se ha indicado, la crítica al catolicismo desde el cristianismo encajaba en el amplio espectro ideológico del republicanismo, como propuesta abierta e integradora, que permitía aglutinar diversas formas de entender la religiosidad, rechazando la prevalencia del dogma o la ortodoxia. Un principio que pone de manifiesto Emilio Castelar en uno de sus discursos parlamentarios en defensa de la libertad religiosa, en el que señala que la religión, al igual que el

¹⁰ Maurizio VIROLI, *Republicanism*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014, p. 59.

¹¹ Romolo MURRI, *L'Anticlericalismo. Origini, natura, método e scopi pratici*, Roma, Libreria editrice romana, 1912, pp. 5-6.

¹² José JIMÉNEZ LOZANO, *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978, pp. 71-72.

¹³ Mercedes ARBAIZA, «Volviendo a los orígenes: el cristianismo como acontecimiento emocional», *Estudio Agustiniiano* 54 (2019), p. 550.

derecho natural, no puede ser el resultado de una imposición sino que solo debe ser aceptada «por la razón y la conciencia»¹⁴. Otros republicanos, como Roque Barcia, reiteran esos valores aludiendo a un origen remoto de los principios morales de los «antiguos» que ya eran visibles en «tiempos de Moises»¹⁵.

Así pues, el republicanismo encarnaba la utopía de perfectibilidad y de justicia constituyentes del mito cristiano, presentándose como prolongación lógica de la revolución. La figura de Cristo ayudaba a estabilizar el paradigma revolucionario burgués y a conciliar las ideas de ruptura y cambio ligándolas en una unidad de destino, que Castelar sitúa en la democracia, a la que define como «la aplicación social del cristianismo», de manera que «la igualdad democrática es como la igualdad cristiana». El punto de partida es Dios, que «ha dado a cada hombre la misma ley, la misma revelación y según ellas juzga a cada uno según sus obras, según sus méritos». Por tanto, «la democracia, que es la consecuencia del cristianismo, desea ley y derechos iguales para todos, dejando después a la libertad del hombre el desarrollo desigual de sus voluntades, sus inteligencias y sus facultades»¹⁶.

2. El origen de la construcción del mito y su vinculación con el republicanismo

Demetrio Velasco considera que en los primeros años del cristianismo podemos identificar una ética política «que obliga a los ciudadanos a preocuparse del bien común y les reconoce el derecho de ser tratados con respeto y equidad por las autoridades públicas». A la «*eklesia* primitiva» se le podría aplicar «en el mejor sentido, el adjetivo democrática (en todo caso, no aristocrática o monárquica): una comunidad en libertad, igualdad y fraternidad» sin ninguna vinculación con una institución de dominación¹⁷. Este sentido originario del cristianismo se alineaba perfectamente con uno de los ejes que definen al republicanismo en su reivindicación de la «no-dominación» y la independencia respecto a cualquier poder arbitrario de individuos o instituciones. Como aclara Pettit, se trata de un rechazo que no debe ser confundido con

¹⁴ Emilio CASTELAR, «Rectificación al Señor Manterola sobre la libertad religiosa y la separación entre la Iglesia y el Estado, pronunciada el 12 de abril de 1869», en *Discursos Parlamentarios en la Asamblea Constituyente*, Madrid, A. de San Martín y Agustín Jubera, 1877, t. I, p. 253-279.

¹⁵ Roque BARCIA, *Teoría del Infierno o la ley de la vida*, pp. Madrid, 1869, Imprenta de Manuel Galiano, pp. 155-162.

¹⁶ Emilio CASTELAR, *La fórmula del progreso*, Madrid, Establec. Tipograf. J. Casas y Díaz, 1858, p. 52.

¹⁷ Demetrio VELASCO, «Republicanism and Christianity», *Estudios de Deusto*, 49/1, (2001), pp. 137-170.

los principios que subyacen en el liberalismo, puesto que para los liberales es más importante la ausencia de cualquier interferencia por parte de individuos o instituciones¹⁸. El encuadre, ya de por sí amplio del liberalismo, se agranda con el republicanismismo, que encuentra en el cristianismo la posibilidad de «inculturarse en ideas y formas políticas del más diverso alcance»¹⁹. El resultado de esta suma es un aumento de la capacidad integradora del discurso republicano, aunque en ocasiones sea a costa de una enorme ambigüedad en los planteamientos políticos. John Adams lo definió a la perfección en 1807: «nunca entenderé qué es una república, ni ningún hombre lo hizo o lo hará nunca; una república puede significar cualquier cosa, todo o nada»²⁰. El filósofo del derecho Norberto Bobbio, en su diálogo con el historiador Maurizio Viroli, señala en este sentido que «la república es un estado ideal que no existe en ninguna parte. Se trata de un ideal retórico; por eso me resulta difícil comprender el sentido que tú le das (se refiere a Viroli) a república y republicanos»²¹.

Para Gómez Heras, el origen de la construcción del mito del cristianismo primitivo hay que buscarlo en los reformadores del siglo XVI. Es en el arranque de la modernidad cuando el cristianismo «pierde unidad en dogma y disciplina pero gana autenticidad en convicción y testimonio»²². En realidad, eran grandes místicos que aspiraban a conectar los extremos del devenir histórico y la «fidelidad al evangelio». Desde esa perspectiva, Cristo representaba «el principio de concentración-expansión de lo divino en la historia» y la consiguiente pérdida de los contornos metafísicos en la divinidad. Posteriormente, Descartes y Kant consideran que la figura de Cristo es un punto de referencia que proporciona «sentido a la existencia humana» y posibilita la elaboración de una teoría sobre el mundo y la verdad destinada a justificar un orden ético y social, además de orientar «la transformación de la historia» y «restablecer un horizonte global de comprensión de la realidad»²³. Es pues, el eslabón que permite, desde los orígenes de la modernidad, plantear la fe en la razón y en sus potencialidades y situar el progreso indefinido en la historia sustituyendo, como señala Löwith, a la

¹⁸ Philip, PETTIT, *Republicanism: una teoría sobre la Libertad y el Gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 5-9.

¹⁹ Demetrio VELASCO, «Republicanism y Cristianismo», *op. cit.*, p. 168.

²⁰ *Ibidem*, p.144.

²¹ Julio A. PARDOS, «Norberto Bobbio – Maurizio Viroli. Diálogo sobre la República», en *Revista de Libros*, (mayo 2020), disponible en: <https://www.revistadelibros.com/articulos/norberto-bobbio-maurizio-virolidialogo-sobre-la-republica>

²² José María GARCÍA GÓMEZ-HERAS, «La religión en el mundo actual», *La Albolafia. Revista de Humanidades y cultura*, n. 4, 2015, p. 11.

²³ José María GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Religión y Modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche*, Córdoba, 1986, pp. 42-60.

providencia²⁴. La historia, «tan menospreciada por la ilustración» es recuperada desde el idealismo decimonónico, aunque con una imagen nueva: «no como sucesión de sucesos desconexos entre sí o vinculados por una instancia sobrenatural, sino como un todo orgánico en el que cada acontecimiento se engarza en un devenir hacia un ideal de humanidad, immanente a la historia misma»²⁵. En este mismo sentido Turgot admitía que aunque existiera un conocimiento de la Historia a través del análisis de «las causas morales y sus efectos» era imposible desprenderse del esquema teológico que evitaba la simplificación en etapas y acontecimientos sucesivos²⁶.

Como señala Ángel Duarte, la historia permitió a los republicanos españoles del XIX «dotarse de referentes», encuadrarse en la «larga cadena argumentativa de los hombres ilustrados, de los contendientes pertinaces en pro de la autonomía de la razón» y «proclamarse herederos de una dilatada trayectoria de combates por la libertad y la justicia, la fraternidad y la igualdad, en España, en Europa y en el mundo». El relato republicano adquiriría sentido y coherencia al situar la existencia de una supuesta «edad de oro», seguida por una travesía de oscuridad, dominada por el poder de la monarquía y la Iglesia, hasta llegar a la eclosión revolucionaria francesa interpretada como «el último episodio del combate milenario de la razón» contra el oscurantismo. Emilio Castelar situaba esa edad en el cristianismo que dio:

a todos los hombres un origen, a todos un destino. Enseñó a la humanidad una sola oración. Así, desde las heladas regiones del Polo hasta los abrasados desiertos de África, los cristianos se unen siempre en el amor a Dios. Conquista fue esta, que podía pasar por pobre a los ojos de los que no comprenden la armonía del mundo físico y el mundo moral, entre la vida real y la vida del espíritu, pero que fue el alma de la Democracia.

Y su colofón fue la aparición de un pueblo fuerte que al igual que las antiguas «legiones victoriosas» acabó con los «tronos, burla del tiempo», y eclipsó «con la lumbre que reflejaban sus bayonetas, aquellas coronas del derecho divino, que los pueblos creían forjadas con un rayo de la aureola de Dios»²⁷.

Las referencias a una cristiandad remota y pura también conectaban el ideario republicano con el socialismo, en un discurso que apelaba a una igualdad originaria

²⁴ Karl LÖWITZ, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1968.

²⁵ José María GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Religión y Modernidad*, op. cit., p. 115.

²⁶ Karl, LÖWITZ, *El sentido de la historia*, op. cit., p. 105.

²⁷ Emilio CASTELAR, «Prólogo», en Fernando GARRIDO: *La república democrática federal universal. Nociones fundamentales de los principios democráticos dedicados a las clases productoras*, Séptima edición de la era de la Democracia, Barcelona, editorial Manero, 1869, pp. 9 y 11.

perdida. Como señala Garrido, fueron los primeros cristianos quienes «restablecieron la comunidad de bienes» y los apóstoles quienes censuraron «acerbamente a aquellos que al entrar en el gremio de la Iglesia se reservaban algunos bienes. De esta manera en los primeros tiempos del cristianismo debían ser pocos los cristianos necesitados». Cuando se «encumbró el cristianismo al trono de los cesares», la beneficencia adquirió «un carácter oficial», aunque esto no hizo más que acrecentar la desigualdad²⁸. Castelar va más allá al señalar en uno de sus discursos que «al destruir la Iglesia de Jerusalén la propiedad, destruyó con ella la raíz de todos los males». Desde esa premisa se pregunta: «¿No es para todos el sol, no es para todos el aire, no son para todos las lluvias? Pues lo mismo deben ser los beneficios sociales; deben repartirse igualmente entre todos los hombres» y compara estos ideales con los que representa la *Internacional*:

Si los libros de vuestra moral, los fundadores de vuestra moral dicen esto, ¿vais a condenar la Internacional porque diga lo mismo? Pues quemad el Evangelio y quemad los libros de la Iglesia. Yo soy justo, soy imparcial. No me gusta extremar nunca mis argumentos. Sí el cristianismo cayó en estas utopías, si negó la propiedad, fue porque necesitaba producir una gran reacción espiritualista contra las tendencias sensuales, groseras, materialistas, de aquella sociedad romana, que se había encenagado en los placeres de una continua orgía, de la cual no hubiera podido sacarla sino aquel Mártir sublime. (El cristianismo permitió) realizar fines sociales necesarios (y en) aquel momento indispensables ¿por qué no habéis de reconocer vosotros que en este grande movimiento social en que nos estamos trasformando, la utopía ha de entrar también?²⁹

Fernando Garrido rebaja el papel del cristianismo como precursor del socialismo porque «para Jesucristo la libertad era cosa puramente espiritual». Un esclavo

²⁸ Fernando GARRIDO, *Historia de las clases trabajadoras, de sus progresos y transformaciones económicas, sociales y políticas, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días, con las biografías de sus grandes hombres, de sus héroes y mártires más famosos, escrita y dedicada a todos los amantes del progreso*, Madrid, Imp. T. Núñez Amor, 1870, pp. 294-295.

²⁹ Emilio CASTELAR, «Discurso sobre la Sociedad de Trabajadores llamada La Internacional pronunciado el 19 de octubre de 1871», en *Discursos políticos de Emilio Castelar. Dentro y fuera del parlamento. En los años 1871 a 1873*. Madrid, Imprenta Leocadio López, 1873, pp. 239-40. En una breve introducción que hace sobre el discurso el propio Castelar aclara: «Éste es quizá el debate más solemne, más importante que se empeñó en las Cortes de 1871. Yo no defendí los principios de la Internacional; antes los condené vivamente. Pero defendí el derecho de los internacionalistas a decir públicamente sus principios y a celebrar sus reuniones pacíficas. Esta cuestión tomó grandísimas proporciones. No recuerdo debate alguno en que de una manera tan feliz se combinaran las ideas de la ciencia con las pasiones de la política. Los principios por nosotros defendidos parecieron derrotados en la votación y sin embargo, ¡nueva prueba de la fecundidad de la tribuna! triunfaron definitivamente, y fueron viva interpretación del tit. I de nuestro Código fundamental» (p. 189).

podía ser más libre «con sus cadenas que su propio amo». En realidad, la «esclavitud para Cristo, lo mismo que la pobreza y las enfermedades», no eran más que «méritos que contraían los hombres, y no desgracias verdaderas. Están, pues, en un error los que han creído que el cristianismo emancipó a los esclavos»³⁰. Parece estar siguiendo en este párrafo a su admirado Mazzini, quien señalaba en uno de sus escritos que la verdadera cuestión santa y religiosa es la cuestión social, inherente al proyecto republicano. El cristianismo descubrió a los millones de hijos del pueblo «la Patria de los iguales» en el cielo, mientras que la revolución debía descubrirla en la tierra³¹. En una carta que el genovés incluye en *El socialismo y la Democracia*, apela a superar las divisiones en torno al cristianismo. En este caso, parece referirse más al catolicismo, recordando la obra de los Reyes Católicos como constructores de la «independencia nacional», para advertir sobre el peligro de «moros modernos» que amenazan los objetivos revolucionarios universales³². Curiosamente, 150 años después, Maurizio Viroli pone el mismo ejemplo para defender la existencia de una tradición republicana distinta a la tradición liberal en el mencionado diálogo con Bobbio: «Por recurrir a un ejemplo evidente: puede que el esclavo no sufra ni opresión ni interferencia, y, sin embargo, sigue siendo no-libre desde el punto de vista del derecho romano, por cuanto depende de la voluntad arbitraria de un hombre»³³.

En contraposición al poder taumatúrgico que otorgan algunos republicanos al cristianismo, el «social republicano» Pi y Margall expresa ya desde sus primeras obras rechazo a cualquier religión. Su actitud va más allá de un mero anticlericalismo político y podría definirse como una «intrincada síntesis de racionalismo y secularización, panteísmo y mito del progreso»³⁴. En *La Reacción y la Revolución* resulta evidente: «La verdad, tiene razón Mariana, no puede ser más que una. Si creéis que está en la ciencia, el cristianismo ha muerto; si en el cristianismo, no hay progreso». Pi arremete contra el cristianismo, como lo hace contra «toda religión» porque «se opone a todo pensamiento de progreso»³⁵ y es el

³⁰ Fernando GARRIDO, *Historia de las clases trabajadoras, de sus progresos y transformaciones...*, op. cit., 1870, p. 5.

³¹ Giuseppe MAZZINI, *Escritos*, Milano, Rizzoli, 1939, vol. II, pp. 900-908.

³² José MAZZINI, «Carta», en Fernando GARRIDO, *El Socialismo y la Democracia*, Londres, 1862, pp. 3-5.

³³ Julio A. PARDOS, «Norberto Bobbio – Maurizio Viroli...», op. cit.

³⁴ Ramón MÁIZ, «Prólogo: Federalismo, Republicanismo y Socialismo en Pi y Margall», en *Francisco Pi y Margall. Escritos sobre el federalismo*, pp. 5 y 11, disponible en:

<https://federalistainfo.files.wordpress.com/2012/11/federalismorepublicanismosocialismoenpiimargall.pdf>

³⁵ Francisco PI Y MARGALL, *La Reacción y la Revolución*, Madrid, 1854. Edición de Antonio JUTGLAR, Barcelona, Anthropos, 1982, pp.31-32.

origen de una humanidad desunida, lo cual podía constatarse incluso dentro de un mismo culto: «En España, a pesar del unitarismo de la Iglesia y del Estado» sorprende que «cada comarca tiene su Cristo y su Virgen, y en cada una se les presta distinto culto. Las extravagancias son en este punto innumerables: la Iglesia, que encuentra en ellas su provecho, si no las estimula, las tolera». Para el que fuera presidente de la República, lo único que «allana el camino a la futura unión de los pueblos» son «principalmente los intereses [...]. Unen los intereses hasta lo que la guerra desune» y hacen prevalecer la «diplomacia sobre la espada, el derecho sobre la fuerza, los fallos de los tribunales sobre los juicios de Dios»³⁶.

Frente a la posición de Pi, es incuestionable el peso que adquirió en los discursos del Sexenio la proyección del primer cristianismo como utopía emancipadora, precursora del proyecto republicano. Muchos revolucionarios le adjudicaban un carácter performativo amplio, que lo convertía en posible coartada de posiciones sociopolíticas muy diversas³⁷, incluso en el seno del propio republicanismo. Su fuerte componente ascético podía actuar como catalizador social cuando se asociaba a la idea de depuración, inherente a la revolución y la república. Además, se adaptaba bien a la textura léxica moralizante, presente en la mayor parte de discursos revolucionarios³⁸. La maleabilidad del cristianismo resulta evidente cuando se presenta como una religión natural, capaz de integrar diversas manifestaciones de religiosidad, más allá de las ambiciones de poder de los hombres de Iglesia o del celo de los ortodoxos. El concepto ya quedaba perfectamente definido por Rousseau cuando hablaba de sus propias «luces naturales» y de reglas que no proceden de «principios de una recóndita filosofía» sino del interior del corazón en que se encuentran «grabadas con indelebles caracteres por la naturaleza». Rousseau apela a un espacio de experiencia remoto que precisamente sería el que justificaría la necesidad de regresar a un momento mítico de pureza original roto por la civilización. Para él, la observación de «todas las naciones del mundo y todas las historias» demuestra que «entre tantos cultos inhumanos y extravagantes, en medio de esta diversidad prodigiosa de costumbres y caracteres, en todas partes (aparecen) las mismas ideas de justicia y honestidad, los mismos principios de moral y las mismas nociones del bien y del mal»³⁹. Desde una

³⁶ Francisco PI Y MARGALL, *Las Nacionalidades*, 1875, Madrid, Imprenta de Eduardo Martínez, pp. 98 y 279.

³⁷ Mercedes ARBAIZA, «Volviendo a los orígenes...», *op. cit.*, pp. 454-56.

³⁸ Ramón MÁIZ, «Las teorías de la democracia en la Revolución francesa», *Política y Sociedad* 6/7 (1990), pp. 65-84.

³⁹ Jean Jacques ROUSSEAU, «El Vicario Saboyano», en *Emilio o la Educación*, disponible en: <http://activistasxsl.org/ve/wp-content/uploads/2014/09/Emilio-ROUSSEAU.pdf>, pp. 196-216.

posición deísta, Rousseau no concibe la república en clave cristiana, pero puede decirse que «su republicanismo no sólo no es incompatible con el cristianismo, sino que es de clara inspiración cristiana»⁴⁰.

También Tocqueville, y en menor medida Madison⁴¹, hicieron hincapié en la importancia de la religión para consolidar la república. En su obra sobre la república norteamericana, el primero se refiere a la importancia social de la religión, sea cual fuere⁴². En este sentido Viroli apunta que tanto Tocqueville como Maquiavelo, en épocas y desde planteamientos distintos, llegan a la misma conclusión: «las repúblicas necesitaban de la religión para orientar la vida moral de los ciudadanos, y despertar en ellos el sentido del deber que hace respetar las leyes y cumplir las obligaciones civiles»⁴³. En la misma línea se expresa Castelar citando al escritor y filósofo alemán Lessing quien señalaba que

todas las religiones son grados diversos, fragmentos diseminados, matices varios de una misma religión, la cual ha educado progresivamente a la humanidad. El ideal religioso no se encuentra contenido en un sólo libro, sino en todos los libros que han sostenido, que han consolado a nuestra especie en las tristes asperezas de su ruta hacia la realización del ideal⁴⁴.

Castelar señala que la religión despierta «en el corazón humano el sentimiento de un ideal infinito»⁴⁵. Desde esta perspectiva, la figura de Jesucristo, construida a partir del mito del cristianismo primitivo, enlaza con una especie de

⁴⁰ Demetrio VELASCO, «Republicanismo y Cristianismo», *op. cit.*, p.168.

⁴¹ José Luis MARTÍN MORENO, «Religión y democracia en el pensamiento de Tocqueville y Madison», en *Aletheia. Cuadernos Críticos del Derecho*, 1 (2010), pp. 34-58.

⁴² Alexis DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 2006. El autor francés no solo señala la necesidad de la religión sino también «la necesidad de las formas; sé que extasían el espíritu humano en la contemplación de las verdades abstractas, y ayudándolo a comprenderlas bien las abraza con ardor. No me figuro que se pueda mantener una religión sin prácticas exteriores; pero, por otra parte, pienso que en los siglos a que nosotros nos dirigimos sería muy arriesgado multiplicarlas sin medida; que conviene más bien disminuirlas, y que sólo se debe conservar lo que es absolutamente indispensable para la perpetuidad del dogma mismo, substancia de las religiones, cuyo culto no es sino la forma. Una religión más minuciosa, más inflexible y más llena de observancias, al mismo tiempo que los hombres van haciéndose más iguales, no tardaría en verse reducida a un tropel de celadores apasionados en medio de una multitud incrédula», p. 488.

⁴³ Maurizio VIROLI, *Republicanismo*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014, p. 130.

⁴⁴ Emilio CASTELAR, «Introducción y aumentado con varias consideraciones críticas», en J. MARTÍN DE OLIAS, *Influencia de la religión católica, apostólica y romana en la España contemporánea (estudio de economía social)*, Madrid, Francisco Góngora editor, 1876, p. 13

⁴⁵ Emilio CASTELAR, *La fórmula del progreso*, *op. cit.*, 1858, p. 21.

substrato religioso universal cuyo impulso integrador supera las diferencias dogmáticas y las controversias interconfesionales⁴⁶.

Turgot, al que nos hemos referido anteriormente, en su famosa disertación sobre «Las ventajas que el establecimiento del cristianismo ha procurado al género humano», consideraba ya en 1750 que el cristianismo era «el alma motora y el impulso energético del progreso mismo de la humanidad»⁴⁷. La religión se convierte así en la fuente misma del progreso racional, de las luces y de la civilización que sacó al hombre de su estado natural y de la barbarie. Como señala Löwith, la originalidad del discurso de Turgot es que éste fue capaz de vislumbrar los caminos de la Historia y su conexión con la religión mejor que sus sucesores. En vez de sujetar los actos de los hombres y su imprevisible resultado a una ley natural de desarrollo constante y gradual, la concepción general de la Historia de Turgot se basa en la ambición humana, que, al crear y dar forma a los movimientos históricos, contribuye, quíeralo o no, a «los designios de la Providencia y al progreso de la cultura». Esa visión se vio ampliada a lo largo del siglo XIX a través de una idea de futuro «definido». En ella, la Historia no progresa indefinidamente a partir de una ley natural o de los esfuerzos continuados del hombre, sino que alcanza su fin virtualmente en el presente, porque aunque mire hacia un futuro más o menos distante, ese porvenir siempre es concebido como potencialmente «inminente»⁴⁸. Como señaló en su famosa obra *Mircea Eliade*, el mérito del cristianismo es que permitió superar «el terror a la historia» a partir de «la certeza de que las tragedias históricas tienen un significado transhistórico»⁴⁹.

3. La «revolución cristiana»: el progreso tangible

En el contexto revolucionario de la septembrina la secularización se considera una vía de entrada a la modernidad dentro de una lógica que concebía la evolución social como un horizonte abierto a las posibilidades futuras⁵⁰. Un trayecto que solo podía

⁴⁶ José María GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Religión y Modernidad*, op. cit., pp. 74-83.

⁴⁷ Gonçal MAYOS SOLSONA, «Estudio preliminar, traducción y notas», en Anne-Robert-Jacques TURGOT, en *Discursos sobre el progreso humano*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. IX-LXXXIII.

⁴⁸ Karl, LÖWITH, *El sentido de la historia...*, op. cit., p. 114.

⁴⁹ Mircea ELIADE, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Emecé, 2001, p. 102.

⁵⁰ Vid. Reinhart KOSELLECK, *En futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

recorrerse a través de la «separación de religión y política» y la consiguiente «constitución de una esfera secular con su propia dignidad». En esta narrativa, el salto a una cristiandad remota y mítica permitía hacer tangible la abstracción inherente a la idea de progreso, situado en el futuro pero visible ya en el pasado. Por tanto, las referencias en los textos republicanos del Sexenio democrático al primer cristianismo no se circunscribían a una cuestión de creencias, tolerancia religiosa o rechazo a cualquier encorsetamiento dogmático, sino que se trataba de legitimar la secularización encastrándola en el origen del propio catolicismo. Castelar señala que los primeros cristianos fueron los que «separaron, diferenciándose radicalmente del paganismo, la conciencia del Estado y la religión del imperio». Bajo la máxima «dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César», la «sublime palabra de Cristo ha separado para siempre la religión del Estado, ha consagrado para los siglos de los siglos la libertad de la Iglesia»⁵¹.

En realidad, el tándem progreso-cristianismo juega un papel fundamental en esta construcción utópica porque proporciona un sentido último a las acciones de los hombres. Pero lo mejor es que la prosperidad derivada de esas acciones ya podía ser imaginada en este mundo sin tener que recurrir a un paraíso desconocido. Así pues, la revolución no se plantea en ningún momento como una ruptura con el pasado y un salto en el vacío hacia un futuro ignoto, sino que se presenta como un cambio social aprehensible. La «interpretación revolucionaria del progreso» pasaba por conciliar la modernidad con el cristianismo, hasta el punto de considerarlo su verdadera «causa»⁵². De manera que la llamada «ley esencial del universo»⁵³ se constituía, a través del cristianismo, en una especie de «acumulación» histórica⁵⁴ impulsada por un plan previo, trascendente e ineludible⁵⁵. Un símil geológico utilizado por el literato y músico alicantino Ernesto Villar expresa perfectamente el carácter irreversible de la revolución y el advenimiento de la

⁵¹ Emilio CASTELAR, «Introducción y aumentado con varias consideraciones críticas», en J. MARTÍN DE OLÍAS, *Influencia de la religión católica, apostólica y romana en la España contemporánea (estudio de economía social)*, Madrid, Francisco Góngora editor, 1876, p. 20.

⁵² Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL, «¿Mejora la humanidad? El concepto de progreso en la España liberal», en Manuel SUÁREZ CORTINA, (ed.), *La redención del pueblo. La cultura progresista en la España liberal*, Santander, Universidad de Cantabria, 2006, p. 55-61.

⁵³ Roque BARCIA, *Conversaciones con el pueblo español*, Barcelona, Establecimiento tipográfico Editorial de Manero, 1869, p. 15.

⁵⁴ Philippe BÉNÉTON, *Historie de mots: culture et civilisation*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques, 1975, pp. 12-68.

⁵⁵ Robert NISBET, *Historia de la Idea de Progreso*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1996; Jesús ROGADO, «Historia, teleología y religión», en *Revista académica de Relaciones internacionales*, 8 (2008), pp. 10-14.

república: «al igual que la tierra, para llegar a la constitución que hoy tiene, necesitó caminar progresivamente en un transcurso de muchos siglos, con cuya incesante marcha fue adquiriendo los diferentes grados de perfección que necesitaba», así es como «el espíritu de libertad que nos anima» se convertirá en «el aura bienhechora de una nueva era de regeneración que nace derribando las atroces instituciones de monarquías y tronos»⁵⁶. Castelar, ya en 1864, incide igualmente en ese determinismo revolucionario y sobre todo regenerador del cristianismo. En *Cartas a un obispo* señala que el despertar de las naciones y la emancipación de los siervos es irreversible porque forma parte de los derechos naturales. El clero, sin embargo, no es capaz de descubrir «en esta fulguración del espíritu moderno, el esplendor de la idea cristiana» que no se podrá evitar porque «se extiende desde Rusia hasta Roma, desde Roma hasta París»⁵⁷.

Precisamente, el historiador de las religiones Mircea Eliade sitúa la vertiente regeneradora del cristianismo en sus orígenes, al lograr superar a otras religiones centradas en la «eterna repetición», sustituyéndola por la idea de una «regeneración periódica», promovida desde la fe y la personalidad humana. Se trata de un proceso que puede constatarse en el propio año litúrgico cristiano, fundamentado

en una repetición periódica y real de la Natividad, de la Pasión, de la muerte y de la resurrección de Jesús, con todo lo que ese drama místico implica para un cristiano; es decir, la regeneración personal y cósmica por la reactualización en concreto del nacimiento, de la muerte y de la resurrección del Salvador⁵⁸.

Son muchos los textos de la época que conceden al cristianismo un carácter revolucionario. Así, Castelar habla directamente de la «revolución cristiana» que «rompe su larva de las catacumbas, rasga los cendales del martirio, sube al trono con el sucesor de su emancipador Constantino»⁵⁹. Barcia nos ofrece la imagen del «Jesucristo de la política» como el primer revolucionario, capaz de «hacer caer el cuchillo y la horca del catafalco señorial» y de permitir que surgiera un «nuevo instante salvador que se llama también democracia». Considera que las palabras de Jesucristo «echaron por tierra de un solo golpe el monopolio de la autoridad, la esclavitud idólatra, y fundaron el derecho de las libertades políticas sobre el derecho de la naturaleza». De forma que el cristianismo fue «la primera de todas las revoluciones que se

⁵⁶ *La Revolución*, 2 de octubre de 1869.

⁵⁷ Emilio CASTELAR, *Cartas a un obispo sobre la libertad de la Iglesia*. Madrid: imprenta de la Democracia, 1864. pp. 34 y 39.

⁵⁸ Mircea ELIADE, *El mito del eterno retorno...*, op. cit., pp. 82-89.

⁵⁹ Emilio CASTELAR, *Historia de la revolución francesa...*, op. cit., p. 12.

han operado en el seno de la humanidad», encabezada por «el primer sabio, el primer filósofo y el primer mártir de sus tiempos»⁶⁰. En su análisis sobre las revoluciones, Arendt niega que la doctrina cristiana fuera «revolucionaria en sí misma», porque sin la modernidad no se hubieran liberado «los gérmenes revolucionarios contenidos en la fe cristiana»⁶¹. Parece darle la razón nuestro Roque Barcia en un texto muy ambiguo en el que atribuye parte del triunfo de las revoluciones sociales a «la conquista de la religión y de la moral», aunque admite que la «sociedad humana no es una moral, ni una religión», así que las verdaderas revoluciones sociales tienen que estar fundamentadas «en el derecho humano»⁶². En cambio, Löwith reconoce un pleno sentido revolucionario al cristianismo que se remonta hasta su propio origen, evidente en «el hecho tremendamente paradójico de que la Cruz, el signo de la ignominia más profunda, pudo haber conquistado el mundo de los conquistadores, oponiéndose a él»⁶³. La idea del cristianismo como primer movimiento revolucionario se ajustaría a la definición que realiza el filósofo Žižek del «acontecimiento», como un elemento de ruptura que posee un carácter emancipador y una conciencia social propia. Cristo aparece en la historia manifestando un impulso creativo, en un «de repente», interrumpiendo «el curso normal de las cosas». Así pues, el cristianismo primitivo es una construcción discursiva derivada de ese «acontecimiento», que teóricamente provocó una transformación total en la sociedad de su tiempo y que según ese mismo relato, fue perdiendo a lo largo del tiempo la unidad y armonía originarias debido a una mala aplicación de sus principios transformadores. En realidad, estamos hablando de una mera «ilusión retroactiva»⁶⁴ que adquiere en los discursos analizados un carácter fundacional o esencialista.

Desde esa perspectiva, fueron los rieles del cristianismo los que permitieron que la revolución y la subsiguiente república dispusieran de un punto de llegada definido por el camino hacia la perfectibilidad de la humanidad. Un trayecto perfectamente delimitado pero desviado por la acción de monarcas y papas. El «incansable propagandista republicano»⁶⁵ Roque Barcia lo expresa de forma contundente al señalar que

⁶⁰ Roque BARCIA, *Cuestión pontificia*, Madrid, Establecimiento tipográfico de R. Vicente, 1855, pp. 53 y 160.

⁶¹ Hannah ARENDT, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza editorial, 1988, pp. 26 y 27

⁶² Roque BARCIA, *Confesiones*, Madrid, Establecimiento tipográfico de Viuda e Hijos de M. Álvarez, 1872, p. 20.

⁶³ Karl, LÖWITH, *El sentido de la historia...*, pp. 7-9.

⁶⁴ Slavoj ŽIZEK, *Acontecimiento* (traducción de Raquel Vicedo), Madrid, Sexto Piso, 2014, pp. 16-53.

⁶⁵ *Los diputados pintados por sus hechos*, Madrid, R. Labajos y Compañía, 1869, p. 447-449

«el genio papal» no es más que «una contradicción casi continua del genio cristiano»⁶⁶. En realidad, se trata de una concepción de la revolución que no llega a desprenderse totalmente de su sentido antiguo como «movimiento recurrente y cíclico», con un impulso más «restaurador» que renovador. Es cierto que el lenguaje de los revolucionarios apelaba a una nueva era y a la construcción de un nuevo sistema sociopolítico, pero en el fondo muchos de ellos otorgaban al concepto una carga correctiva en el sentido de «restaurar un antiguo orden de cosas que había sido perturbado y violado por el despotismo», la arbitrariedad y la injusticia⁶⁷. Barcia recurre a la vieja imagen de las revoluciones como movimientos cíclicos y alude directamente a «la revolución esférica, circular, redonda, acabada, perfecta, absoluta»⁶⁸. En este mismo sentido se expresa Castelar cuando menciona la «revolución religiosa del siglo XVI», que posibilitó el regreso del «cristianismo evangélico contrario al cristianismo imperial representado por los Papas»⁶⁹. En el caso español el advenimiento de la república no solo debía corregir un pasado lastrado por la monarquía, sino que además tenía que encontrar el hilo conductor que conectaba liberalismo y democracia en una secuencia histórica lógica. Como señala Duarte, se trataba de blanquear las «sombras que arrastraba la revolución liberal y corregir la visión del pasado nacional, en conflicto con la lectura católica»⁷⁰. Castelar lo indica perfectamente en uno de sus discursos: En España «lo antiguo es la libertad, lo moderno el despotismo». Las libertades fueron desviadas de su trayectoria con la Contrarreforma y la injerencia del jesuitismo⁷¹. Barcia, en la misma línea, señala en su particular proyecto de Constitución federal que, «después de tantos siglos de ruina y de infamia», la Constitución federal de «Los Estados Unidos de España» ha sido dictada por nuestra espontánea voluntad, en virtud de un derecho propio, como soberanos que somos para ser laboriosos, justos, buenos y libres⁷².

⁶⁶ Roque BARCIA, *Cuestión pontificia...*, *op. cit.*, p. 27.

⁶⁷ Hannah ARENDT, *Sobre la revolución...*, *op. cit.*, pp. 43-45.

⁶⁸ Roque BARCIA, *Conversaciones con el pueblo español...*, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁹ Emilio CASTELAR, *Historia de la revolución francesa...*, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁰ Ángel DUARTE, «Los republicanos del ochocientos y la memoria de su tiempo», *Ayer* 58 (2005) (2) p. 210.

⁷¹ Emilio CASTELAR, «Rectificación al Señor Manterola sobre la libertad religiosa y la separación entre la Iglesia y el Estado, pronunciada el 12 de abril de 1869», en *Discursos Parlamentarios en la Asamblea Constituyente*, Madrid, A. de San Martín y Agustín Jubera, 1877, t. I, p. 253-279.

⁷² Roque BARCIA, *La revolución por dentro o sea la república federal explicada por ella misma*. Madrid, Imprenta de la viuda e hijos de M. Álvarez, 1870, p.6.

4. Revolución y República: entre lo universal y lo particular.

Una de las cuestiones que mejor ilustra el peso del cristianismo en el discurso republicano es la dicotomía entre lo universal y lo nacional. En la Gloriosa, pervive el espíritu utópico del 48 que encarna perfectamente *Le Pacte*, una de las cuatro litografías que componen la serie *La République universelle démocratique et sociale*, realizada por Frédéric Sorrieu en 1850 para conmemorar los hechos de 1848. En ella, puede apreciarse una larga cadena humana en una procesión cívica que transcurre en perfecto orden. Hombres, mujeres y niños de todo el mundo, ataviados con sus trajes regionales y sin distinción de raza o clase social, portan sus respectivas banderas nacionales mientras se dirigen, unidos por una cuerda que simboliza la hermandad, hacia la estatua de la república universal. La alegoría sostiene a sus pies las tablas de los derechos humanos. En un segundo plano aparece el árbol de la libertad, herencia de la Revolución francesa, con las banderas nacionales entre sus ramas, y al fondo, los logros alcanzados por el progreso humano (transportes, ciudades, comercio...). La procesión discurre sobre los despojos de las monarquías y antiguos poderes. Desde el cielo, preside la fiesta de la humanidad la figura de Jesucristo envuelto en letras de oro con la palabra «fraternité». A sus pies, descansa apacible el león que simboliza al pueblo, y a ambos lados destacan ángeles con cornucopias representando los bienes que trae la república junto a los mártires, que agitan palmas para recordar su lucha por los valores democráticos y republicanos. Es una imagen perfecta que nos permite entender mejor las referencias al cristianismo en nuestros textos. El siguiente fragmento de Roque Barcia expresa ese mismo espíritu:

¡Bendito sea el que viene en nombre de la humanidad! ¡Bendita sea la República federativa! (que) representa, junto al derecho individual, doméstico, municipal, provincial, cantonal, patrio, individual [...] el derecho de las gentes, la ley de todos, la ley universal, una ley natural o divina que hace una patria de todo el mundo y un solo hombre de la familia humana [...]. La humanidad hace lo que no puede hacer una nación y así se consigue que sea verdad la familia humana [...]. Todos los organismos de este sistema se van compenetrando, se van fundiendo naturalmente, sin combatirse, sin entorpecerse, sin turbarse [...]. Propiamente hablando, no hay organismo superior, ni inferior, no hay categoría, no hay linaje, no hay casta, no hay ningún rompimiento de la armonía universal [...]. Todo se relaciona como en una esfera indivisible, como el pensamiento de Dios⁷³.

⁷³ Roque BARCIA, *El Evangelio del pueblo*, Madrid, Imprenta de Manuel Galiano, 1868, pp. 32-34.

El peso del universalismo en los textos analizados resulta evidente, de manera que en muchos casos el enfrentamiento de la república con los elementos de la reacción trasciende el ámbito español para situarse en el plano de una lucha universal por unos principios comunes de libertad y justicia. Máiz señala que se trata de una herencia de la Revolución francesa, que proyectó la imagen de una universalidad revolucionaria claramente hostil a la particularidad⁷⁴. Por encima de los problemas nacionales que pretende solucionar «la septembrina», existe un elemento que fundamenta el cambio: el carácter universal del espíritu revolucionario que transforma la proyección de un mero acontecimiento excepcional, en un evento legítimo porque está ligado a un impulso superior. Koselleck indica que «todas las acuñaciones modernas de “revolución” tienden espacialmente a una *revolución mundial* y temporalmente a instalarse permanentemente hasta que se hayan alcanzado sus fines». El concepto de revolución que aparece en los textos analizados se convierte en una categoría metahistórica, «un singular colectivo que parece reunir en sí mismo los cursos de todas las revoluciones individuales»⁷⁵. Lo vemos claramente en Roque Barcia, que define la revolución como «un grande, un noble, un necesario sacrificio, que realiza siempre una ley de la vida, porque realiza siempre un progreso, aspiración sin fin que va mejorando esta grande vivienda que se llama globo, como una molécula se va agregando a otra molécula para formar las grandes masas». Está «en todas partes, pues revolución es el movimiento de la tierra, y revolución es el movimiento de los astros, y revolución el movimiento de la atmósfera»⁷⁶.

Las referencias al primer cristianismo legitiman la revolución. De alguna manera, como hemos visto en la obra de Sorrie, sacralizan la acción revolucionaria y su resultado político: la república. Aunque cada religión pretende que sus creencias sean reconocidas como las únicas verdaderas, lo cierto es que esas referencias transmiten una visión abierta no exenta de crítica hacia el anquilosamiento y la intransigencia clerical, que sin embargo, no tenía ningún reparo en utilizar el concepto de universalidad para reforzar la identidad de una España eminentemente católica. Berger señala, en este sentido, que se trata de una visión sectaria que identifica la realidad social como la «realidad última del universo». Por tanto, todo cuestionamiento será interpretado como sinónimo del «mal y la

⁷⁴ Ramón MÁIZ SUÁREZ, «Las teorías de la democracia en la Revolución francesa», *Política y Sociedad*, 6-7 (1990), pp. 65-84.

⁷⁵ Reinhart KOSELLECK, «Criterios históricos del concepto moderno de revolución», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 76-79.

⁷⁶ Roque BARCIA, *Conversaciones con el pueblo español...*, op. cit., 45 y 51.

locura»⁷⁷. Así, el Arzobispo de Valencia consideraba que «la nación española se halla *universalmente* afianzada sobre ese seguro fundamento de la verdad religiosa». Porque al fin y al cabo «el que no es católico no es nada»⁷⁸. Muchos revolucionarios denunciaban precisamente que la Iglesia católica hubiera fagocitado los principios de la moral universal para reforzar su poder y ascendencia social. De una manera muy gráfica señalaban que la indefinición de esos principios había favorecido su apropiación, o mejor dicho, «la adhesión del pólipo católico, pegado a la roca de su ciega fe»⁷⁹.

Los republicanos septembrinos no podían permitirse el lujo de renunciar a la universalidad en sus discursos. Para ellos significaba un soporte a su proyección como la única opción política posible capaz de corregir el rumbo de la historia de España, presentado así como sujeto a un gran «plan universal», cuya meta era la justicia, la democracia y la libertad. El contacto entre revolución universal y cristianismo les permitía hacer descender el nivel de abstracción política y teórica e impulsar la subida del marcador emocional, como muestra Barcia al afirmar que «la divinidad no fue, ni es, ni será más que una en toda la tierra, como la misma tierra, el agua, el ambiente». Lo mismo ocurre con la democracia que es

el cristianismo político, así como el cristianismo es la democracia religiosa. Esta democracia, vieja en la historia, joven siempre en el sentimiento de todos los países, siempre invencible en la lucha de todas las edades, divina en Jesucristo, santa en el Evangelio, crucificada en una cruz, mártir en mil piedras teñidas, no necesita más que de un solo día de revolución para ser política en el mundo⁸⁰.

Tampoco podemos olvidar la utilidad del universalismo en un discurso de cambio político y social sumamente impreciso, para justificar «el logro frágil, cambiante y siempre incompleto de la acción política»⁸¹. Aunque Judith Butler señala en este sentido que para que un reclamo de universalidad funcione, concite consenso o promulgue «performativamente» la

⁷⁷ Peter BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1971 p. 66.

⁷⁸ *Exposición dirigida al Congreso del Arzobispo de Valencia y sus obispos sufragáneos*, en Archivo Secreto Vaticano, Fondo Archivo Nunciatura de Madrid. Caja 462, Tit. I, Rúbrica, 15ª, fol. 1102-1106. *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispo de Valencia*, firmado por los obispos sufragáneos de Mallorca, Menorca, Orihuela, Obispo de Segorbe (1869).

⁷⁹ *El Municipio* (Alicante), 11 de noviembre de 1873.

⁸⁰ Roque BARCIA, *Cuestión pontificia...*, *op. cit.*, pp. 162-168.

⁸¹ Linda M. G. ZERILLI, «The Universalism Which is Not One», *Diacritics* 28.2, (1998), p. 15.

universalidad misma que enuncia, debe experimentar un conjunto de traducciones o ajustes a los diversos contextos retóricos y culturales en los cuales se forja el significado y la fuerza del reclamo de lo universal, es decir, el reclamo de universalidad siempre tiene lugar en una sintaxis dada, a través de un cierto conjunto de convenciones culturales en un terreno reconocible⁸².

El cristianismo sería precisamente ese elemento identificable, una especie de «traductor cultural» del concepto de universalidad procedente de la Revolución francesa que posibilitaba su reformulación y adaptación a una situación revolucionaria muy distinta y que admitía registros muy variados, incluso una visión de la revolución apocalíptica, muy alejada de la que nos ofrece la litografía de Sorrieu a la que aludíamos anteriormente:

Guerras y sediciones, se levantará gente contra gente, reino contra reino [...] habrá grandes terremotos, pestes, hambres [...] habrá señales en el sol, en la luna y en las estrellas [...] en la tierra gran consternación de los hombres por la confusión que causará el ruido del mar y de las ondas, y entonces se verá al hijo de Dios venir sobre una nube con grande poder y majestad⁸³.

Las referencias a la universalidad compensan la inmediatez inherente al estallido revolucionario, siempre percibido como algo efímero transitorio y puntual. Castelar se lamenta del «sentido vulgar» que toma la palabra revolución como «la alteración más o menos brusca de la paz pública y el cambio más o menos violento de las instituciones y de los gobiernos». Aunque considera que la fuerza revolucionaria permanece latente, su materialización histórica se produce en episodios finitos, tras los cuales pueden aparecer «retrogradaciones», por las que se abre paso «la solución final que entrañan todas las revoluciones»: la República, continuadora natural del proyecto revolucionario, presentada como la calma que sucede a la tempestad revolucionaria para consolidar sus principios⁸⁴. También el republicano Ramón Lagier se pronuncia en este sentido al afirmar que, aunque la reacción presenta al «espíritu revolucionario» como una ruptura traumática que promueve «los malos instintos de las masas»,

⁸² Judith BUTLER, «Reescificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo», en Judith BUTLER, Salvo ZIZEK y Ernesto LACLAU, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 41-45.

⁸³ Roque BARCIA, *Filosofía del Alma Humana o sea, teoría de los actos externos e internos del hombre*, Madrid, 1856, p. 260.

⁸⁴ Emilio CASTELAR, *Historia de la revolución francesa...*, *op. cit.*, pp. 5 y 11.

su misión verdadera es abrirles los «ojos a la contemplación del hermoso porvenir que les espera con la República»⁸⁵.

Ya hemos señalado los vínculos de la Gloriosa con los impulsos utópicos y universalistas de las revoluciones de 1848. Defourneaux considera que al carácter universal de las aspiraciones y proclamas políticas expresadas en la llamada «Primavera de los pueblos» se oponía, sin que realmente se tuviera todavía conciencia de esa oposición, «el particularismo del sentimiento nacional o, más exactamente, del sentimiento de la nacionalidad». Si nos remontamos en el tiempo podemos constatar que el origen de esta paradoja resulta ya evidente en 1789, pues en la proclamación de la soberanía nacional subyace «la nación como una realidad sustancial permanente, independiente de la forma variable que le imponen regímenes políticos transitorios y hasta cierto punto accidentales»⁸⁶. Así, Anarcharsis Cloots, «el orador del género humano», jacobino y antirreligioso virulento proclamaba en *La República Universal*, publicada en plena revolución, que «la armonía universal» debe

tener una capital común, donde todas las luces divergentes vienen a enmendarse, donde todos los caracteres vienen a coordinarse, donde todos los gustos vienen a depurarse, donde todos los prejuicios vienen a fracasar, donde todos los egoísmos vienen a ser triturados y a fundirse en el interés del género humano. Es aquí donde el hombre de un departamento se convierte en hombre de Francia y donde un hombre de Francia se convierte en un hombre del universo.

Es necesario fijar nuestro compás en Francia, como «punto de contacto universal»⁸⁷. Podría decirse que el principio universal se acomoda mejor al discurso revolucionario que al republicano porque en este último subyace el concepto de ciudadanía, inherente al marco nacional. Suárez Cortina explica esa dualidad entre principios universales y nacionales como un «patriotismo no exento de un claro cosmopolitismo», que deriva en un ideal vago de defensa de la humanidad. Desde esta perspectiva, no se exalta una identidad fundamentada en un valor mo-

⁸⁵ «Carta de Ramón Lagier, fechada el 14 de noviembre de 1868», en Pedro IBARRA RUÍZ, *Ramón Lagier. Apuntes para ilustrar la biografía del bravo capitán del "Buenaventura"*, Elche, Imprenta Francisco Fernández Díaz, 1901, p. 85,

⁸⁶ Marcelin DEFORNEAUX, «1848», *Revista de Estudios Políticos*, 44 (marzo-abril 1949), pp. 72-74.

⁸⁷ Anarcharsis CLOOTS («Orador del género humano»), *La República universal o requerimiento a los tiranicidas*, 1796, Traducción Francisco Javier ESPINOSA ANTÓN, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 33 (2015) pp. 23-27.

ral surgido de la homogeneidad étnica de un pueblo, pero tampoco podemos distinguir una mirada nítida e incondicional de «los principios políticos universales, neutrales establecidos histórica y culturalmente». Prima más bien un discurso identitario centrado en «la unión a las leyes, la constitución y la forma de vivir de una república específica»⁸⁸. Por tanto, no vamos a encontrar en el pensamiento republicano una bipolaridad étnico/cívica pura perfectamente definida. Como señala Máiz, no se puede obviar «la consideración dinámica e indeterminada de la nación, esto es, su interpretación no como un dato objetivo, manifestación de una esencia o tradición prístina inmutable, sino como el resultado contingente y siempre contestado de un proceso político en construcción»⁸⁹. En la misma línea se expresa Honohan, en su estudio sobre el concepto de republicanismo y su desarrollo político. Señala, que la única aproximación correcta al concepto pasa por un análisis del contexto nacional porque solo así se puede explicar la relación entre el universalismo como planteamiento teórico/utópico y su desarrollo histórico, que inevitablemente se produce en el marco de los estados-nación. El resultado se observa en un discurso caracterizado por un cosmopolitismo moral débil, que reconoce compromisos locales tanto como universales⁹⁰. Javier Peña sigue esa misma línea argumentativa, aunque otorga mayor peso al ideal de ciudadanía republicana, ligada a una noción particularista y exclusiva propia de la nación. Sin embargo, considera que ambas visiones no solo estarían relacionadas con el desarrollo histórico de cada nación sino que las podemos encontrar ya formuladas en el mismo origen del pensamiento republicano contemporáneo. La primera estaría representada por Rousseau, quien solo concibe la virtud cívica republicana en una patria concreta, en la que es posible encontrar los vínculos y afectos que propician una integración eficaz. El sentimiento cosmopolita sería para el autor ginebrino una vaguedad, «una coartada para desentenderse de la contribución real a la propia comunidad», una pose de escapismo intelectual. La segunda, resalta el universalismo como una marca de nacimiento surgida de la misma Revolución francesa. El propio Kant señala la esencia cosmopolita de la república frente a la monarquía, siempre dispuesta a satisfacer sus propios intereses a través de las

⁸⁸ Maurizio VIROLI, «El patriotismo multicultural», Ramón Máiz Suárez (coord.), *Construcción de Europa, democracia y globalización*, Vol II, Santiago de Compostela, USC, 2001, p. 678; Manuel SUÁREZ CORTINA, «Maurizio Viroli: historia, pensamiento...», *op. cit.*, pp. 28 y 34.

⁸⁹ Ramón MÁIZ, «*Per modum unius*: Más allá de la dicotomía nacionalismo cívico vs. nacionalismo étnico», en Ander GURRUTXAGA ABAD (coord.), *El presente del Estado-Nación*, Bilbao, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, Servicio de Publicaciones, 2004, p. 110.

⁹⁰ Iseult HONOHAN, «Enfoques republicanos contemporáneos sobre la democracia y su potencial cosmopolita», en *Isegoría* 33, (2005), pp.169-170.

guerras. En cambio, los ciudadanos de la república se muestran más dispuestos al compromiso y la asociación cuyo objetivo es una comunidad pacífica universal, no desde una perspectiva filantrópica o ética, sino como objetivo que puede materializarse en un orden jurídico universal a través del federalismo⁹¹, un discurso que veremos plenamente desarrollado en la Europa del 48. Existe por tanto un sustrato prepolítico en el que convergen las dos dimensiones y en el que encaja perfectamente el cristianismo revolucionario, pacifista e histórico, que se mueve en un equilibrio que combina lo nacional, lo universal junto a una visión del pasado sobre la que se puede construir un horizonte de expectativa fundamentado en la recuperación utópica de la verdadera democracia perdida⁹².

Nuestros autores también se movían entre dos aguas en este tema, aunque prevalece la retórica universalista. Para Fernando Garrido, el mensaje republicano tiene que estar dirigido a la «especie humana que aspira a la unidad, a constituir un solo Pueblo, una sola familia de hermanos». Se trata por tanto de un ideal utópico que lógicamente desborda los límites de la nación. Según el escritor y político cartagenero, todos los esfuerzos deberían estar dirigidos a «ese resultado final y glorioso» porque «todos los actos individuales o colectivos del hombre y de la sociedad, demuestran, de una manera indudable, que la unidad de la especie humana es una de las condiciones providenciales de su destino terrestre». Es una idea de unidad universal muy alejada de la descrita anteriormente por Cloots porque Garrido considera que la única vía que puede materializarla pasa por «la gran administración federativa universal, que no implica “la uniformidad”, sino la consagración de la “variedad de la manera más perfecta y armónica»⁹³. Siguiendo el pensamiento kantiano, señala que la monarquía es el polo opuesto «a lo universal», ya que encarna «el fraccionamiento de los intereses individuales frente a la república, que es la fusión democrática de los pueblos, apoyada en las ideas y en los progresos morales y materiales del siglo». Es en este punto en el que Garrido retoma la línea argumental del cristianismo para afirmar que:

Las monarquías son siempre paganas. Las verdaderamente cristianas son las repúblicas. Las monarquías, a pesar de todos sus títulos de cristianas o de católicas, son hoy paganas. La fraternidad, la caridad, la igualdad, proclamadas por Cristo, son

⁹¹ Javier PEÑA, «Ciudadanía republicana y cosmopolitismo», *Daimon. Revista de Filosofía*, 29 (2003), pp. 17-26.

⁹² Manuel SUÁREZ CORTINA, «Maurizio Viroli: historia...», *op. cit.*, pp. 21 y 35.

⁹³ Fernando GARRIDO, *La república democrática federal universal. Nociones fundamentales de los principios democráticos dedicados a las clases productoras, Séptima edición de la era de la Democracia*, Barcelona, editorial Manero, 1869, pp. 39-41.

incompatibles con los tronos que se apoyan en la fuerza bruta, y no en la razón y en el derecho. La República Democrática, Federal y Universal, es la más cristiana de todas las instituciones políticas, o mejor dicho, es la única institución verdaderamente cristiana: porque en ella la práctica de los grandes principios morales del Evangelio se convierte en dogma, en base de todos los derechos, de todas las leyes⁹⁴.

En otro de sus textos sitúa su visión de lo universal en una lucha de todas las naciones contra el catolicismo. Califica la historia como la «gran maestra de la humanidad» porque nos muestra los efectos de «la revolución desde fines de la Edad Media en España y en las demás naciones: un ataque constante a la teocracia romana, de modo que la decadencia del catolicismo, representado por la curia romana, ha sido proporcionada al progreso de la libertad, de la civilización y de las ciencias»⁹⁵. Mariano Calavia también se centra en una mirada nacional cuando describe el «genio» español como una «roca granítica resistente a las invasiones y a las influencias extrañas», que como Garrido son encarnadas por el «espíritu católico», culpable de que la patria haya perdido la «iniciativa individual que se ha atribuido como peculiar a la raza germánica». El catolicismo representa una «equivocación secular» en la historia de España; propició «nuestra decadencia, nuestro aislamiento, nuestra tisis»⁹⁶.

Sin embargo, la doble mirada hacia lo nacional y lo universal resulta en ocasiones problemática. Especialmente cuando se trataba de construir una lectura del pasado de España en clave republicana, a través de «la noción de progreso de raíz ilustrada y un omnipresente historicismo»⁹⁷. Las referencias al universalismo eran confusas en muchos textos si se identificaban con la herencia del Imperio Romano encarnada por el papado⁹⁸. Desde esta perspectiva era interpretado como

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 43-53.

⁹⁵ «Discurso pronunciado por Fernando Garrido, el 30 de abril de 1869, en las Cortes Constituyentes». *Los Diputados pintados por sus hechos. Colección de estudios biográficos sobre los elegidos por el sufragio universal de las constituyentes de 1869. Recopilado por distinguidos literatos y seguido de un exacto e imparcial resumen histórico de las causas y efectos de la revolución española hasta el día en que las Cortes decidan la definitiva forma de Gobierno que ha de regir en la Nación. Ilustrada con magníficos retratos en litografía, por el acreditado artista Santiago Llanta*. Madrid, R. Labajos y Compañía Editores, 1869, t. I, pp. 226-237.

⁹⁶ Mariano CALAVIA, *Reflexiones acerca de la Gloriosa revolución de setiembre de 1868*, Madrid, Imp. De Manuel Tello, 1868, pp. 20-26.

⁹⁷ Ángel DUARTE, «Los republicanos del ochocientos...», *op. cit.*, p. 208

⁹⁸ Carlos M. RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, «Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la España de Carlos III: un estado de la cuestión», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, H. Moderna, 12 (1999), pp. 355-56 y 371.

algo negativo frente a lo nacional. Así, Roque Barcia se declara como «un español» que rechaza la «Iglesia universal de Roma» y reivindica «la iglesia universal de España» con «pontífices españoles»⁹⁹. Señala que «EL ROMANISMO» tiene sed de poder y califica a la Santa Sede como «tiranía creadora de todos los tiranos». Para el escritor onubense existe un falso universalismo que preconiza la unidad católica, que se hace evidente en el enfrentamiento de «españoles contra españoles», en el marco de las guerras carlistas auspiciadas por «la Iglesia pontificia». Aunque reconoce que en siglos pasados los pontífices pudieron representar el progreso y el triunfo de la civilización sobre «reyes, emperadores, condes o duques», ahora los únicos que creen en el papado son los «serviles»¹⁰⁰, es decir, aquellos que defienden la confesionalidad privilegiando «el fisco de una secta, convirtiendo al Dios universal en un Dios patriótico»¹⁰¹. Señala Barcia que el verdadero universalismo no tiene nada que ver con todo esto. Hay que buscar «un vínculo que nos ligue; una aspiración que nos llame, un convencimiento que nos estreche; una razón, un alma, una fraternidad que nos enlace, que nos eslabone, como si fuéramos argollas de una cadena»¹⁰². Ese lazo es «la pasión cristiana» que representa la «regeneración» de que hablaba Cristo. Porque «nosotros (los cristianos-republicanos) representamos aquella perfectibilidad, aquel desarrollo, aquel progreso, aquel crecimiento del mundo, aquel flujo constante de los siglos, aquel fomento misterioso de la vida, aquella ascensión ineludible de la humanidad en su eterno viaje por la historia»¹⁰³.

⁹⁹ Roque BARCIA, *Cuestión pontificia...*, *op. cit.*, pp. 33, 162 y 168.

¹⁰⁰ Roque BARCIA, *Otro emplazamiento Papal. Segunda parte de El papado contra Jesucristo*, Imp. de la viuda e hijos de M. Álvarez, Madrid, 1870, pp. 7-9 y 106-113.

¹⁰¹ Roque BARCIA, *Conversaciones con el pueblo...*, *op. cit.*, p. 35.

¹⁰² *Ibidem*, p. 58.

¹⁰³ Roque BARCIA, *Otro emplazamiento Papal...*, p. 70.

El republicanismo histórico español ante la religión y la Iglesia católica: una panorámica del siglo XIX

SERGIO SÁNCHEZ COLLANTES
Universidad de Burgos

1. Introducción

El propósito de este capítulo es trazar una visión de conjunto sobre las posturas que se mantuvieron en el republicanismo y las actitudes de sus partidarios ante la cuestión religiosa en la España del siglo XIX. En primer lugar, deben hacerse varias aclaraciones para delimitar el objeto de estudio. Se tratará aquí el republicanismo desde sus orígenes hasta el cambio de siglo, tramo cronológico al que se asocia la expresión «republicanismo histórico», empleada para designar un fenómeno que experimentará una transformación sustancial al empezar el novecientos¹. Y esto sin ignorar que tras la voz «republicanismo» se ocultaban planteamientos heterogéneos, sostenidos por organizaciones y tendencias diferenciadas —culturas o subculturas, si se quiere— con posturas también diversas en la materia que nos ocupa, por más que existiera un denominador común. Finalmente, hay que concretar los aspectos a los que prestará atención el recorrido, o lo que se entiende aquí por «cuestión religiosa», un sintagma que tampoco era unívoco en la época abordada y que remite a problemas candentes entonces, como la libertad de cultos, la relación del Estado con la Iglesia, la secularización y su alcance, el anticlericalismo... sumados a las actitudes ante la religión en un sentido muy amplio (conductas individuales, prácticas sociales de carácter religioso, consideración de lo espiritual en la vida colectiva, etc.)².

¹ Sobre esos cambios, Manuel SUÁREZ CORTINA, «El republicanismo español tras la crisis de fin de siglo (1898-1914)», *Cuadernos de historia contemporánea*, 20 (1998), pp. 165-189.

² Hay que subrayar que los estudios sobre muchas de estas cuestiones en la España decimonónica se han renovado notablemente en los últimos años, como bien ha explicado Francisco Javier RAMÓN

Cuando se habla del republicanismo en el siglo XIX, con frecuencia se piensa de inmediato en el año 1873. Sin embargo, no se trata de examinar estos asuntos durante la Primera República, que al fin y al cabo fue un régimen muy breve, sino de trazar una panorámica que, aunque de forma sintética, abarque un periodo más amplio, poniendo el foco en el republicanismo como universo cultural: en otras palabras, aunque no hubiera república, existieron republicanos y republicanas que a lo largo del siglo interiorizan un sistema de ideas, las discuten, leen —o escuchan— periódicos y folletos; tienen, desde luego, sus organizaciones políticas y hasta representantes en ciertas instituciones, pero también sus lugares de sociabilidad específicos, sus valores, su imaginario, su mundo simbólico, una visión del pasado y del futuro... en los que, además, muy frecuentemente, se socializan sus niños desde muy pronto. Pues bien, la cuestión religiosa atraviesa todas esas vertientes.

Por encima de todo lo dicho, hay una serie de claves que conviene adelantar ya: en general, el republicanismo del ochocientos se caracterizó por la defensa de la libertad de cultos, que a su juicio únicamente era efectiva si se acompañaba de la separación de la Iglesia y el Estado, o lo que es lo mismo, que ni el Estado ni la nación española debían tener religión, ya que eran las personas quienes, a título individual, profesaban unas u otras creencias; lo que paralelamente implicaba que no bastaba la tolerancia porque, a su juicio, el Estado no podía sostener ni financiar ningún culto en concreto y debía permitir todos por igual, impulsando en consonancia la secularización de ciertas prácticas y espacios. Esa libertad, por añadidura, se preconizaba como un derecho inherente a la personalidad humana, anterior y superior a cualquier legislación positiva, que por lo tanto no podía ser objeto de limitación o merma. Estas ideas generales podían acompañarse de otras, como la defensa de una escuela laica o neutra; las críticas a la superstición y el fanatismo desde posiciones racionalistas; la reivindicación —muchas veces interesada— de los valores del primer cristianismo, etc.

El telón de fondo en el que se movían quienes simpatizaban con estas ideas era al mismo tiempo el de la lucha simbólica que se libraba por resignificar la esfera pública en un momento de transformación social y política muy relevante. Algunos especialistas se han referido a la «guerra cultural» que se vivía entonces en España y en el conjunto de Europa, y muchos han integrado el concepto en sus

SOLANS, «Quince años de renovación. Un balance historiográfico de los estudios sobre religión en la España del siglo XIX (2000-2015)», *Ayer*, 99 (2015), pp. 253-264.

análisis³. También hay autores que han señalado cómo las diferentes fracciones del republicanismo se fijaron como meta «la consecución de una *ciudadanía laica*, contrapuesta al modelo confesional promovido por el movimiento católico y, en buena medida, por los propios partidos dinásticos»⁴. Esa relación entre la comunidad política y las convicciones religiosas ha sido objeto en los últimos tiempos de muchas reflexiones con ópticas frescas y sugerentes⁵.

2. Precursores y antecedentes en la primera mitad del XIX

A partir de la Ilustración, se fue abriendo paso en España un espíritu secularizador y, como afirma La Parra, al empezar el ochocientos «ninguna institución ni persona permanece intocable»⁶. En la primera mitad del XIX se asiste al final del Antiguo Régimen y los inicios del Estado liberal son un proceso repleto de conflictos, entre otras cosas por lo que suponía de erosión del papel tradicional de la Iglesia.

En cuanto al republicanismo español, sus primeras manifestaciones son con frecuencia contradictorias o problemáticas. Por no hablar de quienes fueron definidos como republicanos sin serlo verdaderamente⁷. No es lugar para extenderse sobre ello, pero el contexto del primer tercio del XIX hace que sea difícil caracterizar las posturas republicanas hacia la Iglesia o lo religioso fuera de conductas individuales, que no pocas veces resultan ambivalentes. Sin embargo, en el colectivo de los liberales emigrados —sobre todo los *exaltados*— ya se vislumbran algunas que, en lo esencial, prefiguraban los dos polos entre los cuales van a oscilar en buena medida los futuros planteamientos republicanos en esta materia. Dos personas servirán para ilustrarlos.

³ Joseba LOUZA VILLAR, «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. Francisco Javier RAMÓN SOLANS, «"El catolicismo tiene masas"». Nación, política y movilización en España, 1868-1931», *Historia Contemporánea*, 51 (2015), pp. 427-454.

⁴ Javier DE DIEGO ROMERO, *Imaginar la República. La cultura política del republicanismo español, 1876-1908*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008, pp. 256 y ss.

⁵ Hay que destacar el interesante trabajo de Gregorio ALONSO, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España, 1793-1874*, Granada, Comares, 2014.

⁶ Emilio LA PARRA LÓPEZ, «Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo (1750-1833)», en Emilio LA PARRA LÓPEZ y Manuel SUÁREZ CORTINA, *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 32-33.

⁷ Alberto GIL NOVALES, «Exaltación liberal y republicanismo en España», *Revista de historia moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 12 (1993), pp. 249-258.

Un polo está representado por la defensa de la tolerancia religiosa como factor de convivencia, progreso y civilización. Es una idea bien expuesta por el hacendista Jose Canga Argüelles, un personaje controvertido por su trayectoria ideológica posterior, pero que en 1826, durante su exilio londinense, publicó las *Cartas de un americano sobre las ventajas de los gobiernos republicanos federativos*. Se trata de una obra de encargo que ni siquiera firmó⁸, pero contiene pasajes muy significativos en pro de la libertad religiosa. No está de más recordar que la Constitución de 1812 establecía que la única religión de los españoles era la católica y que se prohibían las demás, así que el marco normativo en materia religiosa durante el Trienio Liberal había sido ese⁹. Sin embargo, en el opúsculo de Canga se argumentaba que la libertad de cultos favorecía la prosperidad:

[...] Siempre que los legisladores declaren alguna [religión] por exclusiva, la diferencia de profesiones dañará la república. [...] La intolerancia religiosa, producto lastimoso de los errores políticos, arma a los hombres entre sí, introduce una envenenada levadura en el cuerpo social, irrita las pasiones del sacerdocio y del pueblo, y sacrifica siempre la tranquilidad y el bien de las naciones a las ideas espirituales. [...]

La tolerancia, por el contrario, negando a las creencias religiosas una existencia privilegiada, influye en la prosperidad de las naciones sin romper el lazo de la unión de sus partes integrantes. Los angloamericanos la han adoptado felizmente, y las resultas acreditan la sabiduría de su conducta. ¿Al cabo de medio siglo se ha visto síntoma alguno de desunión en medio de la diversidad de las sectas religiosas que entre ellos prevalecen? Si hubo algún disturbio fue precisamente entre los católicos: [...] porque neutral el gobierno, deja en libertad los pensamientos, y en absoluta franqueza a los hombres para que tributen a Dios sus adoraciones, por no vulnerar el derecho que tienen todos de adorarle según su conciencia¹⁰.

En el extremo opuesto —aunque no necesariamente incompatible—, se hallaría la clerofobia explícita, manifestada en ataques verbales dirigidos contra los eclesiásticos en tono furibundo e irreverente. Dicha actitud la encarnaría Ramón María López Acevedo, un profesor de la Universidad de Oviedo que, estando en

⁸ Tampoco hay que olvidar que sus destinatarios se hallarían más bien en la América recién emancipada, como recuerda José Antonio PIQUERAS, «Detrás de la política. República y federación en el proceso revolucionario español», en José A. PIQUERAS y Manuel CHUST (comp.), *Republicanos y repúblicas en España*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 6.

⁹ Artículo 12: «La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra».

¹⁰ [José CANGA ARGÜELLES], *Cartas de un americano sobre las ventajas de los gobiernos republicanos federativos*. Londres, Imp. de M. Calero, 1826, pp. 72-73.

Londres, publicó artículos en *El Español Constitucional* donde proponía medidas drásticas para favorecer la regeneración, como «aniquilar la familia reinante y exterminar el clero». Deben ubicarse en un contexto muy preciso, en el que eran los liberales como él quienes realmente estaban padeciendo las represalias de sus adversarios, pero no dejaron de escandalizar a muchos correligionarios ¹¹. Uno de ellos fue Manuel María Acevedo, que describía así esos textos:

Ataca la religión con el arma del raciocinio y del sarcasmo, predica el republicanismo, insulta a todos los monarcas de Europa, decreta sin disfraz alguno el exterminio de la familia real de España y de dos o tres clases...¹².

Los antecedentes mencionados no dejaban de ser manifestaciones aisladas. Hay que avanzar en el tiempo para encontrar formulaciones un poco más sistemáticas y con un apoyo social más o menos definido: hasta la época en la que el republicanismo empieza a organizarse políticamente. Fue en 1849 cuando el Partido Democrático, recién fundado, editó su primer programa, que es obligado examinar. Incluye un manifiesto donde, en palabras de Demetrio Castro, «se expresan por vez primera de forma sistemática los principios básicos que durante décadas sostendrían los republicanos»¹³. En la declaración de derechos que recogía, figuraba la libertad de conciencia, pero al exponer los principios políticos se evidenciaba hasta qué punto la emisión de ideas se hallaba condicionada: «El gobierno reconoce como religión del Estado la católica: sostiene su culto y retribuye decorosamente a sus ministros. Sin embargo, ningún ciudadano español debe ser perseguido ni molestado por sus opiniones religiosas». Igual que al explicar su «programa práctico de gobierno», donde se consideran «inconcusos y no controvertibles» tanto el «trono hereditario de doña Isabel II» como «la religión católica, como única religión del Estado»¹⁴.

¹¹ Como jacobino «inofensivo en la práctica» lo define Vicente LLORENS, *Liberales y románticos. Una emigración española en Inglaterra (1823-1834)*, Madrid, Castalia, 1979, p. 290 (varios autores han reparado ya en el desliz por el que habla de Manuel M^a Acevedo cuando realmente se trataría de Ramón López Acevedo).

¹² Gloria SANZ TESTÓN, *Liberales asturianos exiliados en Inglaterra (1814-1846)*, Gijón, Sociedad Cultural Gijonesa, 1996, p. 86.

¹³ Demetrio CASTRO ALFÍN, «Unidos en la adversidad, unidos en la discordia: el Partido Democrata, 1848-1868», en Nigel TOWNSON (ed.): *El republicanismo en España (1830-1977)*, Madrid, Alianza, 1994, p. 61.

¹⁴ *Programa de gobierno de la extrema izquierda del Congreso. Dedicado al Pueblo*, Madrid, Imprenta de José M. Ducazcal, 1849, p. 12, 14 y 18.

A primera vista, el Partido Democrático aceptaba la confesionalidad del Estado, pero no hay que ignorar los imperativos legales del momento. Como sostiene Castro Alfín, «fue una mera conveniencia táctica»; seguramente la misma que, según indica Antonio Laguna, habría explicado una década antes la ambigüedad de un periódico como el *Satanás* a la hora de manifestar su republicanismo¹⁵. La reacción de la prensa conservadora avala esta hipótesis, ya que reconoció que un ataque frontal a la monarquía no se permitiría («semejante intento ya conocemos que la inhabilitaba») e incidió en las contradicciones doctrinales: «¿Se han presentado como confundidos unos y otros principios, para que a sombra de lo bueno pase también lo malo, ganando de esta manera algún terreno en la opinión pública?»¹⁶.

Así que ese programa debe interpretarse en su contexto y, sobre todo, cotejar sus ideas con las que paralelamente se vertían en la prensa, en los folletos o desde la tribuna. Porque, en efecto, las Cortes no fueron ajenas a estos debates, al menos en los paréntesis en los que rigió una legislación más permisiva con la libertad de expresión. Ya en el Bienio Progresista, hubo algún parlamentario demorrepublicano que se distinguió por su viva defensa de la libertad religiosa, como Eduardo Ruiz Pons en las Constituyentes de 1854:

[...] ¿Por qué cuando el hombre ha adquirido un convencimiento y empieza a obrar en consonancia con sus ideas, no se le ha de permitir dar culto a Dios, según su razón le prescribe, siempre que no ofenda a los demás? ¿Por qué se le ha de privar de esa libertad? La libertad, señores, es la facultad de determinar, y esta facultad no tiene más limitación que la que imponen los deberes que tenemos respecto de los demás hombres; que la que impone la ley natural de respetar a los demás, de querer a los otros como nos queremos a nosotros mismos. [...]. ¿Y podemos nosotros comprimir estas ideas, y evitar que cada cual dé culto a estas ideas y a la Divinidad, según le parezca y le plazca?»¹⁷.

Paralelamente, la prensa y los folletos desarrollaban y propagaban estas ideas, que circulan también en diferentes espacios de sociabilidad: los demócratas y republicanos se empiezan a distinguir en el arco liberal por ir más allá en determinadas aspiraciones; concretamente, en el tema que nos ocupa, por reclamar no solamente la tolerancia o la libertad de cultos, sino también la separación de la

¹⁵ Antonio LAGUNA PLATERO, «La génesis de la conciencia republicana en la Valencia del ochocientos: *Satanás*», en José A. PIQUERAS y Manuel CHUST (comp.), *Republicanos y repúblicas...*, p. 124.

¹⁶ *La Época*, 8 de abril de 1849.

¹⁷ *La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa: colección de discursos*, Madrid, Imp. de D. Anselmo Santa Coloma, 1855, p. 8.

Iglesia y el Estado. Deslindar estas cuestiones no siempre es fácil. Hay que recordar uno de los motivos que alegaba el Reglamento de Imprenta de 1834 para justificar las restricciones: «No puede existir absoluta e ilimitada libertad de imprenta, publicación y circulación de libros y papeles sin ofensa de nuestra religión católica y detrimento del bien general»; y que la Ley de Imprenta de 1840 seguía considerando delitos subversivos los ataques a las personas reales, la Constitución y la religión católica¹⁸. De modo que, en aquellos tiempos, quienes desearan la máxima libertad en este terreno inevitablemente debían cuestionar —en mayor o menor grado— el estatus de la religión católica y de la Iglesia.

Es obvio que la legislación coartaba sustancialmente la libre expresión sobre temas religiosos o eclesiásticos, pero no impidió manifestaciones elocuentes en el campo de la incipiente democracia republicana. Por lo pronto, se atentaba contra los intereses económicos de la Iglesia desde el momento en que aplauden la política desamortizadora —incluso su ampliación—, por más que no se compartiera la fórmula aplicada por Mendizábal (venta en subasta) por considerar que no favorecía el reparto de la propiedad entre los cultivadores, a diferencia del planteamiento de Flórez Estrada¹⁹. Además, en los periódicos empieza a observarse, ya desde 1840, una relectura del cristianismo en clave lamennésiana que viene a conciliarlo con el ideario democrático²⁰. Una buena muestra se tiene en los trabajos de Ayguals de Izco para *El Huracán*. El joven escritor, que compartía con otros redactores «la idea de que la religión cristiana imponía una profesión de fe política republicana», puso «la nota anticlerical» al opinar que «el predominio cultural y religioso del clero se traduce en la intolerancia, incompatible con una sociedad libre y opuesta, por consiguiente, a las aspiraciones republicanas, que a su vez enlazan con la enseñanza cristiana»²¹. En una sociedad cuyos imaginarios y marcos de referencia se hallaban presididos por el catolicismo, no dejaba de resultar estratégica la comparación y el uso de un lenguaje

¹⁸ Antonio ELORZA, «La primera democracia federal: organización e ideología», en Juan J. TRÍAS y Antonio ELORZA: *Federalismo y Reforma Social en España (1840-1870)*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975, pp. 96-97 y 112.

¹⁹ José Antonio PIQUERAS, «Detrás de la política...», *op. cit.*, p. 10.

²⁰ Lamennais (1782-1854) fue condenado por el papa debido a su catolicismo liberal: defendió la libertad de cultos y la separación Iglesia-Estado; en definitiva, una renovación del catolicismo que, al no prosperar, lo llevó a predicar una especie de cristianismo sin iglesia próximo a las aspiraciones de las clases populares. Jacqueline LALOUETTE, *La libre pensée en France, 1848-1940*, Paris, Éditions Albin Michel, 1997, pp. 334-335, recuerda cómo finalmente Lammenais, pese a la insistencia de una sobrina en el lecho de muerte, fue enterrado por lo civil y formó parte de ese grupo de personalidades que sirvieron de referente y «constituaient un camouflet pour la puissance spirituelle de l'Église».

²¹ Palabras de Antonio ELORZA, «La primera democracia federal...», *op. cit.*, pp. 128-129.

más seductor para las clases populares que las abstrusas definiciones del léxico filosófico que traía consigo la naciente democracia. Ni que decir tiene que, aunque hubiera quienes interiorizaron con franqueza estos argumentos, también debieron de esgrimirse muchas veces de forma interesada.

En cuanto a los folletos y otro tipo de impresos, en la década siguiente se difunden algunos especialmente populares, como el opúsculo donde Fernando Garrido explicó su teoría sobre *La República Democrática Federal Universal* (1855), que conocerá varias ediciones en años posteriores. En él recogía, entre los derechos que el hombre «al nacer trae consigo», el derecho de libre examen y la libertad de acción, que a su vez englobaban otros como la libertad de enseñanza y la de cultos, definida esta última como «el derecho de adorar a Dios en la forma y modo que cada uno crea más conveniente, sin intervención de la autoridad ni de las leyes». Ya en la introducción, se preconizaba que la propiedad desamortizada tenía que «pertener al Pueblo pobre». En general, hay varias referencias a la fraternidad entre los hombres «sin distinción de religiones»; subraya los lazos del trono con los eclesiásticos (aparte de otros estamentos); e incluye las «sotanas» entre los «emblemas del retroceso»²². Pero, sobre todo, en el exitoso folleto de Garrido destacan unos epígrafes consagrados a los «principios e instituciones del sistema democrático», y en particular uno titulado «De la religión en la República Democrática». Por lo pronto, se advierte de que las «ideas republicanas» no son enemigas de la religión, especie según el autor calumniosa que difundían interesadamente «los explotadores de la superstición y del fanatismo de las masas». Al contrario, sostiene que la República permitiría «manifestar y practicar todas las ideas y actos religiosos», sin que las diferencias tuvieran que ser «un motivo de odio o menosprecio»; la libertad de cultos, «lejos de ser un mal, es un bien para los pueblos, porque tiende a que se destruyan los odios». En consecuencia, «en el sistema Democrático, la Administración no tiene nada que ver con la religión» y, por ello, «los fieles se entienden directamente con el clero, al cual pagan espontáneamente el culto». La verdadera razón de oponerse a ella sería el interés en mantener su poder quienes hacían «todo lo contrario de lo que prescribe el Evangelio», entre otras cosas porque «Cristo proclamó la Libertad, declarando iguales y hermanos a todos los hombres», de suerte que «la República es Cristiana»²³.

²² Fernando GARRIDO, *La República Democrática Federal Universal. Nociones elementales de los principios democráticos dedicadas a las clases productoras*, Madrid, Cuesta-Monier-Baylliere, 1855, pp. 4, 9, 21-22.

²³ Fernando GARRIDO, *La República Democrática...*, *op. cit.*, pp. 34-36.

Así que, al terminar la década de 1850, la gente versada en política sabía perfectamente que los republicanos, a la sazón integrados en el Partido Democrático, tenían entre sus principios y aspiraciones —que se manifestaban de forma más o menos explícita según las circunstancias legales— «la separación de la Iglesia y del Estado y la libertad de conciencia», aparte de «las más completa desamortización civil y eclesiástica»²⁴. En los discursos afines, formulados en clave dicotómica, el elemento clerical ya se asociaba a las oligarquías que se contraponían al pueblo²⁵. En el Partido Progresista, en cambio, la resistencia a la libertad de cultos era todavía dominante incluso en los debates constituyentes de 1854, aunque fuera por razones estratégicas²⁶.

No hay que olvidar el contexto en el que se producen estas reivindicaciones, porque la Iglesia tenía razones para sentirse amenazada. Fuera de España, la unificación de Italia desató duraderos conflictos del mundo liberal con el Papado; y dentro, la desamortización había sido percibida como un latrocinio que no todos los católicos estimaron suficientemente compensado con el Concordato de 1851. El *Syllabus* y la encíclica *Quanta Cura* (1864) encarnaron la condena oficial del liberalismo por parte de la Iglesia: rechazaban las libertades modernas como «errores», y por ello se oponían a la participación de los católicos en la política liberal y a las libertades de conciencia, de cultos y de imprenta; en definitiva, a que el Papa transigiera con la civilización moderna. La postura se mantendrá en buena medida en el Concilio Vaticano I (1869), pues la Iglesia seguirá proclamando la incompatibilidad entre libertades modernas y doctrina católica²⁷.

²⁴ Evaristo VENTOSA, *La regeneración de España*, Barcelona, Librería de Salvador Manero, 1860, p. 193.

²⁵ Florencia PEYROU, *Tribunos del pueblo. Demócratas y republicanos durante el reinado de Isabel II*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008, pp. 108-109.

²⁶ José Luis OLLERO VALDÉS, *Sagasta. De conspirador a gobernante*, Madrid, Marcial Pons-Fundación Práxedes Mateo-Sagasta, 2006, pp. 163-164.

²⁷ Todavía en 1891, la *Rerum Novarum* no dejará de ratificar los anatemas contra los «errores modernos». Véase una síntesis del antiliberalismo oficial de la Iglesia, desde la encíclica *Mirari vos* (1832) de Gregorio XVI a su homóloga *Pascendi* (1907) de Pío X, en Julio de la CUEVA MERINO, «La democracia frailófoba. Democracia liberal y anticlericalismo durante la Restauración», en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *La Restauración, entre el liberalismo y la democracia*, Madrid, Alianza, 1997, p. 230. Los propagandistas más recalcitrantes de estas posiciones las mantendrían durante muchos años, como Sardá y Salvany, que en su celebrísima obra incluía dictámenes muy comentados por sus adversarios: «ser liberal es más pecado que ser blasfemo, ladrón, adúltero u homicida, o cualquier otra cosa de las que prohíbe la ley de Dios y castiga su divina justicia» (Félix SARDÁ Y SALVANY, *El liberalismo es pecado. Cuestiones candentes*, Barcelona, Lib. y Tip. Católica, 1884, p. 21; para contextualizar mejor esta obra, véase Solange HIBBS, «Estudio preliminar», en Félix SARDÁ Y SALVANY [Solange HIBBS, ed.]: *El liberalismo es pecado*, Lleida, Pagès Editors, 2009, pp. 7-167).

3. El Sexenio Democrático: un marco jurídico inesperado

Los sucesos vividos en España desde septiembre 1868 ayudaron poco a calmar los ánimos, ya que abrirán un nuevo frente entre el liberalismo y la Iglesia católica, que vio su hegemonía más amenazada. Cuando estalla la Gloriosa, las juntas revolucionarias de la mayor parte de las localidades se hallaban dominadas por progresistas y demócratas, pero la huella de estos últimos era patente en sus reivindicaciones, donde la libertad de cultos aparece de forma reiterada²⁸. Era el corolario de los acuerdos que habían precedido a la Gloriosa, incluido el manifiesto que en agosto había redactado Ruiz Zorrilla y que fue aprobado por los principales dirigentes de la revolución: figuraba entre las medidas la libertad de conciencia y, aunque no había referencia a la libertad de cultos —debido a la oposición de Olózaga—, parece que existía «un acuerdo tácito» al respecto²⁹. Sea como fuere, la reivindicación estuvo presente desde el primer momento, y en un lugar destacado. Así lo refleja la prensa, pero también la correspondencia particular de quienes vivieron los acontecimientos en las horas inmediatamente posteriores a la batalla de Alcolea: «El programa revolucionario, es de libertad en su extensión más lata, en toda su extensión empezando por la libertad de cultos»³⁰.

Muchos progresistas se conformaban con una tolerancia más o menos amplia, pero esto no podía satisfacer a los republicanos, que se afanaron en movilizar a sus bases en calles y plazas para aumentar la presión sobre los gobernantes septembrinos. Así que los republicanos también van a exigir esa medida en sus movilizaciones desde el otoño de 1868. Las crónicas mencionan con frecuencia las banderas o estandartes con el lema «Libertad de Cultos» o «La Iglesia libre en el Estado libre»³¹, consignas que también se aprecian en muchos grabados del momento. Y, desde luego, en infinidad de manifiestos y alocuciones que reclamaban la libertad de cultos «bajo la fórmula de la Iglesia libre en el Estado libre»³².

²⁸ Valeriano BOZAL (ed.), *Juntas revolucionarias. Manifiestos y proclamas de 1868*, Madrid, Cuadernos para El Diálogo, 1968, pp. 92-99.

²⁹ Según Eduardo HIGUERAS CASTAÑEDA, *Con los Borbones, jamás. Biografía de Manuel Ruiz Zorrilla (1833-1895)*, Madrid, Marcial Pons, 2016, p. 96.

³⁰ Carta de Joaquín a su padre (Madrid, 29 de septiembre de 1868), Archivo Histórico de Asturias, Fondo Posada Herrera, 11.408/37.

³¹ *La Discusión*, Madrid, 1 y 4 de diciembre de 1868 (ejemplos de Madrid y Lérida, respectivamente).

³² *La Discusión*, Madrid, 14 de noviembre de 1868.

Los roces entre la Iglesia y las nuevas autoridades parecían inevitables³³. Por debajo de las relaciones institucionales, el comportamiento de la gente dependía mucho de las cualidades personales y los entornos, observándose una variedad de situaciones que se constata incluso en las memorias de quienes vivieron aquellos días. Elías Reclus, por ejemplo, menciona la «mirada feroz» que les dirigió un cura por no descubrirse al pasar el viático, mientras que Rodríguez Solís evoca las cordiales atenciones dispensadas por los jesuitas del Oratorio de la calle de Cañizares durante la votación de la junta definitiva de Madrid, indicando que aquellos pretextaron «que su misión no era política y guardaban el mayor respeto a todas las formas de gobierno»³⁴. Lo normal aquellos días, en cualquier caso, fue lo que resumen estas palabras de Gutiérrez Gamero: «la cuestión religiosa [...] apasionaba y enardecía los ánimos de unos y otros»³⁵. Episodios de anticlericalismo popular los hubo en el Sexenio, pero no especialmente violentos. De la Fuente Monge considera que, pese a ciertas medidas de las juntas, «la fiesta revolucionaria de 1868 no tuvo un carácter anticlerical», lo que no significa que no hubiera movilización en apoyo de medidas anticlericales, pero en general fueron manifestaciones pacíficas, relacionadas sobre todo con la libertad de cultos³⁶. Queda, no obstante, mucho por investigar en las actitudes populares. El marqués de Valdeiglesias, por ejemplo, denuncia en sus memorias que, con ocasión del XXV aniversario del pontificado de Pío IX, «buena parte del vecindario católico madrileño [...] engalanó sus balcones con farolillos y símbolos de su fe» que sufrieron los ataques de la llamada Partida de la Porra, que «rompió los farolillos y los emblemas de las viviendas mencionadas»³⁷.

Hubo, además, una batalla simbólica que se libró desde los primeros compases de la revolución, aunque no obedeció únicamente a los intereses republicanos. Algunos ayuntamientos, como explica Fuente Monge, «sustituyeron del callejero denominaciones del santoral por otras alusivas a los hitos y glorias nacionales y a los mártires

³³ Víctor Manuel ARBELOA MURU y Alfredo MARTÍNEZ DE MENDÍBIL: «Documentos diplomáticos sobre las relaciones Iglesia-Estado tras la revolución de septiembre de 1868», *Scriptorium Vic-toriense*, 20-2 (1973), pp. 198-232.

³⁴ Elías RECLUS, *Impresiones de un viaje por España en tiempos de Revolución*, Logroño, Piedra de Rayo, 2007, p. 171. Enrique RODRÍGUEZ SOLÍS, *Memorias de un revolucionario*, Madrid, Plutarco, 1931, p. 105.

³⁵ Emilio GUTIÉRREZ GAMERO, *Mis primeros ochenta años (Memorias)*, Tomo I, Madrid, Aguilar, 1962, p. 250.

³⁶ Gregorio de la FUENTE MONGE, *Los revolucionarios de 1868*, *op. cit.*, pp. 110-111.

³⁷ Alfredo ESCOBAR (Marqués de Valdeiglesias), *70 años de periodismo. Memorias I*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1949, p. 126.

de la Libertad desde los tiempos de los comuneros»³⁸. Los hubo, también, que suprimieron la voz preventiva que tradicionalmente gritaban los serenos antes de dar la hora, o sea, «¡Ave María Purísima!». En Alcoy, por ejemplo, se justificó considerándolo un progreso que distinguía a «las poblaciones más cultas y civilizadas»³⁹.

Las tensiones, en cualquier caso, aumentaron al discutirse la nueva Constitución, que en su artículo 21 consignará finalmente la libertad de cultos, aunque preservando la obligación del Estado en el mantenimiento del culto y clero católicos⁴⁰. Según lo verá Albornoz mucho tiempo después, «la doctrina político-religiosa del partido republicano la definió Castelar en sus discursos sobre la separación de la Iglesia y el Estado y la enseñanza laica», considerando, sobre lo primero, «que el Estado no puede tener religión, y que, por lo tanto, debía suprimirse el presupuesto del culto y clero, sin que ello implicase agravio para la Iglesia ni impedimento a la expansión de su influencia legítima»; y acerca de lo segundo, «que en la escuela, por exigirlo así la libertad de enseñanza, el respeto a los sentimientos del maestro y a la conciencia del niño, debía enseñarse una moral independiente de todo culto»⁴¹. Sin embargo, en aquellos debates la diversidad fue mayor, como ilustran las enmiendas analizadas por Pérez Roldán, que, aunque no prosperasen, tienen su valor para caracterizar los planteamientos republicanos. Cristóbal Sorní, por ejemplo, defendió una que prohibía que cualquier iglesia o corporación religiosa ejerciese sobre sus miembros más jurisdicción que la espiritual. Otros intentaron matizar el artículo del sostenimiento, defendiendo que se sufragara con una contribución sobre los fieles, ya lo hiciera el Estado (como pidió Fernando Garrido), ya los ayuntamientos y diputaciones (según reclamó

³⁸ Gregorio de la FUENTE MONGE, *Los revolucionarios de 1868*, op. cit., p. 102.

³⁹ Alicia MIRA ABAD, *Actitudes religiosas y modernización social. La prensa alicantina del Sexenio Democrático (1868-1873)*, Alicante, Universidad de Alicante, 1999, p. 122-123.

⁴⁰ Lo hizo en su Artículo 21: «La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. / El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. / Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior». Tenía igualmente su relevancia el Artículo 27: «Todos los españoles son admisibles a los empleos y cargos públicos según su mérito y capacidad. / La obtención y el desempeño de estos empleos y cargos, así como la adquisición y el ejercicio de los derechos civiles y políticos, son independientes de la religión que profesen los españoles».

⁴¹ Álvaro de ALBORNOZ, *El partido republicano. Las doctrinas republicanas en España y sus hombres. La Revolución del 68 y la República del 73. Los republicanos después de la Restauración la crisis del republicanismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, [1918], p. 42.

Federico Rubio). Tampoco faltaron quienes propugnaron (así Santiago Soler) fórmulas graduales, como la de obligarse a mantener vitaliciamente a los ministros de la religión que hubiera, pero sin reconocerles ese derecho a los futuros⁴².

Aquellas sesiones en las que se discutió la libertad religiosa fueron recordadas por algunos como «memorables». Fue en ellas donde se produjo la famosa intervención del republicano Francisco Suñer y Capdevila, que tanto dio que hablar. En su discurso «se proclamó enemigo de Dios, de los Reyes y de la Tisis»⁴³. Más allá de sus elementos más provocativos, Suñer defendió también el derecho de todo español a no profesar ninguna religión, con los esperables cuchicheos, voces y abucheos y acusaciones de blasfemia en las bancadas. En palabras de Gregorio de la Fuente, «pasó a la historia como el primer diputado en dirigir una perorata atea a los representantes de la nación española, negando los Misterios y la virginidad de la Virgen en la *sesión de las blasfemias*»⁴⁴. Sus declaraciones resultaron escandalosas incluso para un sector del republicanismo, siquiera por razones tácticas, ya que estos alardes públicos daban argumentos a sus adversarios para descalificar al republicanismo como movimiento ateo. El presidente de las Cortes, Nicolás María Rivero, tuvo que recordarle al diputado federal que allí no se estaba discutiendo sobre la religión. Su intervención, en fin, alentó enfrentamientos apasionados en la prensa, en las tertulias y en los espacios de sociabilidad del momento. De hecho, se editaron numerosos opúsculos condenatorios a lo largo de 1869⁴⁵.

La verdad es que la libertad de cultos generó vivos debates doctrinales y políticos también fuera de las Cortes, proyectados en un sinfín de folletos y catecismos de unos y otros. En estas lides se volcaron algunos republicanos también por motivos personales, como Andrés Sánchez del Real, que era protestante. De él se ha destacado su opúsculo *A Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César* (1869)⁴⁶. Lo relevante es que fue miembro de una comisión de El Fomento

⁴² Carmen PÉREZ ROLDÁN, *El Partido Republicano Federal 1868-1874*, Madrid, Endymion, 2001, pp. 108-110.

⁴³ Antonio ESPINA Y CAPO, *Notas del viaje de mi vida, 1861 a 1870*, Madrid, Espasa-Calpe, 1926, p. 170.

⁴⁴ Gregorio de la FUENTE MONGE, «El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869», *Ayer*, 44 (2001), pp. 142-143.

⁴⁵ Sirva de muestra el del presbítero Pablo GONZÁLEZ VIZCAÍNO, *Refutación de las doctrinas erróneas del Sr. Suñer y Capdevila, escrita en defensa de la Santa Religión Católica*, Madrid, Imprenta a cargo de D. Pedro Montero, 1869. Entre otras cosas, se le acusaba de pretender «hacer de nuestra patria un pueblo de ateos» (p. 10).

⁴⁶ Juan Carlos FRÍAS, «Percepciones, imágenes y explicaciones de la recuperación económica de la Iglesia: los anticlericales entre 1876 y 1899», en Emilio LA PARRA y Jesús PRADELLS (eds.):

de las Artes que redactó otro texto dirigido al Gobierno provisional en defensa de la libertad de cultos mucho antes de que se reunieran las Constituyentes:

[...] [La] religión no es, ni puede ser, atendida su naturaleza, atribución de las que al Estado le competen. [...] [El] Estado, como tal Estado, carece de religión [...], el Estado no es el religioso, sino los individuos de que se halla compuesto; porque ser a la vez, por ejemplo, católico y calvinista, es un absurdo que el más vulgar sentido rechaza⁴⁷.

Las mujeres participaron igualmente en aquellos debates y movilizaciones, tanto a favor de la libertad religiosa como en contra, o sea, en pro de la unidad católica y de los intereses de la Iglesia. Lo hicieron en las calles y por medio de suscripciones o peticiones que inundaron la prensa de firmas de apoyo. La presencia femenina en manifestaciones republicanas y librecultistas se observa, entre otros, en los estudios de Gloria Espigado⁴⁸. Pero también se hicieron oír en contra, incluso en poblaciones o capitales de provincia más modestas, como Palencia, donde hasta 1.500 vecinas rubricaron un manifiesto contra el decreto que en octubre extinguió los monasterios, conventos y demás casas de religiosos fundadas desde 1837; en concreto, abogaban por el mantenimiento de las comunidades religiosas de mujeres⁴⁹. Esa movilización de las católicas para las campañas de recogida de firmas se documenta en toda España⁵⁰.

El mantenimiento del culto y clero era una concesión con la que los republicanos no podían transigir. De todas formas, debió de haber quienes lo vieron con el pragmatismo de Ruiz Zorrilla, que no era republicano pero mostraba una prudencia que se constata en algunos antimonárquicos durante todo el siglo XIX: «situar a la Iglesia fuera del Estado era lo mismo que construir un contrapoder inexorablemente hostil»,

Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia (siglos XVIII al XX), Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1991, p. 182.

⁴⁷ *La Igualdad*, 13-XI-1868.

⁴⁸ Gloria ESPIGADO TOCINO, «Mujeres “radicales”: utópicas republicanas e internacionalistas en España (1848-1874)», en *Ayer*, 60 (2005), p. 34.

⁴⁹ Gregorio de la FUENTE MONGE y Rafael SERRANO GARCÍA, *La Revolución Gloriosa de 1868 en Palencia*, Palencia, Institución Tello Téllez de Meneses, 2018, p. 129. Una de las firmantes que lo encabezaban era hermana de José María Orense, marqués de Albaida e histórico republicano.

⁵⁰ Antonio FERNÁNDEZ GARCÍA, «El conflicto Iglesia-Estado en la Revolución de 1868», en *Estudios históricos. Homenaje a los profesores José M^o Jover Zamora y Vicente Palacio Atard*, vol. 2, Madrid, Universidad Complutense, 1990, pp. 489-500.

mientras que «el presupuesto de culto y clero era una herramienta de presión en manos del Estado para asegurar la fidelidad de la Iglesia»⁵¹. La mayoría de los republicanos, en cualquier caso, no aceptaban estas posiciones transaccionistas porque a su juicio la separación debía ser plena. Y, sin embargo, la novedad era trascendental. La Gloriosa, como resume Moliner Prada, «supuso un avance importante de las fuerzas secularizadoras y del proceso de descristianización creciente de la sociedad española»⁵². Gonzalo Capellán ha explicado cómo «el reconocimiento de la libertad de cultos supuso un auténtico trauma psicológico en las filas católicas: acababa con una larga historia de unidad religiosa que había hecho de España y del catolicismo dos términos sinónimos», lo que también propiciará la unión para la ofensiva antiliberal⁵³.

La aprobación —en 1870— de medidas secularizadoras como la Ley del registro civil o la del matrimonio civil no podían por menos que agradar a los republicanos. No por casualidad, eran las partes más delicadas del programa de los radicales, entre otras cosas por su vertiente económica, ya que mermaban una fuente de ingresos de la Iglesia⁵⁴. En cualquier caso, las aspiraciones republicanas no empezaron a colmarse antes de la proclamación de la República de 1873. Su brevedad impidió cambios efectivos duraderos, pero sí hubo gestos y tentativas reveladoras para ilustrar su posición, cuya esencia condensarían varios artículos del proyecto de Constitución presentado en las Cortes en julio:

Art. 34. El ejercicio de todos los cultos es libre en España.

Art. 35. Queda separada la Iglesia del Estado.

Art. 36. Queda prohibido a la Nación o Estado federal, a los Estados regionales y a los Municipios subvencionar directa o indirectamente ningún culto.

Art. 37. Las actas de nacimiento, de matrimonio y de defunción serán registradas siempre por las autoridades civiles⁵⁵.

La postura de los obispos españoles frente a la separación de la Iglesia y el Estado era la de Roma, y la manifestaron por diferentes vías, incluyendo una protesta enviada a las Cortes que también reprodujeron los diferentes boletines eclesiásticos:

⁵¹ Palabras de Eduardo HIGUERAS CASTAÑEDA: *Con los Borbones*, *op. cit.*, pp. 143-144.

⁵² Antonio MOLINER PRADA: «Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)», en Emilio LA PARRA LÓPEZ y Manuel SUÁREZ CORTINA: *El anticlericalismo español...*, *op. cit.*, p. 116.

⁵³ Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL, «El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal», *Ayer*, 39 (2000), p. 231.

⁵⁴ Eduardo HIGUERAS CASTAÑEDA, *Con los Borbones...*, *op. cit.*, p. 162.

⁵⁵ Enrique VERA Y GONZÁLEZ, *Pi y Margall y la política Contemporánea*, t. II, Barcelona, Tipografía La Academia, 1886, p. 631.

[...] *significa* el empeño de expulsar a Dios del Estado, de constituir un Estado sin Dios; de arrojar de la sociedad moderna a Jesucristo [...]. *Significa* relegar a una esfera puramente privada la religión católica... *Significa* colocarla con desdén al nivel de una creación humana de escasísima importancia, olvidando que el mundo moderno le es deudor de todo, desde la mayor parte de sus mejores leyes, hasta la emancipación de la mujer y abolición de la esclavitud [...]. *Significa*, en fin, la solemne proclamación del ateísmo que hacen los poderes públicos [...]⁵⁶.

Independientemente de lo que dijera aquel proyecto constitucional, la verdad es que hacía meses que los municipios dominados por los republicanos venían impulsando medidas equivalentes en el ámbito local. En Gijón, por ejemplo, no llevaba la República ni un mes proclamada cuando varios ediles presentaron una moción que respondía a los ideales que luego tratarán de plasmarse en la constitución y que venían defendiéndose en periódicos y folletos desde hacía mucho tiempo: «el Ayuntamiento no debe subvencionar ninguna clase de funciones religiosas y mucho menos hoy que se halla establecida la libertad de cultos»⁵⁷. En otros consistorios se tomaron acuerdos simbólicos reveladores, como ocurrió en Cádiz, donde la secularización de la enseñanza afectó a la denominación de todos los establecimientos cuyos nombres remitían al santoral católico: las escuelas de Santa Isabel, Inmaculada Concepción, San Francisco, Nuestra Señora del Rosario, Santa María, San Ildefonso, La Palma, San José (de niñas), San José (de niños), Santiago, San Servando y San Juan Bautista fueron rebautizadas como La Fraternidad, La Igualdad, La Moralidad, La Justicia, La Verdad, La Libertad, El Porvenir, La Virtud, El Trabajo, La Razón, La Prudencia, La Armonía y La Esperanza, La Moralidad y otros apelativos en consonancia con el imaginario republicano⁵⁸. Y no faltaron los que ordenaron retirar las imágenes religiosas de las hornacinas callejeras, y que el grito de los serenos al dar las horas fuese «Viva la República Federal», en vez de la locución «¡Ave María Purísima!»⁵⁹.

Las memorias de Nicolás Estévez pueden ilustrar hasta qué punto la tentativa secularizadora afectó a otros cultos o creencias, que en cualquier caso dis-

⁵⁶ Javier FERNÁNDEZ CONDE, «La diócesis de Oviedo durante la revolución liberal (1868-1874)», *Studium Ovetense*, 1 (1973), pp. 118-119.

⁵⁷ Sergio SÁNCHEZ COLLANTES, *Demócratas de antaño. Republicanos y republicanismos en el Gijón decimonónico*, Gijón, Trea, 2007, p. 400. Lo hicieron en la sesión del 1 de marzo de 1873.

⁵⁸ Gloria ESPIGADO TOCINO, *La Primera República en Cádiz. Estructura social y comportamiento político durante 1873*, Jerez, Caja San Fernando, pp. 258-259.

⁵⁹ Juan Bautista VILAR, *El Sexenio democrático y el Cantón murciano (1868-1874)*, Murcia, Academia Alfonso X El Sabio, 1983, p. 204.

frutaban ahora de mayor libertad que en otros contextos en los que fueron proscritos. Se observa en el pasaje donde recuerda cómo, siendo gobernador civil de Madrid, un pastor protestante le solicitó la autorización «para dar conferencias en la cárcel pública (en el Saladero)»:

Le negué el permiso de darlas en el patio, donde tendrían que oírlos los que quisieran y los que no quisieran; todo lo que hice fue concederle un local para que predicara a los que voluntariamente quisieran asistir⁶⁰.

4. Ante la Restauración de la confesionalidad: actitudes, propuestas e ideales

Al restaurarse la monarquía a finales de 1874 se producen, en muy breve periodo de tiempo, una serie de modificaciones que revierten las novedades democratizantes del Sexenio y que, desde el punto de vista republicano, son observadas como «un retroceso, principalmente manifestado por el cambio de la libertad a la tolerancia religiosa»⁶¹. Por lo pronto, la Constitución de 1876 encarnaba un liberalismo doctrinario cuya esencia plasmó el famoso artículo 11:

Art. 11. La religión católica, apostólica, romana, es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros.

Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana.

No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado.

Aquel mismo año, la famosa circular de Orovio ya había suspendido la libertad de cátedra, por resultar inconciliable con uno de los objetivos de su promotor: «evitar que en los establecimientos que sostiene el gobierno se enseñen otras doctrinas religiosas que no sean las del Estado»⁶². Como respuesta a la situación que generó ese texto, se creará en pocos meses la Institución Libre de Enseñanza, proyecto en el que se implicaron muchos republicanos⁶³, junto con un

⁶⁰ Nicolás ESTÉVANEZ, *Mis memorias*, Madrid, Tebas, 1975 [1903], p. 247.

⁶¹ Francisco PI Y MARGALL y Francisco PI Y ARSUAGA, *Historia de España en el siglo XIX*, t. VI, Barcelona, Miguel Seguí Editor, 1902, p. 71.

⁶² Julio de la CUEVA MERINO, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria, 1994, p. 29.

⁶³ Entre los socios y accionistas que mencionó *El Imparcial*, 30-V-1876, se hallaban F. Giner, N. Salmerón, G. Azcárate, H. Giner, E. Figueras, E. Baselga, E. Chao, J. Carvajal, U. González Serrano, F. Pi y Margall, J. Muro, R. M^a Labra, S. Innerarity, M. Llano Persi, E. Maisonnave y J. C. Somí.

buen número de accidentalistas que, en tales circunstancias, desconfiaban del tipo de monarquía que empezaba a dibujarse en el horizonte. La clave de tantos conflictos residía en que la confesionalidad del Estado afectaba a otras muchas esferas de la vida⁶⁴.

En la Restauración también se produjo una novedad trascendental en el seno del republicanismo: la diversidad que había convivido dentro del Partido Federal histórico, sumada a un sector del radicalismo convertido al republicanismo, dieron lugar a varios partidos republicanos, es decir, organizaciones separadas y específicas con sus propios programas y líderes (no siempre bien avenidos). En pocos años, se van a disputar el voto antimonárquico un nuevo Partido Republicano Federal pactista —que, a su vez, conocerá el desgajamiento del Partido Federal orgánico—, el Partido Republicano Progresista, el Partido Republicano Posibilista y el Partido Republicano Centralista. En general, podría decirse que ninguno renunció a la aspiración de separar la Iglesia del Estado ni a conceptuar la libertad religiosa como inherente al ser humano; pero sí que hubo matices diferenciadores en todo ese arco, sin dejar por ello de compartir un ideal secularizador frente a la confesionalidad del Estado. No por casualidad, hay autores que consideran que «cabe hablar más de anticlericalismos que de anticlericalismo»⁶⁵. Particularmente, se notaba el distanciamiento entre las posturas más templadas, como por ejemplo las de Emilio Castelar, que en su última época moderó mucho sus planteamientos anteriores, y las de los federales, en los que eran más claras y firmes las tesis laicas. En esencia, cabría definir el laicismo como «la posición más radical del secularismo republicano», siguiendo a Suárez Cortina, que ha subrayado que el republicanismo de estos años ofrece distintas propuestas que van «desde una simple petición de respeto por la libertad de conciencia, a una declaración en favor de la libertad de cultos, a la separación de la Iglesia del Estado, o, en sus fervores más radicales, la secularización total de la sociedad»⁶⁶.

Más allá de los muchos textos doctrinales que vieron la luz en la prensa o en otro tipo de publicaciones, los programas y manifiestos asimilables incluyeron

⁶⁴ De los estudios circunscritos al conflicto religioso en este periodo, véase una síntesis en Pilar SALOMÓN CHÉLIZ, «La historiografía sobre el conflicto político-religioso en la Restauración (1875-1930): de la movilización colectiva a la construcción de identidades y culturas políticas», en Feliciano MONTERO, Julio de la CUEVA y Joseba LOUZAO (coord.), *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2017, pp. 47-66.

⁶⁵ Manuel SUÁREZ CORTINA, «Anticlericalismo, religión y política en la Restauración», en Emilio LA PARRA y Manuel SUÁREZ CORTINA (eds.), *El anticlericalismo...*, *op. cit.*, p. 129.

⁶⁶ Manuel SUÁREZ CORTINA, *El gorro frigio. Liberalismo, Democracia y Republicanismo en la Restauración*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 191.

habitualmente juicios o medidas que revelaban sus posturas en asuntos concretos ya en los primeros años de la Restauración. En 1876, el efímero Partido Republicano Reformista que trataron de impulsar Salmerón y Ruiz Zorrilla proponía — hasta la convocatoria de nuevas Cortes— recuperar la Constitución de 1869 «suprimiendo todos los artículos de la monarquía», lo que implicaba restablecer la libertad de cultos manteniendo el presupuesto de culto y clero en los términos en que había regido durante el Sexenio; pero también defendían una «Ley de relaciones entre la Iglesia y el Estado, bajo el principio de libertad de todas las creencias religiosas, en igualdad de condiciones», así como la secularización de los cementerios y otra «Ley de instrucción pública sobre la base de la instrucción primaria laica, obligatoria y gratuita, a cargo del Estado». Planteamientos más vagos enarbolaron poco después el Partido Democrático-Progresista, que afirma la libertad de conciencia pero no se detiene en las relaciones Iglesia-Estado ni explicita el carácter laico de la enseñanza (sólo «la necesidad de que sea gratuita y obligatoria»). El interés de atraerse elementos que terminarían en el liberalismo dinástico podrían explicar su tono comedido, pero tampoco fue muy lejos su heredero, el Partido Republicano Progresista que liderará Ruiz Zorrilla, quien publicó un manifiesto desde Londres en 1888 que tampoco explicitaba demasiadas medidas en este campo —fuera de la defensa de la libertad de conciencia—, evidenciando un tono más bien conciliador: «Viviremos en paz con la Iglesia católica, porque ni la hemos de exigir más que lo que hoy poseen todos los Gobiernos de Europa, donde los católicos están en mayoría, ni concederla menos de lo que la otorga la gloriosa República francesa, que vive en paz con Roma y tiene su nuncio en París». Separados de este partido en aquella época, Salmerón y sus adeptos fundaron el Partido Republicano Centralista, que sí preconizó, a su modo, dicha separación: «Soberanía exclusiva del Estado en el orden del derecho e independencia de la Iglesia en el ejercicio de su propia función». Entretanto, el posibilismo de Castelar mostró una actitud más condescendiente, alejada de cualquier mensaje que pudiera tensionar las relaciones del Estado con la Iglesia, aunque en ningún momento renunció a la base de libertades y los derechos individuales recogidos por la Constitución de 1869⁶⁷.

Así las cosas, el más claro y explícito fue el Partido Republicano Federal, que, más allá de ciertas actitudes individuales que pudieran documentarse en los

⁶⁷ La mayoría de los textos, disponibles en Miguel ARTOLA, *Partidos y programas políticos 1808-1936*, t. II, Madrid, Aguilar, 1975, pp. 116-120 y 184-197. El manifiesto de Ruiz Zorrilla, en *El País*, 3 de marzo de 1888.

otros, debe considerarse «el más laicista de los partidos republicanos»⁶⁸. Por extensión, su dirigente principal, Pi y Margall, fue quien «más duramente denunció la confesionalidad del Estado y la enseñanza en aquella España de la Restauración»⁶⁹. Al reivindicar otros partidos la vieja Constitución de 1869, abogaban evidentemente por recuperar la libertad de cultos, pero la interpretación que de ella hicieran podía variar, y de hecho los federales la llevan hasta las últimas consecuencias. En una importante carta que Pi y Margall dirigió a los federales valencianos a modo de vademécum programático y estratégico, ya en 1881, se le dedicaba al tema que nos ocupa más atención que en cualquiera de las demás facciones del republicanismo. Además, el hecho de que figurase antes que muchos otros asuntos en el texto —el sexto párrafo de más de una veintena— revela el interés de convertir su postura en un rasgo distintivo en el campo republicano:

[...] las religiones todas [deben] gozar de los mismos derechos y vivir de las limosnas de sus fieles. Trae consigo para nosotros la libertad de cultos la abolición del juramento, el matrimonio y el registro civiles, los cementerios bajo la jurisdicción y en poder de los alcaldes, la enseñanza laica y la relegación del catecismo al templo. Deben la nación, la provincia y el municipio respetar y hacer respetar todas las religiones; pero sin ver en los que las profesen, sacerdotes o legos, sino ciudadanos sometidos a las leyes civiles y a los tribunales ordinarios. Nada de privilegios para ninguna iglesia; nada tampoco de leyes excepcionales. Todas las iglesias libres dentro del Estado libre⁷⁰.

Hechas estas consideraciones, sería un error reducir el ideal y la conducta de las diferentes familias republicanas a un puñado de programas, manifiestos o declaraciones cuyos términos exactos —igual que sus omisiones— respondían a lo que tácticamente les interesó en determinadas circunstancias a unos dirigentes en concreto. En otras palabras, no todos los zorrillistas o salmeronianos fueron tibios en esta cuestión. Y ni siquiera todos los posibilistas: Suárez Cortina ha recordado muy oportunamente que en las filas de Castelar militó también Miguel Morayta, un distinguido librepensador y masón que luego presidirá la Liga Anticlerical Española, caso que le sirve para aclarar que esa «gradación laicista», en realidad, «no

⁶⁸ Manuel SUÁREZ CORTINA, *Los caballeros de la razón. Cultura institucionista y democracia parlamentaria en la España liberal*, Santander, Genuve Ediciones, 2019, p. 195.

⁶⁹ Pere GABRIEL, «Pi y Margall y el federalismo popular y democrático. El mármol del pueblo», *Historia Social*, 48 (2004), p. 51.

⁷⁰ Enrique VERA Y GONZÁLEZ, *Pi y Margall...*, *op. cit.*, p. 986.

siempre se correspondió con los distintos partidos republicanos»⁷¹. Y no eran precisamente federales los concejales del Ayuntamiento de Oviedo que, entre otras cosas, votaron contra la presencia de cargos públicos en funciones religiosas, apostando por conductas secularizadoras de ámbito municipal que se alejaban de las posiciones más comedidas de sus jefes. Es cierto que hubo excepciones y conductas paradójicas, pero, allá por 1887, un edil castelarino como Leopoldo Alas *Clarín* podía perfectamente manifestar, para escándalo de muchos —aun cuando lo hiciera aclarando que le merecían el mayor respeto «todas las instituciones religiosas y especialmente el catolicismo»—, que «nadie que se precie de liberal y demócrata puede tomar parte de un modo explícito y oficial» en ciertos actos religiosos, porque «corporativamente el municipio no está llamado a intervenir en este orden de asuntos en pro ni en contra, sino conservar completa neutralidad en señal de respeto a todas las opiniones»⁷². De modo que examinar el proceder de las bases o los dirigentes a escala local tiene su relevancia para aquilatar los planteamientos genéricos que cabría inferir de ciertos documentos en los que no siempre se manifestó un laicismo explícito y rotundo.

Estos matices, de todas formas, no contradicen el hecho de que las declaraciones públicas a favor del laicismo y la secularización resultaron más habituales y tajantes en el campo federal; y más profundo el alcance de lo que —a su juicio— debían implicar esos términos. Cuando los federales publicaron su famoso programa de 1894, realmente no añadieron gran cosa a lo que venían predicando desde los inicios de la Restauración; en todo caso, sistematizaron lo más importante de su doctrina al respecto. Lo precedía un manifiesto que adelantaba su principal deseo: «queremos, como hemos querido siempre, eliminar del Estado toda Iglesia; hacer lo que han hecho en América el Canadá, los Estados Unidos y Méjico». Aseguraban no abrigar hostilidad alguna: «Todas las religiones hallarán en nosotros igual respeto; pero todas exigimos que vivan de las limosnas de sus fieles». Y esa igualdad se hacía extensible a sus ministros: «hacemos ciudadanos

⁷¹ Manuel SUÁREZ CORTINA, *Los caballeros de la razón...*, *op. cit.*, p. 194.

⁷² Ni que decir tiene que los concejales conservadores de la oposición pensaban de otra forma y el texto constitucional vigente desde 1876 les daba, *de iure*, la razón, por muy discutible que resultase su modo de entender la libertad de conciencia: «siendo la religión católica la declarada oficial y sostenida por el Estado —argumentaba un edil en 1879— las Corporaciones tienen a su vez que ser oficialmente católicas, y concurrir a los actos del culto cuando llegue la ocasión, sin que esto arguya imposición ni contrarie las opiniones y creencias particulares de los miembros que las forman y que la misma ley respeta y garantiza». Véase Sergio SÁNCHEZ COLLANTES, «Mayorías republicanas en el Ayuntamiento de Oviedo, 1874-1890: conducta edilicia y secularización municipal», *Alcores*, 18 (2004), pp. 17-44.

a los sacerdotes de todos los cultos: no los eximimos de ningún deber, ni los privamos de ningún derecho». Además, consideraban que esa partida había saldado los efectos de la desamortización: «El importe de los bienes que la Iglesia tuvo, sobradamente satisfecho queda con los millones que le hemos entregado desde la disolución de las comunidades religiosas y la supresión del diezmo». En la parte específicamente programática, manifestaban querer «libres el pensamiento, la conciencia, los cultos; respeto a todas las religiones, [sin] preferencia ni privilegios a ninguna»; reclamaban que fueran civiles «el matrimonio, el registro, [y] el cementerio»; que se declarase «libre y laica la enseñanza»; y que los 40 millones que entonces se dedicaban al culto y clero se destinasen a la instrucción y a las obras públicas, que entendían que eran las necesidades más urgentes⁷³.

Suárez Cortina también ha explicado cómo para Pi y Margall la cuestión religiosa ocultaba, en paralelo, un problema de soberanía que nada tenía que ver con la conciencia: «cada hombre era libre de creer o no creer», pero la clave estribaba en dilucidar «si la nación española era árbitra de sus destinos, o si no podía resolver ciertas cuestiones sin la injerencia o el beneplácito de la Curia romana»⁷⁴. Por lo demás, hubo en el campo federal —generalmente— bastante cuidado en sustraer de los debates la práctica personal del hecho religioso. El mismo Pi y Margall lo había explicado tras la asamblea que el Partido Federal celebró en 1883: «[...] no somos ni individualistas ni socialistas, como no somos ni protectionistas, ni librecambistas, ni espiritualistas, ni materialistas, ni creyentes, ni ateos. Individualmente podremos pertenecer a determinadas escuelas, no como partido»⁷⁵. Ni que decir tiene que el simple hecho de expresar estas aclaraciones también obedecía a razones tácticas, porque había un sector católico de la opinión cuyo apoyo no querían enajenarse. Este es, quizás, uno de los aspectos más distorsionados en los relatos sobre el republicanismo del XIX: olvidar que muchos de sus apoyos sociales no dejarían de ser católicos aun disintiendo de la postura oficial de la Iglesia respecto a una serie de cuestiones propiamente *terrenales*.

Lo más interesante del federalismo pimargalliano es el esfuerzo que dedicaron a plasmar su ideario en unos singulares y poco conocidos proyectos de constitución que hacían de las regiones históricas del país Estados integrantes de una

⁷³ Programa del Partido Federal. Publicado por D. Francisco Pi y Margall el día 22 de junio de 1894, Madrid, Imprenta Artística Española, 1910, pp. 10, 15 y 20.

⁷⁴ SUÁREZ CORTINA, M., «Anticlericalismo, religión y política...», *op. cit.*, p. 151.

⁷⁵ Antoni JUTGLAR, *Pi y Margall y el federalismo español*, t. II, Madrid, Taurus, 1976, p. 672.

hipotética República Federal Española. La mayoría fueron redactados en la década de 1880 y, entre otros contenidos, recogieron sus principales aspiraciones en materia religiosa. En el teórico Estado que concebían, dotar a estos ideales de rango constitucional les confería un blindaje que aseguraba su vigencia independientemente del signo político del gobierno de turno. En algunos casos, incluso fueron más allá y defendieron la continuidad de las medidas desamortizadoras, aunque sin dar muchos detalles sobre el alcance y los bienes que resultarían afectados. Pero la tónica general es la consagración de una libertad de conciencia y de cultos que únicamente se considera garantizada con la separación de la Iglesia del Estado y la secularización de la vida pública, empezando por la enseñanza, cuya naturaleza laica suele consagrarse expresamente en otros artículos específicos. Una de las codificaciones más sistemáticas se observa en el proyecto catalán, del que habría que destacar varios artículos consecutivos:

Art. 41. Es libre en Cataluña el ejercicio de todos los cultos.

Art. 42. Queda separada la Iglesia del Estado, prohibiéndose en consecuencia a los Municipios subvencionar directa ni indirectamente ningún culto.

Art. 43. Las actas de nacimiento, matrimonio y defunción, serán registradas siempre por las autoridades civiles y sólo serán válidas las que tengan este requisito.

Art. 44. Quedan secularizados los cementerios.

Art. 45. Queda secularizada la Enseñanza y la Beneficencia, dependientes del Estado y de las Municipalidades⁷⁶.

El texto gallego, por su parte, declaraba en su artículo 14:

Todo ciudadano es libre para practicar una religión cualquiera, en tanto no se oponga a la moral y las buenas costumbres.

El Estado no reconoce culto alguno privilegiado.

Queda prohibido al Estado, al municipio o a cualquiera otra entidad o corporación política intermedia que se creare, subvencionar directa o indirectamente ningún culto⁷⁷.

Y el 11 del asturiano determinaba lo siguiente:

⁷⁶ *Reunió y treballs del Congrés Regional Republicà-Democràtic Federal de Catalunya*, Barcelona, Evaristo Ullastres Editor, 1883, pp. 93-94.

⁷⁷ *Proyecto de Constitución para el futuro Estado Galaico*, Est. Tip. de Puga, Coruña, 1883, p. 4. Más adelante, en el Título dedicado a la Enseñanza y la Beneficencia, leemos: «Art. 78. Queda establecida en todo el territorio del Estado, la enseñanza primaria elemental obligatoria, gratuita y laica. [...]» (p. 16).

Se reconoce a todo hombre el derecho de profesar la religión que le dicte su conciencia.

Nadie podrá ser obligado a asistir, erigir ni sostener un culto religioso.

El Estado no podrá dar preferencia a determinado culto.

Las manifestaciones externas de carácter religioso quedan sujetas, como todas las de cualquier carácter, a las prescripciones que determine la ley. La libertad de conciencia, que aquí se garantiza, no ha de servir para excusar actos de licencia, incompatibles con la moral, con la paz o con la seguridad del Estado⁷⁸.

Con relación a esto último, hubo debates muy interesantes por sus implicaciones. Por ejemplo, el proyecto aragonés decía en su artículo 11: «No puede impedirse a nadie el ejercicio de su culto ni se le obligará por ningún concepto al sostenimiento de cualquier otro. No pueden, por tanto, hacerse manifestaciones exteriores de carácter religioso»⁷⁹. Y el riojano, inspirado en el anterior, se expresaba de forma parecida⁸⁰. Hubo, pues, textos que en sus borradores iniciales optaron por una vía restrictiva y otros que no, aunque lo revelador es examinar los argumentos que se dieron para mantener una u otra postura en las sesiones de las asambleas regionales que discutieron esos proyectos. En Asturias, por ejemplo, hubo quienes rechazaron que se permitieran esas manifestaciones externas, por considerarlas «una imposición» que «cohib[ía] la conciencia de los que no participa[ba]n de ella». Las intervenciones en contra de esta limitación ilustran hasta qué punto a veces las convicciones se mezclaban con la estrategia: el principal autor del borrador, el médico Eladio Carreño, juzgó «absurdo prohibirlas», considerando que no imponían creencias a nadie y que era «más democrático, más justo y más conforme a razón» que todas gozasen «de las mismas libertades»; pero también advirtió «del recurso que sacarían el clero y los enemigos de la libertad» de esa prohibición, extremo en el que vino a abundar otro delegado que

⁷⁸ *Proyecto de Constitución Federal del Estado Asturiano*, Gijón, Imprenta de A. Carreño, 1890, p. 33. Y más adelante: «Art. 67. La enseñanza elemental, completa y laica corre a cargo de los Ayuntamientos, sin que ninguno de estos pueda excusarse de atender a esta obligación» (p. 43).

⁷⁹ *Proyecto de Pacto o Constitución Federal del Estado Aragonés*, Imp. de C. Ariño, Zaragoza, 1883, pp. 14-15.

⁸⁰ *Constitución Republicana Federal del Estado Riojano*, Imp. de Pastor e hijos, Haro, 1883, p. 7: «No puede impedirse a nadie el libre ejercicio de su culto ni se le obligará por ningún concepto al sostenimiento de ningún otro» (art. 18); «Quedan prohibidas toda clase de manifestaciones exteriores, así religiosas como políticas» (art. 19).

auguró complicaciones para la organización de los subcomités del partido en las parroquias rurales si se «tocaba a las creencias religiosas»⁸¹.

Hay que subrayar que estos debates que habían surgido en provincias volvieron a reproducirse en la asamblea que los federales celebraron en Madrid, en 1888, para discutir y sancionar todos los proyectos constitucionales aprobados hasta entonces en las regiones. En aquellas sesiones, hubo quienes abogaron por «limitar el derecho de libre culto a las prácticas rituales del interior de los edificios consagrados por las diversas sectas para la celebración de sus misterios». Juan Pedro Barcelona, por ejemplo, lo hizo aduciendo los ejemplos de Holanda y México. Quienes desestimaban esa posibilidad argumentaron que, al consagrarse el derecho individual «a la libre expresión de la conciencia y al libre ejercicio de los cultos», y también el derecho social de «libertad de reunión, asociación y manifestación pacífica», no cabía impedirlos porque ello supondría «una limitación de estos derechos y una aplicación del sistema preventivo», algo que caía «fuera del dogma democrático». No faltaron quienes vieran en esa tolerancia un miedo a la influencia que la religión ejercía, «sobre todo entre las mujeres», pero al final se impusieron por amplia mayoría las posturas garantistas y se dictaminó que debían suprimirse los artículos con los que varias constituciones dificultaban o prohibían las manifestaciones exteriores del culto⁸².

Más allá de las agrupaciones políticas republicanas, una de las novedades del periodo finisecular es la articulación del movimiento librepensador, un territorio en el que confluyeron republicanos, anarquistas y socialistas —muchos de ellos masones—, y desde el que se lanzaron campañas en pro de la secularización y contra el clericalismo. A menudo lo hicieron en tono irreverente, asumiendo un papel destacado semanarios como *Las Dominicales del Libre Pensamiento* —erigido a la postre en su órgano periodístico— y *El Motín*, dos publicaciones definidas por esa nota anticlerical pero que, en cualquier caso, siempre hicieron profesión de fe republicana. En el espacio librepensador, como ha estudiado Morales Muñoz, se produce un «cruce de identidades» y se dan una serie de manifestaciones culturales donde participan gentes de lealtades políticas diversas en

⁸¹ Sergio SÁNCHEZ COLLANTES, «Una tentativa constitucional en el republicanismo federal asturiano: el proyecto de 1883», en *Proyecto de Constitución Federal del Estado Asturiano*, Trea, Gijón, 2009, pp. 69-70.

⁸² *La República*, Madrid, 7 y 10 de octubre de 1888.

el conjunto de la izquierda obrera y republicana⁸³. Entre sus empresas y convocatorias más significativas, habría que destacar las escuelas laicas o neutras, que a menudo son el resultado de esa colaboración entre librepensadores de procedencia variada. Al respecto, es interesante recordar la decepción que muchos sintieron hacia republicanos que seguían llevando a sus hijos a escuelas religiosas aun cuando hubiera alternativas: «[...] son unos farsantes. Presumen de republicanos, y ninguno lo es... ¡Embusteros!... Carecen de convicción. Se llaman librepensadores, y educan a sus hijos en los jesuitas»⁸⁴.

En este recorrido general, no es posible dedicarle al librepensamiento una mayor atención, pero hay que destacar que una de las notas que lo distinguieron de las organizaciones republicanas fue su mayor apertura a la participación de las mujeres y el protagonismo que algunas desempeñaron entre sus referentes morales, aun cuando fueran también —la mayoría— republicanas. Entre otras, sobresalieron Rosario de Acuña, Belén Sárraga o Ángeles López de Ayala⁸⁵. En ese universo se constatan prácticas sociales y familiares de gran valor simbólico, como participar en actos civiles, utilizar para los hijos nombres que no aparecían en el santoral católico, promiscuar durante la Cuaresma —comiendo lo que la Iglesia prohibía— o no descubrirse ante el paso del viático⁸⁶. Hacen falta más

⁸³ Manuel MORALES MUÑOZ, «Republicanismo, anarquismo y librepensamiento: un cruce de identidades», en Manuel MORALES (ed.), *República y modernidad. El republicanismo en los umbrales del siglo XX*, Málaga, Diputación de Málaga, 2006, pp. 137-148.

⁸⁴ Manuel CIGES APARICIO, *Del periódico y de la política*, Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando, 1907, pp. 219-220.

⁸⁵ Sirvan de muestra los trabajos de Elena HERNÁNDEZ SANDOICA (ed.), *Rosario de Acuña, Hipatia (1850-1923). Emoción y razón*, Madrid, Abada, 2019. Macrino FERNÁNDEZ RIERA, *Rosario de Acuña y Villanueva. Una heterodoxa en la España del Concordato*, Gijón, Zahorí, 2009. M^a Dolores RAMOS PALOMO, «Federalismo, laicismo, obrerismo, feminismo: cuatro claves para interpretar la biografía de Belén Sárraga», en M^a Dolores RAMOS y M^a Teresa VERA (coord.), *Discursos, realidades, utopías. La construcción del sujeto femenino en los siglos XIX y XX*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2002, pp. 125-164; «La República de las librepensadoras (1890-1914)», *Ayer*, 60 (2005), pp. 45-74; «Heterodoxias religiosas, familias espiritistas y apóstolas laicas a finales del siglo XIX: Amalia Domingo Soler y Belén de Sárraga Hernández», *Historia Social*, 53 (2005), pp. 65-84. Pere SÁNCHEZ FERRÉ, «Feminismo y revolución social: Ángeles López de Ayala», en Josep Lluís MARTÍN y Susanna TAVERA (ed.), *Sufragisme i sufragistes. Reivindicant la ciutadania política de les dones*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2019, pp. 57-88. M^a Dolores RAMOS e Isabel MOYANO, «Una republicana sin república: Ángeles López de Ayala (1856-1926). Liderazgo político, laicismo y compromiso feminista», en M^a Dolores RAMOS y Víctor José ORTEGA (coord.), *Biografías, identidades y representaciones femeninas. Una cita con la historia*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2019, pp. 185-210.

⁸⁶ Véase una aproximación a los dos primeros fenómenos en Sergio SÁNCHEZ COLLANTES, «Los actos civiles en España, 1868-1923. Mujeres y niños en los rituales librepensadores», en S. HANICOT, N. FOURTANÉ et M. GUIRAUD (dirs.), *Normes et déviances dans le monde Luso-Hispanophone*, Co-

estudios locales para valorar el predicamento que alcanzaron en algunas ciudades, en la línea del que recientemente ha desarrollado Albert Palà⁸⁷. Por lo demás, uno de los rasgos del anticlericalismo moderno a partir de estos años finiseculares es que, a diferencia de otro más tradicional, presenta una naturaleza «específicamente política» y sirve «como elemento movilizador en el contexto de la política de masas»⁸⁸.

Al terminar el siglo, todos los republicanos en general coincidían en defender las viejas aspiraciones democráticas de separación de la Iglesia y el Estado, para el cual no deseaban una naturaleza confesional por lo que tenía de merma de la libertad religiosa. Podía cambiar el tono, la fórmula adoptada o el ritmo al que se considerase que debía operarse esa transformación; pero había más consenso que disenso en torno a esa idea, hasta tal punto que una facción del liberalismo dinástico la asumirá total o parcialmente al empezar el siglo, representando Canalejas, como es sabido, la tentativa gubernamental de introducir reformas en dicho sentido. Al acabar el siglo, quienes se oponían a cualquier intento de matizar la confesionalidad del Estado no podían por menos que afirmar una realidad que seguramente era innegable también para sus adversarios: «la cuestión religiosa es la cuestión palpitante y, por antonomasia, la lucha de nuestros tiempos»⁸⁹. En idénticos términos lo habían percibido muchos en la generación anterior y lo mismo otros en la siguiente. Al empezar el novecientos, las Asambleas de la Buena Prensa marcarán las pautas de las nuevas campañas contra la impiedad.

llection “*Le monde Lusó-Hispanophone*”, Nancy, Éditions Universitaires de Lorraine-Presses Universitaires de Nancy, 2013, pp. 115-127; así como «Prácticas sociales modernas en la crisis del Estado liberal: Ritualidad y significación de los actos civiles en España, 1898-1931», en José Antonio CASTELLANOS (ed.), *Las crisis en la España del siglo XX: agentes, estructuras y conflictos en los procesos de cambio*, Madrid, Sílex, 2020 pp. 23-71.

⁸⁷ Albert PALÀ MONCUSÍ, *Viure l'anticlericalisme. Una història cultural del lliure pensament català (1868-1923)*, Barcelona, Afers, 2018.

⁸⁸ Demetrio CASTRO ALFÍN, «Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical», en Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, p. 82.

⁸⁹ *Boletín del Clero del Obispado de León*, 10 de abril de 1895.

Violencia clerical y anticlerical en el siglo XIX

EDUARDO GONZÁLEZ CALLEJA
Universidad Carlos III de Madrid

El término «anticlericalismo» hizo su aparición en el vocabulario político europeo hacia los años 1850-1870, como reacción al ascenso del ultramontanismo y el surgimiento de la «cuestión romana», esto es, la resistencia papal al proceso unificador italiano. Sin embargo, el anticlericalismo define un sentimiento colectivo muy antiguo, que radica en la voluntad de separación del hecho religioso del dominio de la sociedad civil. Desde ese punto de vista, la hostilidad al poder eclesial no era sólo una actitud negativa o reactiva, vinculada a situaciones de conflicto o a potencias instintivas y sentimentales, sino también una idea política proclive a múltiples interpretaciones, que se fue instalando lentamente en los ámbitos librepensadores de cuño progresista, pero que no se asimilaba a ningún movimiento o partido en concreto. El anticlericalismo es, efectivamente, un fenómeno que debe ser estudiado en la larga duración, pero la iconoclastia actual se nutre de argumentos situados en el sentido de la secularización y la politización de la sociedad contemporánea¹. Dentro de esta interpretación del anticlericalismo como argumento de combate en favor de la modernidad, es preciso rechazar la imagen de una división infranqueable entre el anticlericalismo propio de los sectores medios ilustrados y la furibunda y espasmódica iconoclastia popular; es decir, entre un anticlericalismo racional y culto y otro espontáneo e inculto, sin ninguna conexión con estrategias políticas o sociales. Existió y existe un anticlericalismo rural y urbano, intelectual y popular, de derecha o de izquierda, pero el fenómeno no se adscribe a ningún grupo social en concreto, y sus

¹ Manuel DELGADO RUIZ, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, Ed. Humanidades, 1992, p. 18, quien señala en p. 19 que «la violencia iconoclasta respondió crecientemente en España, a partir de finales del XVIII, a la necesidad que una parte importante de las clases no poderosas hicieron suya de modificar y redefinir urgentemente la totalidad del orden cultural existente, en la dirección de incorporarse a los principios de la Modernidad».

manifestaciones colectivas desbordan ampliamente el campo de la política convencional para pasar a los de la moral, el folklore o la psicología colectiva. Por ello, se han de indagar otro tipo de razones, no estrictamente políticas o socioeconómicas, para explicar estas acciones, como la pervivencia de rituales irreverentes, o el misticismo antirreligioso vinculado al sentimiento católico tan arraigado en la tradición cultural hispana.

El anticlericalismo mostraba múltiples caras: desde el moralismo cristiano que acusaba a la Iglesia de no cumplir las enseñanzas de Cristo hasta la pura y simple irreligión o el ateísmo. Vinculado al librepensamiento, al racionalismo, al individualismo liberal y a la secularización, el anticlericalismo más ideológicamente elaborado era considerado por sus partidarios como una etapa decisiva en el camino hacia la modernidad y en el combate histórico contra la intolerancia, la ignorancia y la hipocresía que, a sus ojos, eran rasgos inseparables de la Iglesia católica. Se ha dicho, quizás con excesiva ligereza, que el anticlericalismo ha proliferado en los países de civilización latina, donde el catolicismo ha sido un hecho cultural y social mayoritario, e incluso ha ejercido funciones de religión oficial desde que, durante la Contrarreforma, se confundió con el Estado y trató de identificarse con la historia nacional. El enfrentamiento entre clericalismo y anticlericalismo, sustitutivo contemporáneo de antaño destructivas guerras de religión, resurgiría en momentos de cambio revolucionario o de crisis nacional, como elemento central de un más amplio debate sobre la modernización de las estructuras políticas y sociales, salpicado de polémicas más concretas, como el *status* de las órdenes religiosas o el control de la enseñanza². Es en estas coyunturas vinculadas a las incertidumbres del cambio social y político, cuando el anticlericalismo (y su par dialéctico y frecuentemente defensivo: el clericalismo) adopta sus contornos más radicales, desembocando en amenazas retóricas o en violencias físicas contra los símbolos más notorios del poder eclesial.

² Un intento de definición del anticlericalismo, en René RÉMOND, *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, 2ª ed, Bruselas, Éditions Complexe, 1985 pp. 3-58. Referencias generales al anticlericalismo, en Manuel DELGADO RUIZ, «La antirreligiosidad popular en España», en León Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús. BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (eds.), *La religiosidad popular, I. Antropología e historia*, Barcelona/Sevilla, Anthropos/Fundación Machado, 1989, pp. 499-516. Una interpretación bastante ecuaníme de la dialéctica poder clerical/reacción anticlerical, en Julio CARO BAROJA, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, Eds. Istmo, 1980, pp. 215-221.

1. La Guerra de la Independencia y la etapa fernandina

Las grandes confrontaciones bélicas del siglo XIX estimularon la confrontación secular entre clericalismo y anticlericalismo. La guerra contra Francia de 1808 a 1814 confirmó la tradicional lectura política del catolicismo como elemento consustancial de la monarquía hispánica, y así fue resignificado por los legisladores de Cádiz, que apenas mostraron un atisbo de hostilidad a la Iglesia. La institución eclesial actuó durante la contienda como la gran socializadora de la propaganda patriótica que acuñó y difundió la imagen de la guerra como lucha de liberación contra el invasor extranjero, pero también como una cruzada contra el pretendido ateísmo revolucionario de Napoleón y sus colaboradores españoles.

Bajo esa lógica, no llama excesivamente la atención la presencia de un numeroso clero en armas, incluso antes de la insurrección general. Pero fue a raíz de la supresión por José Bonaparte de las órdenes monásticas en agosto de 1809 cuando muchos de sus miembros se pasaron a la guerrilla, ingresando especialmente en las llamadas partidas de Cruzada, que se fueron formalizando a fines de 1809 con integrantes del clero regular (sobre todo carmelitas descalzos) en Córdoba, Cataluña, Galicia, Aragón o Extremadura³. De la intensidad de esta movilización clerical da cuenta el 8,3% de guerrilleros procedentes de ese estamento. Fueron ellos los que infundieron a la lucha ese rasgo característico de defensa del orden tradicional representado y garantizado por la Iglesia.

Con semejantes credenciales contrarrevolucionarias, no resultó extraño que la Iglesia como institución del Antiguo Régimen prestase un apoyo decidido a las dos restauraciones que emprendió Fernando VII en 1814-1820 y 1823-1833 contra la legislación liberal. Un decreto de 21 de julio restableció el Consejo de la Inquisición y los demás tribunales del Santo Oficio, que volvió a encargarse de mantener la unidad católica, pero sobre todo actuó como organismo de represión política, especialmente contra liberales y masones, haciendo para ello un uso sistemático de su extensa red de informantes.

³ Jean-René AYMES, «La guérilla dans la lutte espagnole pour l'Indépendance (1808-1814): amorce d'une théorie et avatar d'une pratique», *Bulletin Hispanique*, LXXVIII, 3-4 (julio-diciembre 1976), pp. 331-333; Antonio MOLINER PRADA, *La guerrilla en la Guerra de la Independencia*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2004, pp. 35-45 y Pedro PASCUAL MARTÍNEZ, *Curas y frailes guerrilleros en la Guerra de la Independencia: las partidas de cruzada reglamentadas por el carmelita zaragozano P. Manuel Traggia*, Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 2000 e ÍD.: «Frailes guerrilleros en la Guerra de la Independencia», en José Antonio ARMILLAS VICENTE (coord.), *La Guerra de la Independencia. Estudios*, Zaragoza, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte-Institución Fernando El Católico, 2001, vol. II, pp. 775-797.

Durante el Trienio Liberal, la política eclesiástica del gobierno (sobre todo la ley de reforma de las órdenes religiosas, que implicó la exclaustración de monacales y la reducción de comunidades de mendicantes y clérigos regulares) y el proceso de desamortización eclesiástica hicieron planear sobre muchos pobres labradores la amenaza de una elevación de la renta o el desahucio, en una coyuntura de marasmo comercial por el bloqueo del tráfico con América, de bajada de los precios agrícolas y de aumento de la tributación. No resultó extraño que, en los levantamientos realistas, los religiosos participaran de forma relevante en la leva de paisanos para las guerrillas, en el mantenimiento del espíritu bélico de la población, en la propaganda anticonstitucional, en la recaudación de fondos para la compra de armas y en el servicio de información y comunicaciones del bando sedicioso⁴. La respuesta fue una desafortunada reacción defensiva de los sectores liberales más exaltados: en febrero de 1823, la circulación de rumores en Barcelona sobre la inmediata invasión francesa produjo una oleada psicótica anticlerical que volvería a repetirse en 1835. En la noche del 15 de abril fueron arrestadas varias autoridades eclesiásticas, entre las cuales se encontraban los obispos de Lérida y Vic. Este último prelado, Raimundo Strauch y Vidal, notorio antiliberal, fue asesinado junto con un franciscano. Durante el bienio 1822-1823, especialmente en su etapa postrera, se desencadenó la primera oleada clericida de la historia contemporánea española, ya que fueron asesinados —algunos de forma extremadamente violenta— 95 religiosos y sacerdotes, la mayoría de ellos en Cataluña⁵.

Dada la estrecha relación de gran parte del clero con la doctrina y la praxis contrarrevolucionaria, resultó difícilmente evitable que, a comienzos de la Década Ominosa, no se produjera una espiral de venganza alentada por la Iglesia. Hubo encarcelamientos en masa, destrozos y saqueo de negocios y viviendas, arrestos domiciliarios, etc., muchos de ellos perpetrados por los Voluntarios Realistas, campesinos pobres o miembros del lumpenproletariado urbano espoleados por los frailes y los sacerdotes⁶. Pero la represión no acabó con estos espontáneos

⁴ Emilio LA PARRA LÓPEZ, «Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo (1750-1833)», en Emilio LA PARRA LÓPEZ y Manuel SUÁREZ CORTINA (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, p. 59. Sobre la participación predominante del clero, véase Emilio LA PARRA LÓPEZ, *Los Cien Mil Hijos de San Luis: el ocaso del primer impulso liberal en España*, Madrid, Síntesis, 2007, pp. 133-135.

⁵ Francisco MUNS Y CASTELLET, *Los mártires del siglo XIX*, Barcelona, Impta. y Lib. Religiosa y Científica, 1888, pp. 123-133.

⁶ Sobre la represión a los liberales a partir de 1823, en buena medida perpetrada espontáneamente por gente humilde y orquestada por la Iglesia contra religiosos ilustrados y liberales, véase Josep FONTANA, *De en medio del tiempo: la segunda restauración española, 1823-1834*, Barcelona, Crítica, 2006,

ajustes de cuentas. Como reacción a la pacificación impuesta por el duque de Angulema en la Ordenanza de Andújar proliferaron las sociedades secretas creadas en la estela de las Juntas de Confidencia, como la Junta Apostólica (creada en 1822 por Juana Eguía —hija del general— y refundada en los conventos de Madrid tras la ocupación de la capital por las tropas del duque de Angulema), la Sociedad del Áncora Real, la Junta Concepcionista, La Estrella o El Ángel Exterminador. Según el testimonio poco fiable del liberal Pedro Méndez Vigo, esta última organización se habría reunido en septiembre de 1825 en el monasterio de Poblet bajo la presidencia del arzobispo de Tarragona Jaume Creus Martí (que había sido miembro de la Regencia de Urgel) para urdir un plan de asesinato de 600 oficiales «negros» (liberales) que se encontraban vegetando en Barcelona sin expectativa de destino⁷. El 14 de mayo de 1824, el diario *Le Constitutionnel* de París había difundido noticias inexactas sobre la existencia de la Sociedad del Áncora Real, o Junta Apostólica, colocada en Madrid bajo la protección del nuncio Giacomo Giustiniani, quien desmintió el rumor, cosa que también hizo por propia conveniencia el gabinete de Cea Bermúdez⁸.

El Santo Oficio, que había sido suprimido el 9 de marzo de 1820, no fue restablecido en la última etapa del reinado de Fernando VII por presiones de las potencias legitimistas de la Santa Alianza, lo que dejó un considerable vacío operativo en la persecución de los delitos políticos y de opinión, sobre todo en lo referente a la censura de publicaciones. La creación en otoño de 1824 de Juntas de Fe diocesanas trató de paliar esta carencia⁹. El último auto de fe se efectuó contra el maestro Cayetano Antonio Ripoll, acusado de hereje, que fue ahorcado en Valencia el 31 de julio de

pp. 85-99. La represión durante la década Ominosa en Vizcaya, en Javier ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, José Carlos ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ y Enriqueta SESMERO CUTANDA, «El Señorío purificado. Control policial, represión e ideologización en Vizcaya (1823-1833)», en *Segon Congrès Recerques. Enfontaments civils: postguerres i reconstruccions*, Lérida, Associació Recerques y Pagès editors, 2002, vol. I, pp. 528-541.

⁷ Véase Pedro MÉNDEZ VIGO, *España y América en progreso*, París, Imp. de H. Fournier, 1835, cit. por Ramón ARNABAT, «Repressio liberal y restauració de la monarquia absoluta (la postguerra de 1823-1824)», en *Segon Congrès Recerques. Enfontaments civils: postguerres i reconstruccions*, Lérida, Associació Recerques y Pagès editors, 2002, vol. I, p. 434. Lo desmiente Luis ALONSO TEJADA, *Ocaso de la Inquisición en los últimos años del reinado de Fernando VII. Juntas de Fe, Juntas Apostólicas, Conspiraciones realistas*, Madrid, Zero, 1969, p. 121. Sobre las sociedades El Ángel Exterminador y los Concepcionistas, véase la visión sesgada de Vicente de la FUENTE, *Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas en España, especialmente la franc-masonería*, Madrid-Lugo, Imp. a cargo de D.R.P. Infante 1874-1882, vol. I, pp. 333-340. Una visión de conjunto de estas organizaciones secretas contrarrevolucionarias, en Luis ALONSO TEJADA, *Ocaso de la Inquisición...*, *op. cit.*, pp. 97-103.

⁸ *Ibid.*, pp. 107-123.

⁹ Las Juntas de Fe en Valencia, Tarragona, Orihuela y otras diócesis, en *ibid.*, pp. 146-158 y 179-190.

1826 ante el escándalo de buena parte de la opinión europea¹⁰. Las reivindicaciones de los *Malcontents* de 1827 estaban en la línea de la oposición apostólica, que reclamaba la supresión de la Policía (que reputaban obra nefanda del régimen napoleónico) y el restablecimiento de la Inquisición como herramienta tradicional de control social.

2. Los sucesos anticlericales de 1834-1835 como preludeo de la revolución liberal

En el periodo 1834-1840, la Iglesia española sólo pensó en su supervivencia, porque vio derrumbarse su antigua estructura de poder y se sintió perseguida y debilitada por el proceso desamortizador, la extinción de conventos, la pérdida de sus inmunidades tradicionales y la abolición de los diezmos y primicias. Los momentos álgidos del proceso revolucionario liberal trajeron consigo una oleada de anticlericalismo violento y popular dirigido fundamentalmente contra las órdenes religiosas, que se tradujo en campañas de desprestigio contra la Iglesia como institución. Las vejaciones y las violencias hacia los eclesiásticos fueron frecuentes. Baste recordar el asesinato del cura Vinuesa en Madrid y de cincuenta y cuatro eclesiásticos en la provincia de Barcelona durante el Trienio Liberal; la masacre de religiosos en Madrid en el verano de 1834, o los hechos acaecidos en Zaragoza, Barcelona y otras ciudades un año más tarde. Tales actuaciones vandálicas fueron protagonizadas por el pueblo llano, probablemente manipulado por intereses oscuros que pretendían desviar la atención de los verdaderos problemas que sufría la gente, como la escasez y carestía de productos alimenticios o la epidemia de cólera de 1834. Pero estos excesos sólo se pueden comprender si tenemos en cuenta que la defensa que hacían algunos religiosos del más rancio absolutismo y su compromiso de restaurarlo los hacía víctimas propiciatorias del resentimiento popular.

El gobierno de Martínez de la Rosa comenzó a entrar en dificultades desde el verano de 1834 por una concatenación de circunstancias adversas que se cernieron sobre la capital: la guerra carlista se estaba recrudeciendo en el norte desde la primavera, y el 12 de julio don Carlos pasaba la frontera. Precisamente entonces se produjo en Madrid un brote de cólera a resultas de la cual murieron un total de 4.463 personas, pero cuyo desarrollo inicial la prensa ocultó durante diez días, aumentando la inquietud y disparando los rumores. La epidemia se cebó sobre los

¹⁰ Modesto LAFUENTE, *Historia general de España, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, Madrid, B. Industrial, 1865, vol. XXVIII, pp. 346-349.

más pobres, y la gran mortandad que comenzó a constatarse a partir del 17 de julio, con más de quinientas víctimas diarias, alteró los ánimos, conectando una causa de riesgo sanitario con otra de orden político. La prensa de la Corte desplegó entonces una áspera campaña, acusando a los religiosos de complicidad con el carlismo. Para complicar aún más las cosas, los partidarios de la regente María Cristina convocaron Cortes Generales para finales de julio, con la intención de que la sucesión de Fernando VII en la persona de su hija Isabel quedara definitivamente legalizada. La inestabilidad vivida en los meses que siguieron a la muerte del rey hacía temer a los isabelinos que sus enemigos de ambos lados del espectro político no consentirían la reunión de las Cortes. En ese ambiente de ansiedad e incertidumbre, el miedo desempeñó un papel crucial en un estallido de violencia que tuvo insospechadas consecuencias políticas.

El miedo —una de las emociones fundamentales del individuo, con la ira, el amor, el desagrado, la alegría o la pena— es una actitud colectiva y transhistórica¹¹, que se puede definir como un sentimiento de malestar suscitado por la presencia y o el conocimiento de un peligro al que se atribuye una influencia perjudicial a nuestros intereses. La respuesta frente a una amenaza puede variar entre dos polaridades extremas: para eliminar el miedo, el individuo puede pasar al ataque como cualquier animal o bien ocultarse, esconderse, replegarse y evaluar de nuevo el peligro. Cuando se tiene la impresión de que se puede eliminar la amenaza mediante la acción, a través de la destrucción real o imaginaria del objeto o del estímulo que provoca el miedo, el individuo amenazado pasa al ataque. Esta actitud de autodefensa puede desembocar en conductas explícitamente violentas cuya brutalidad depende, entre otras variables, del nivel de temor que se está sufriendo. En ese sentido, el miedo y su posible correlato agresivo están filogenéticamente programados en la conducta del hombre como parte de su capacidad para la supervivencia en un medio hostil. De modo que se puede afirmar que el miedo es «soluble» en la acción, sea ésta una movilización violenta o una manifestación de contornos pacíficos, y por ello desaparece en el momento de hacer frente a la causa del mismo¹². Como emoción primaria, el miedo es una fuente universal de poder y de movilización social, como se puede constatar en el desarrollo de los movimientos de protesta, en las crispaciones contrarrevolucionarias y en las revoluciones. En definitiva, la violencia y el miedo son más significativos cuando se

¹¹ He tratado este asunto con mayor amplitud en Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA, «El miedo y la violencia», en Javier MORENO LUZÓN y Jordi CANAL MORELL (eds.), *Historia cultural de la Política, siglos XIX-XX*, Madrid, CEPC, 2009, pp. 257-286.

¹² Christophe ANDRÉ, *Psychologie de la peur. Craintes, angoisses et phobies*, París, Odile Jacob, 2004, p. 224.

vinculan a determinados tipos de acción colectiva, pero en ocasiones marcadas por la incertidumbre y la ausencia de constricciones sociales, la experiencia del miedo puede desembocar en formas de confrontación violenta de carácter aparentemente «patológico», «anómico» o «primitivo», como veremos al describir los disturbios anticlericales de 1834 y 1835.

Los miedos colectivos y sus previsibles resultados muestran una naturaleza análoga a los miedos individuales, y pueden inducir a la violencia a través de la designación de un chivo expiatorio. En principio, se podría señalar que los miedos colectivos se difunden a través del cuerpo social según tres tipos de dinámica: los *rumores* alarmistas que vehiculan un temor favorecido por la inseguridad, la incertidumbre, la fluidez de los cambios, la percepción hostil del adversario político a través de estereotipos, clichés y prejuicios, y la pervivencia de determinados mitos convencionales en la conciencia colectiva (caso del bulo de los caramelos envenenados que circuló por Madrid a primeros de mayo de 1936); los *contagios mentales* que se producen en comunidades cerradas o lugares de afinidad psicosociológica como las aldeas, los conventos, los cuarteles, las escuelas o las fábricas, donde la imitación y la histeria ante una situación de peligro difuso tienen una función especial (como ejemplo, el juicio y ahorcamiento por brujería de 19 personas en Salem, Massachusetts, en 1692-1693), y las *psicosis colectivas*, o encuentro entre un hecho real o posible deformado o exagerado en cuanto a sus eventuales consecuencias, y la «espera» que caracteriza a la psicología de todo grupo acosado por una amenaza sobrenatural o sobrehumana, a la cual se añadiría la imitación y la capacidad de sugestión suscitadas por la acción de los medios de comunicación y de propaganda de masas.

La *Grande Peur* brotada en los primeros compases de la Revolución Francesa fue una de las primeras oportunidades en que el miedo colectivo tuvo una inequívoca lectura moderna como amenaza a la seguridad nacional respondida con la intensificación de las acciones colectivas de protesta. El pánico produjo una vigorosa movilización revolucionaria, fortaleció la unidad patriótica y aceleró el cambio social, ya que la reacción en los campos se dirigió contra la aristocracia, arruinando el régimen señorial¹³.

La concatenación del miedo y la violencia puede dar lugar a una dinámica explosiva cuando, sin dirección previa y sin un propósito político aparente, se difunden rumores y noticias falsas sobre un sustrato de agravios previos que condicionan y preparan la acción bajo la forma de movilización tumultuaria ante las autoridades, lo

¹³ Georges LEFEBVRE, *La grande peur de 1789*, París, Armand Colin, 1932, p. 247.

cual deriva en actos violentos espontáneos de carácter ocasional. La acción colectiva característica de este tipo de dinámicas del miedo es el motín. Los sucesos acaecidos en Madrid el 17 y 18 de julio de 1834, que fueron conocidos popularmente como «el degüello de los frailes», son un buen ejemplo de cómo un rumor alentado por el miedo y en un contexto de inseguridad colectiva por razones vitales (la salud pública), de polarización social (el envalentonamiento de los absolutistas ante el rumor de un inminente ataque carlista) y de inacción o debilidad gubernamental (el 29 de junio, para intentar burlar la epidemia de cólera, la familia real y parte de Gobierno se habían trasladado a La Granja), generan una dinámica de violencia explosiva contra un chivo expiatorio accesible e inerme. Según relata Pírala, «la presencia del cólera, la vista de tantas acometidas, de tantas muertes, tenía aterrorizados a todos. Del temor se pasa pronto al amilanamiento o a la desesperación, y de ésta a los excesos, a los crímenes»¹⁴. Fue entonces cuando, tal como reconstruye Galdós en la entrega final de la segunda serie de sus *Episodios Nacionales*, hizo su aparición la dinámica del rumor como válvula de escape de la tensión; habladurías descabelladas, que corrieron de boca en boca, sobre unos enigmáticos emponzoñadores que arrojaban «cosas malas en el agua», polvos amarillos en las fuentes y pozos de Madrid¹⁵. La asignación de la autoría a los religiosos se debía a que la prensa los considera auxiliares poderosos de los carlistas, conjurados en el exterminio de los isabelinos. A partir de ahí, la psicosis de complot creció, y, según Pírala, «bastaba ver a un fraile arrimado a una fuente para que fuera envenenador», aunque la maldad de los frailes era accesoria, porque eran «indefensos y ricos, y la víctima no podía ser más a propósito»¹⁶. Uno de los argumentos de los amotinados, que recogieron tanto Galdós como Pírala, fue que las aguas habían sido envenenadas por niños enviados por el clero para no infundir sospechas de su depravado intento, añadiendo el ingrediente emocional de la manipulación infantil a la justificación de la violencia clerófoba.

El incidente desencadenante de los sucesos, según Pírala, fue una expresión despectiva contra las milicias urbanas proferida por un antiguo voluntario realista, que fue agredido cuando buscaba refugio en la iglesia del convento de San Isidro, y denigrado como «emisario de los jesuitas, de los envenenadores»¹⁷. A primera hora de la tarde del 17 comenzaron a circular los primeros grupos, en los que había guardias

¹⁴ Antonio PIRALA, *Historia de la Guerra Civil y de los partidos liberal y carlista*, Madrid, Turner-Historia 16, 1984, vol. I, p. 467.

¹⁵ Benito PÉREZ GALDÓS, *Un faccioso más... y algunos frailes menos*, Madrid, Historia 16, 1994, pp. 221-230.

¹⁶ Antonio PIRALA, *Historia de la Guerra Civil...*, *op. cit.*, vol. I, p. 468.

¹⁷ *Ibid.*, vol. I, p. 472.

urbanos y de corps y salvaguardias, gritando mueras a los jesuitas y a los frailes. A las tres, la multitud, que procedía en buena medida de los barrios más afectados por la epidemia, ya había interiorizado la concatenación causal perversa y se congregaba en la Puerta del Sol y en las plazas Mayor y de la Cebada bajo la consigna: «veneno, veneno, mueran los jesuitas, mueran los frailes». A las cinco, las turbas asaltaron el Colegio Imperial de los Jesuitas, matando a quince de ellos en el establecimiento educativo, el seminario y la calle. En el convento de Santo Tomás de los dominicos se mató a siete frailes en presencia de la tropa. Los ataques físicos contra los religiosos se repitieron en las iglesias de Santo Tomás, la Merced, San Francisco, Atocha, San Gil, los Basílios, el Carmen y los Jesuitas. El intento de asalto al convento del Carmen fracasó por la oposición de algunos milicianos urbanos, y a las 21 horas comenzó el asalto del convento San Francisco, donde se hospedaba al batallón de la Princesa, cuyos soldados no evitaron que fuesen masacrados 43 franciscanos. Finalmente, a las 11 de la noche se atacó el convento de San José de mercedarios calzados, muriendo ocho frailes de la orden y un franciscano que se había refugiado allí. Los escolapios de San Fernando en Lavapiés se salvaron por la acción protectora del vecindario. En la madrugada se declaró el estado de sitio en Madrid y se fijó un bando condenando los atentados. Por la mañana, un Real Decreto reguló las reuniones públicas, y decretó duros castigos para los grupos sediciosos aunque no llevasen armas, e incluso para los espectadores benevolentes de estas manifestaciones. Con todo, a primera hora de la tarde del 18 las turbas intentaron atacar el seminario de Nobles de los jesuitas, el convento de Atocha, el de dominicos del Rosario, los agustinos de Recoletos, el monasterio de San Bernardo y el colegio de franciscanos descalzos de San Bernardino extramuros¹⁸.

El estallido de violencia a través de un motín popular no pudo ser atajado por la pasividad del Gobierno de Martínez de la Rosa y la imprevisión de José Martínez de San Martín, superintendente de Policía y capitán general del distrito, quien fue forzado a dimitir y acabó siendo encarcelado. A pesar de disponer de 8.000-9.000 hombres de la Milicia Urbana y el Ejército —que mostraron pasividad e incluso condescendencia con los excesos de la multitud—, la falta de energía y de previsión de las autoridades fue objeto de universal censura, sobre todo cuando se supo que conocían la existencia de focos revolucionarios, tramas urdidas con propósitos de violencia y preparativos conspiratorios mucho antes del 17 de julio. La justificación política de su inacción apareció en una Real Orden promulgada al día siguiente de la matanza,

¹⁸ Detallada cronología de los hechos, en Salvador CAMACHO PÉREZ, «Violencia anticlerical en Madrid en julio de 1834», *Almotacín*, 9 (enero-junio 1987), pp. 69-75.

en la que se argumentaba que «la enfermedad que padece esta heroica villa [...] ha sido el pretexto de tales excesos; y los enemigos del trono de Isabel II, de su Augusta Madre y de la justa libertad, la verdadera causa»¹⁹. El balance de la asonada fue la muerte de 78 frailes y el procesamiento de 136 hombres y 15 mujeres, en su mayor parte de extracción popular, aunque también hubo 26 militares y 23 milicianos urbanos. 18 fueron absueltos, 23 acabaron en presidio y a dos se les aplicó la pena capital²⁰. Pérez Garzón se cuestiona si los sucesos de 1834 fueron un simple raptó de pánico colectivo o una táctica calculada para precipitar la excomunión, destruyendo el poder eclesiástico y derribando al Gobierno²¹.

A partir de ese momento, la escalada de la tensión se hizo incontenible, y no se cernió sólo sobre el estamento eclesial: el 11 de mayo de 1835, el propio Martínez de la Rosa fue atacado en su domicilio²², y dimitió el 6 de junio, siendo sustituido por el conde de Toreno. Del 4 al 6 de julio, coincidiendo con la expulsión de los jesuitas, se produjo en Zaragoza una grave algarada, cuando la agitación anticarlista

¹⁹ Cit. por Florentina VIDAL GALACHE, «La epidemia de cólera de 1834 en Madrid. Asistencia y represión a las clases populares», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie V, Historia Contemporánea, 2 (1989), p. 272. Sobre estos sucesos, véanse también Ángel FERNÁNDEZ DE LOS RÍOS, *Estudio histórico de las luchas políticas en la España del siglo XIX*, 2ª ed., Madrid, English y Gras, editores, 1879-1880, vol. I, pp. 204-206 (testigo presencial); Vicente de la FUENTE: *Historia de las sociedades secretas...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 26-38; Juan GONZÁLEZ CASTAÑO, «La matanza de frailes en Madrid, en julio de 1834», en *Homenaje al académico Julio Mas*, Murcia, Real Academia Alfonso X El Sabio, 2009, pp. 181-188; Emilio LA PARRA LÓPEZ, «Los inicios del anticlericalismo español...», *op. cit.*, pp. 76-82; Juan-Sisinio PÉREZ GARZÓN, «Curas y liberales en la revolución burguesa», *Ayer*, 27 (1997), pp. 81-87; Anna Maria GARCÍA ROVIRA, «Revolución liberal y fuerzas populares: el degüello de los frailes (Madrid, julio de 1834)», en Alberto GIL NOVALES (ed.), *Ejército, pueblo y constitución. Siglos XIX y XX. Homenaje al general Rafael del Riego. Actas del Coloquio Internacional celebrado en la Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Complutense de Madrid, los días 9, 10 y 11 de abril de 1984*, Madrid, El Museo Universal, 1988, pp. 457-475 e ID., «Liberalisme 'no respectable' i poble menut urbà: bullangues i revolució liberal (1832-1835)», *Recerques*, 22 (1989), pp. 55-56; Robert MARRAST, *José de Espronceda y su tiempo*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 290-292; Miguel VILLALBA HERVÁS, *Dos regencias. Una década sangrienta*, Madrid, Lib. de Victoriano Suárez, 1897, pp. 49-54 y Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, *La Excomunión (1833-1840)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, pp. 221-229, que se acoge a la teoría del tumulto organizado por las sociedades secretas, especialmente la masonería. Lo desmiente documentadamente Anna Maria GARCÍA ROVIRA, «Revolución liberal y fuerzas populares...», que lo califica de revuelta preindustrial.

²⁰ Salvador CAMACHO PÉREZ, «Violencia anticlerical...», *op. cit.*, p. 96. Anna Maria GARCÍA ROVIRA, «Revolución liberal y fuerzas populares...», *op. cit.*, pp. 472-474 cifra los fallos judiciales en dos condenas a muerte ejecutadas (por robo en establecimientos religiosos), 34 condenas a presidio, 40 condenas equivalentes a prisión cumplida y 27 absoluciones o sobreseimientos.

²¹ Anna Maria GARCÍA ROVIRA, «Liberalisme 'no respectable'...», *op. cit.*, p. 51 y Juan-Sisinio PÉREZ GARZÓN, «Curas y liberales en la revolución burguesa», *op. cit.*, pp. 85-87.

²² Pedro Agustín GIRÓN (marqués de las Amarillas): *Recuerdos (1778-1837)*, Pamplona, EUNSA, 1978-1981, vol. III, pp. 99-101. Según nota de Federico Suárez a esta edición (nota 58, p. 100), el atentado se urdió en casa del diputado Fermín Caballero.

de la Milicia Urbana contagió a una compañía del regimiento del Infante comandada por el teniente Blas Pover, que al igual que hizo Cardero a inicios de año en la Puerta del Sol de Madrid, se pronunció en favor de la Constitución de 1812. Las turbas saquearon e incendiaron los conventos de Santo Domingo, San Lázaro, San Agustín y la Victoria (donde murieron once frailes y tres resultaron heridos), y expulsaron a varias congregaciones religiosas²³. El contagio se propagó a Cádiz el 18 de julio, y en la madrugada del 22 al 23 a Reus, donde tras recibirse la noticia del asesinato en Arnes de cinco milicianos urbanos por una banda carlista capitaneada por un fraile local, la multitud asaltó tres conventos y mató en represalia a una docena de franciscanos y a nueve carmelitas²⁴. La muerte de los urbanos soliviantó a una población que ya estaba mostrando públicamente su hostilidad a los frailes por considerarlos delatores de los liberales durante la Década Ominosa, impulsores de la rebelión de 1827 y sostenedores de la insurgencia carlista. Tampoco cabe minusvalorar las expectativas que despertaron las ventajas que podía reportar una futura desamortización de los bienes eclesiásticos²⁵.

La noticia de los sucesos de Reus se extendió rápidamente por toda la comarca. Hubo agitación en Valls, saqueo de inmuebles del capítulo catedralicio tarraconense en Vilaseca, y un intento de agresión en Tarragona contra el arzobispo Antonio Fernando de Echanove y Zaldívar, que fue compelido a buscar asilo en una fragata inglesa. Estas protestas populares, de gran envergadura y carácter marcadamente anticlerical, coincidieron con el decreto de 25 de julio por el que se suprimían los conventos con menos de quince religiosos, y culminaron en los sucesos del 25 y 26 de julio en Barcelona. Entre las causas del motín que afectó a la ciudad condal figuran la percepción de un agravamiento de la guerra civil (argumento discutible cuando, precisamente a mediados de 1835, las partidas carlistas estaban siendo arrinconadas en el Prepirineo), las frecuentes mani-

²³ José Miguel DELGADO IDARRETA, «Pronunciamientos liberales en Zaragoza durante la Regencia de María Cristina (1833-1840)», *Cuadernos de Investigación*, 1, 2 (1975), pp. 83-84; Antonio ELORZA y Juan José TRÍAS, *Federalismo y reforma social en España, 1840-1870*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975, pp. 156-158; Carlos FRANCO DE ESPÉS MANTECÓN, *Los motines y la formación de la junta revolucionaria de Zaragoza en 1835*, Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 1981, pp. 33-41 y Anna Maria GARCÍA ROVIRA, *La revolució liberal a Espanya i les classes populars (1832-1835)*, Vic, Eumo, 1989, pp. 254-258.

²⁴ ANÓNIM, *Successos de Barcelona (1822-1835)*. Josep Maria Ollé Romeu (ed.), Barcelona, Curial, 1981, pp. 166-168; Anna Maria GARCÍA ROVIRA, *La revolució liberal a Espanya...*, *op. cit.*, pp. 258-265 y Antonio PIRALA: *Historia de la Guerra Civil...*, *op. cit.*, vol. II, p. 129.

²⁵ Emilio LA PARRA LÓPEZ, «Los inicios del anticlericalismo español...», *op. cit.*, pp. 87-88.

festaciones absolutistas del clero regular en riesgo de excomunión y las persecuciones del capitán general Manuel Llauder contra los liberales, pero también el descontento por la reintegración de los bienes desamortizados en el Trienio (cuando los campesinos dejaron de pagar todo tipo de rentas) y la actividad económica de los órdenes religiosos en funciones de terratenientes, rentistas, arrendadoras o prestamistas —lo que supone una cierta semejanza con los motivos de la «Semana Trágica» de 1909— todo lo cual concitó el odio antiseñorial de un mundo agrario cada vez más vinculado al mercado capitalista²⁶.

En esta *bullanga* anticlerical barcelonesa se puede distinguir un movimiento popular espontáneo que, al conocerse los sucesos de Reus, partió de la plaza de toros (donde se había celebrado una corrida decepcionante) hacia los conventos de la Merced, San Francisco y de los Agustinos descalzos, cuyos religiosos se defendieron con piedras y armas de fuego. A las siete de la tarde, la turba asaltó e incendió el convento de los franciscanos. Pero hubo también una actividad clerófoba más organizada, plasmada en los intentos de algunos destacados liberales de canalizar las concentraciones populares en la Rambla del Mig para dirigir su ira contra los conventos de capuchinos y trinitarios calzados, y a partir de ahí a los conventos de la Rambla y el norte del barrio del Raval: San José de los carmelitas descalzos en la Rambla, dominicos de Santa Catalina, trinitarios descalzos de la Rambla (en el emplazamiento que hoy ocupa el Liceo), agustinos calzados del carrer de l'Hospital, Nuestra Señora de Bonanova y la iglesia del convento del Carme de los carmelitas calzados. Muchos frailes lograron huir y fueron recogidos durante la mañana siguiente por el Ejército y la Milicia, que los trasladó al castillo de Montjuïc. Aunque hubo dieciséis frailes muertos, no se atacaron ni los conventos de monjas ni las parroquias, los edificios o a los miembros del clero secular²⁷.

²⁶ Manuel SANTIRSO, «De repente, el verano de 1835», *Historia Social*, 34 (1999), pp. 14-17.

²⁷ Joaquín del CASTILLO Y MAYONE, *Las bullangas de Barcelona ó Sacudimientos de un pueblo oprimido por el despotismo*, Barcelona, Institut Universitari d'Història Jaume Vicens i Vives-Vic, Eumo Editorial, 1994, pp. 1-18; Vicente de la FUENTE, *Historia de las sociedades secretas...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 50-57; Anna Maria GARCÍA ROVIRA, *La revolució liberal a Espanya...*, *op. cit.*, pp. 91-110 e ÍD.: «Liberalisme 'no respectable'...», *op. cit.*, pp. 58-62; Emilio LA PARRA LÓPEZ, «Los inicios del anticlericalismo español...», *op. cit.*, pp. 88-92; Manuel LONGARES, «Los religiosos de Barcelona cuando la quema y excomunión (1835)», *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Granada*, 4-5 (1977-1978), pp. 366-377; Manuel MARLIANI, *El reinado de Fernando VII*, Madrid, Sarpe, 1986, pp. 176-178; Juan-Sisinio PÉREZ GARZÓN, «Curas y liberales en la revolución burguesa», *op. cit.*, pp. 93-95; Antonio PIRALA, *Historia de la Guerra Civil...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 130-132; Manel J. RISQUES CORBELLA, *L'Estat a Barcelona. Ordre públic i governadors civils*, Barcelona, Ed. Base, 2012, pp. 33-34; Josep Maria OLLÉ ROMEU, *Les bullangues de Barcelona durant la*

Tras los sucesos de Barcelona, una gran revuelta antiseñorial con oleadas de exclaustración forzosa se enseñoreó de Cataluña hasta mediados de 1836. Entre el 23 y el 26 de julio fueron asaltados los conventos de capuchinos de Sabadell, Mataró, Arenys de Mar y Vilafranca del Penedés, los de los jerónimos del Vall d'Hebron y Murtra, el de los carmelitas descalzos de Cardó, así como las Cartujas de Montalegre y Scala Dei en el Priorato, los benedictinos de Sant Cugat y Santa María de Ripoll, y los cistercienses de Poblet y Santes Creus. Igualmente fueron saqueados los monasterios de Montserrat, Alcover, La Selva de Camp, Vall y Escornalbou. Una docena de edificios religiosos ardieron, unos 3.200 religiosos fueron obligados a la exclaustración en el Principado, y treinta (22 frailes y ocho sacerdotes) fueron asesinados²⁸.

La autoridad militar —especialmente Llauder— fue acremente censurada por su pasividad e incluso por su presunta connivencia con los alborotadores. Las frecuentes amenazas proferidas por el capitán general radicalizaron las actitudes políticas y provocaron su precipitada salida de Barcelona el 27 de julio²⁹. Ello facilitó el desencadenamiento el 5 de agosto de una nueva *bullanga* —la del «cañonazo»—, dirigida esta vez contra las autoridades militares, que tuvo su momento culminante en el cruento asesinato del segundo cabo de la Capitanía, general Pedro Nolasco Bassa, del que se rumoreaba que había venido con mil infantes y cuarenta jinetes para aplicar un duro correctivo a la ciudad. Además del armamento del pueblo y la erección de barricadas en las embocaduras de las calles que daban a la Plaza de Sant Jaume, se persiguió a supuestos adictos al carlismo, se quemaron los papeles de la Policía, se atacaron los fielatos y se asaltó el convento de San Sebastián.

Algunos autores conservadores han interpretado estas algaradas, al igual que la movilización anticlerical, como una actuación inducida por los sectores más radicales del progresismo contra el moderantismo gobernante, movilización que habría sido vertebrada por las sociedades secretas y ejecutada por un pueblo inculto y brutal. Pero

primera guerra carlina (1833-1837), Reus, El Mèdol, 1994, vol. I, pp. 75-97 y Manuel VILLALBA HERVÁS, *Dos regencias...*, *op. cit.*, pp. 78-82.

²⁸ ANÓNIM, *Successos de Barcelona...*, *op. cit.*, pp. 168-172; Vicente de la FUENTE, *Historia de las sociedades secretas...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 46-50; Anna Maria GARCÍA ROVIRA, *La revolució liberal a Espanya...*, *op. cit.*, pp. 274-294 y Manuel SANTIRSO, *Revolució liberal i guerra civil a Catalunya (1833-1840)*, Lérida, Pagès editors, 1999, pp. 151-159 e ÍD., «De repente, el verano de 1835», pp. 3-4.

²⁹ Testimonio exculpatorio, en Manuel LLAUDER, *Memorias documentadas del teniente general don Manuel Llauder, marqués del Valle de Rivas, en las que se aclaran sucesos importantes de la historia contemporánea en que ha tenido parte el autor*, Madrid, Impta. de don Ignacio Boix, editor, 1844, pp. 125-152.

estos disturbios populares fueron capitalizados tanto por el liberalismo moderado como por el progresista. Las corrientes de interpretación marxista han descrito las *bullangas* como un simple epifenómeno de la revolución burguesa; algaradas populares espontáneas, que tuvieron como denominador común la insatisfacción ante la política moderada, especialmente el rechazo a la solución transada que se pretendía dar al problema carlista. Otras investigaciones han tratado de buscar una lógica autónoma del comportamiento popular, y presentan estas agitaciones como resultado de la confluencia circunstancial de dos tipos de movimiento: el liberal burgués, que trataba de destruir el entramado socioeconómico, jurídico y político feudal, y el popular caracterizado como típico motín de subsistencia preindustrial³⁰. Las *bullangas* fueron modos conflictivos de buscar alternativas al viejo sistema feudal, alternativas que se fueron perfilando y modificando a lo largo de la lucha³¹. Sea como fuere, la Ciudad Condal se erigió en esos años en la ciudad liberal y anticlerical por excelencia, con una fuerte implantación del radicalismo popular, lo que la convertiría en un espacio revolucionario clave hasta bien entrado el siglo XX.

La violencia clerical volvió a aparecer en la *Guerra del Matiners* (1846-1849), que debe interpretarse como la culminación de ese malestar social traducido en la proletarización del campesinado tras la transferencia revolucionaria de la propiedad eclesiástica y municipal a aristócratas, burgueses y terratenientes³².

3. El Sexenio Democrático

Paradójicamente, la Iglesia que había combatido ferozmente al liberalismo durante la minoría de edad de Isabel II en la década de 1830 y 1840, participando de forma muy activa en la insurgencia carlista, se convirtió en los últimos años de su reinado en su apoyo más decidido, especialmente desde 1863. La revolución «Gloriosa» trastocaría de forma duradera este «orden moral» impuesto desde el púlpito y los cuarteles. En septiembre de 1868, según Eiras Roel, en todas las ciudades sublevadas se repitió a grandes rasgos el mismo protocolo de actuación: intervención de la fuerza popular armada, movida por los agitadores republicanos; formación de juntas revo-

³⁰ Anna Maria GARCÍA ROVIRA, *La revolució liberal a Espanya...*, op. cit., p. 23.

³¹ Anna Maria GARCÍA ROVIRA, «Burguesía liberal i poble menut. La revolta popular de l'estiu de 1835», *L'Avenç*, 87 (noviembre 1985), p. 41.

³² La crisis económica de 1847-1848 y la *Guerra dels Matiners*, en Josep FONTANA, *Història de Catalunya, volum V: La fi de l'Antic Règim i la industrialització (1787-1868)*, 2ª ed., Barcelona, Edicions 62, 1989, pp. 307-314.

lucionarias con elementos de los diversos partidos, y publicación de proclamas y manifiestos por esas Juntas, con contenido y programa democrático, entre los que destacaba la libertad de cultos y de enseñanza, pero también la expulsión de los jesuitas, el destierro de algunos curas de sus parroquias, la retirada de imágenes religiosas de los lugares públicos, la prohibición del toque de campanas y la supresión o incluso el derribo de iglesias, conventos y seminarios³³. Estas medidas anticlericales tuvieron como respuesta una amplia movilización defensiva de los creyentes, como lo muestra el trasvase hacia el carlismo de una buena parte de las élites locales moderadas que se habían visto perjudicadas por la pérdida del poder municipal a resultas de la implantación del sufragio universal³⁴.

Antes del estallido del segundo conflicto carlista, el acto de violencia clerical más notorio de la época fue el linchamiento en la catedral de Burgos del gobernador civil Isidoro Gutiérrez de Castro el 25 de enero de 1869, cuando se disponía a aplicar un Decreto del Ministerio de Fomento que ordenaba la incautación de archivos, bibliotecas, gabinetes y demás colecciones de objetos de ciencia, arte o literatura ubicados en establecimientos religiosos. La Guardia Civil que acompañaba a la autoridad se limitó a contemplar el crimen, y los mandos militares presentes en la plaza permanecieron pasivos ante el motín clerical que congregó a dos o tres millares de personas. Poco después, el comandante militar, Martín Colmenares, declaró la ley marcial y ordenó el despliegue del regimiento de caballería de Bailén y de los Voluntarios de la Libertad para mantener el orden entre los grupos de católicos y liberales. La catedral permaneció clausurada por orden gubernativa hasta el 20 de marzo, día en que la Iglesia preparó una ceremonia con el fin de «limpiar» la sangre derramada dentro del templo. Como responsables de semejante tropelía fueron arrestadas más de 140 personas, entre ellos varios miembros del cabildo. Fueron juzgadas unas sesenta, en su mayoría jornaleros analfabetos, en una veintena de procesos, pero no se produjo ninguna ejecución³⁵.

³³ Antonio EIRAS ROEL, *El partido demócrata español (1849-1868)*, Madrid, Rialp, 1961, pp. 361-394. Sobre la génesis, programa y obra anticlerical de las juntas revolucionarias de 1868, véanse José ANDRÉS-GALLEGO, «Las Juntas revolucionarias de 1868: una interpretación», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXVI, 1 (enero-abril 1979), pp. 44-96; Emilio LA PARRA LÓPEZ, «Los inicios del anticlericalismo...», *op. cit.*, pp. 104-107 y Antonio MOLINER PRADA, «Algunos aspectos del anticlericalismo español en la Revolución de 1868», *Investigaciones Históricas. Época moderna y contemporánea*, 14 (1994), pp. 141-145.

³⁴ Lluís Ferrán TOLEDANO GONZÁLEZ, «L'insurreccionalisme carlista en el sexenni democràtic: l'aixecament d'estiu del 1869», en *Profesor Nazario González: una historia abierta*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1998, p. 326.

³⁵ Ildefonso Antonio BERMEJO, *Historia de la interinidad y guerra civil de España desde 1868*, Madrid, Est. Tip. de R. Labajos, editor, 1875-1877, vol. I, pp. 487-488; Emilio GUTIÉRREZ GAMERO,

La presencia clerical en la rebelión carlista de 1872 puede quedar ejemplificada en el caso paradigmático del «cura Santa Cruz», el gran propugnador de la guerra sin cuartel, transformado en personaje literario por Baroja o Valle-Inclán. La imagen del cura «trabucaire» reflejada en las caricaturas de la prensa satírica democrática y republicana fue otro legado cultural de un conflicto constructor de nuevos mitos que nutrieron el imaginario guerracivilista del carlismo en las décadas siguientes.

4. La Restauración, ¿un oasis clerical?

En la Restauración tuvo lugar el definitivo *ralliement* de la Iglesia Católica a la monarquía liberal. A mediados de diciembre de 1885, una reunión de prelados convocados por el nuncio Mariano Rampolla del Tindaro a los funerales por el rey Alfonso XII hizo público un documento donde se acataban las doctrinas y enseñanzas del sumo pontífice, haciendo referencia a la encíclica *Immortale Dei* y señalando que «la Religión y la política son, sin embargo, cosas muy distintas y que jamás deben confundirse; y que, salva la unidad en la Fe y en los principios católicos, puede con toda licitud sostenerse controversia». Esta defensa apenas velada de la actuación de la Unión Católica en el seno del régimen liberal representó un duro golpe para el carlismo³⁶. Los servicios rendidos por la Iglesia exculpando al régimen restauracionista del «pecado» del liberalismo y desautorizando al carlismo como opción política exclusiva de los católicos llenaron de satisfacción y alivio al recién constituido Gabinete Sagasta, en los comienzos de la Regencia.

Ello no implicó el ocaso del laicismo militante, que siguió librando su particular *Kulturkampf* con el clericalismo hasta bien entrado el siglo XX. El enclave indiscu-

Mis primeros ochenta años (memorias), Madrid, Aguilar, 1925, p. 86 y Rafael SERRANO GARCÍA, «Asesinato del gobernador de Burgos», *Historia* 16, 131 (marzo 1987), pp. 21-27 e ÍD., «El Sexenio Revolucionario en Burgos (1868-1874)», en Juan José GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco Javier PEÑA PÉREZ, Luis MARTÍNEZ GARCÍA y Lucía GARCÍA ARAGÓN (coords.), *Historia de Burgos: desde los orígenes hasta nuestros días*, Burgos, Diario 16 de Burgos, 1993, vol. 3, p. 872. En la noche del 26 de enero se produjo una violenta manifestación de protesta ante la Nunciatura en Madrid (Antonio MOLINER PRADA, «Algunos aspectos del anticlericalismo...», *op. cit.*, pp. 148-156). El nuncio Alessandro Franchi abandonó el país a fines de junio.

³⁶ El «Documento que los Prelados reunidos en Madrid con motivo de las honras fúnebres que allí se han celebrado por el alma del malogrado Rey D. Alfonso XII (Q.S.G.H.) dirigen a los fieles de sus Diócesis» (14-XII-1885), en José BURCH Y VENTÓS, *Datos para la historia del tradicionalismo político durante nuestra revolución*, Barcelona, Librería Católica Internacional Luis Gili, 1909, pp. 196-197.

tible de la agitación anticlerical de fin de siglo fue Valencia. En esta ciudad, controlada políticamente por los republicanos blasquistas, los disturbios callejeros se remontaban a la visita que el dirigente carlista marqués de Cerralbo rindió a la ciudad el 10 de abril de 1890 para organizar una peregrinación colectiva a Roma. El solo anuncio de su presencia suscitó las iras de los republicanos, que le prepararon un recibimiento hostil con días de antelación, apedrearon la comitiva carlista, saquearon el Hotel de Roma, prendieron fuego al Círculo Tradicionalista del Portal de Vall-digna; mientras que los socios se defendían desde las ventanas, atacaron la Residencia y la Iglesia de los Jesuitas y asaltaron las casetas de consumos antes de ser aplacados con la declaración del estado de guerra por parte de la junta de autoridades³⁷. Incidentes similares se repitieron en El Grao el 11 de abril de 1894 durante el embarque de una nueva peregrinación a Roma. Los choques entre clericales y anticlericales produjeron varios heridos, entre ellos los obispos de Cádiz y Madrid³⁸. La fuerza demostrativa y subliminalmente coactiva de las peregrinaciones tradicionalistas, los fastos eclesiásticos y las procesiones (donde las muestras de piedad se simultaneaban con vivas al Papa Rey o a Cristo Rey, de clara intencionalidad subversiva) fue contrarrestada con manifestaciones políticas, procesiones cívicas o festivas (burlescas sobre todo en carnaval), con muestras ostensibles de desprecio al fervor y al recogimiento religiosos, como los estruendosos paseos en automóvil de los blasquistas en Semana Santa (el tráfico rodado no se permitía en Jueves y Viernes Santo, hasta que el Ayuntamiento republicano de Valencia rompió esta tradición en 1910), y con otras parodias irreverentes de actos religiosos, que actuaban como reacción contrarritual e iconoclasta frente a un sistema basado en la fuerte presión del ritual católico que tiranizaba la vida social en su conjunto³⁹.

³⁷ La versión oficial, en el informe de la Capitanía General de Valencia al Ministerio de la Guerra «Narración detallada de los sucesos ocurridos el día 10 del actual, con motivo de la llegada del Marqués de Cerralbo» (Valencia, 16-IV-1890), en Archivo General Militar de Madrid, 2ª Sección, 4ª División, leg. 174. La versión del propio Cerralbo, en *El Correo Catalán*, 19-IV-1890, pp. 7-10. Narración de los hechos desde el punto de vista carlista, en Melchor FERRER, Domingo TEJERA y José F. ACEDO, *Historia del tradicionalismo español*, Sevilla-Madrid, Ed. Tradicionalista-Ed. Católica Española, 1941-1979, vol. XXVIII-I, pp. 156-157. Una versión mucho más ecuaníme, en Jordi CANAL, *El Carlisme català dins l'Espanya de la Restauració, 1875-1900*, tesis doctoral, Barcelona, Universitat Autònoma, 1994, vol. I, pp. 395-404.

³⁸ Los choques en Valencia durante el embarque de la peregrinación a Roma, en despachos de Henry Drummond Wolff a Kimberley (Madrid, 12 y 13-IV-1894). El embajador observaba que «Valencia and Málaga are the two principal centres of the Republican and anti-clerical feeling, which found expression in these attacks on the Pilgrims headed by distinguished prelates» (The National Archives [TNA], Foreign Office, leg. 72/1.952).

³⁹ Manuel DELGADO RUIZ, *La ira sagrada...*, *op. cit.*, p. 71. Este autor concluye (p. 169) que la Iglesia fue atacada «por arriba», por su complicidad con formas de Estado consideradas caducas, y «por

En enero y febrero de 1893 se produjeron en Barcelona varias colisiones entre estudiantes clericales y anticlericales, y de éstos con la Policía por la apertura de un templo protestante en Madrid. Pero los sucesos más resonantes tuvieron lugar en la capital a inicios del siglo XX. El inicio oficial de la campaña anticlerical lo dio un discurso de tono laicista pronunciado en el Congreso el 14 de diciembre de 1900 por José Canalejas, estimulado sin duda por los éxitos de la política laicista de Ferry, Combes, Gambetta y Waldeck-Rousseau en Francia, y la adopción de medidas similares en Portugal. Mes y medio después, el país se vio sumido en un ciclo de protesta de fuerte resonancia, donde se mezclaron las viejas dinámicas disruptivas del amotinamiento urbano con los nuevos requerimientos de la acción colectiva a través de la manifestación pública.

Los testigos presenciales de la oleada de tumultos urbanos de inicios de siglo intuyeron la confluencia de una serie de causas coyunturales con otras de carácter más permanente. Entre los motivos precipitantes merecen citarse hechos que, en otras circunstancias, hubieran podido calificarse de simples anécdotas: el escandaloso estreno de «Electra» de Galdós en el teatro Español el 31 de enero de 1901, el «caso Ubaó» (un *affaire* donde la presunta violentación de la voluntad femenil por los jesuitas llegó a dirimirse en los tribunales), los discursos incendiarios del dirigente liberal-reformista Francisco Romero Robledo contra los gabinetes de Silvela y Azcárraga o la repentina fobia anticarlista y antijesuítica resurgida por el anuncio de la boda de la princesa de Asturias con don Carlos de Borbón, hijo del conde de Caserta (jefe de Estado Mayor del pretendiente durante la guerra civil) en el verano de 1900, poco antes del levantamiento frustrado de Badalona. Estos eventos fueron elevados a la categoría de provocación por la convergencia de circunstancias de orden más general: la política autoritaria del gobierno de Unión Conservadora presidido por Azcárraga, que mantenía suspensas las garantías constitucionales desde su toma de posesión en octubre de 1900, y había proseguido la línea de presión fiscal dispuesta por el anterior gobierno «de reacción clerical» liderado por los «sacristinos» (un juego de palabras acuñado por el diario republicano *El País*) Silvela, Polavieja, Durán y Bas y Pidal; el sentimiento de descontento por la avasalladora presencia social de algunas órdenes religiosas (especialmente los jesuitas, expulsados de Francia con las medidas laicizadoras de la década

abajo» por su defensa de una religiosidad hiperritualizada, completamente irreconciliable con el principio de la liberalidad y el culto a la modernidad.

de los ochenta), cuyas actividades productivas entraban en competencia con los artesanos locales⁴⁰; el eco del *affaire* Dreyfus (donde tribunos de izquierda como Jean Jaurès no cesaron de fustigar la actitud obstruccionista y antipatriótica de «les généraux de jésuitières»), y la polémica suscitada con la Santa Sede respecto a la campaña anticlerical, con escándalos puntuales como el artículo contra Canalejas firmado en *El Siglo Futuro* por el ultramontano padre José Fernández Montaña, profesor de religión del príncipe don Alfonso y confesor de la Regente, muy criticada desde la izquierda por sus sospechosas inclinaciones hacia el integrismo⁴¹.

Todos estos agravios, reales o imaginarios, fueron difundidos y magnificados por las campañas de la prensa liberal y republicana, y trasmutados por la opinión pública de izquierda en síntomas de un profundo malestar, que hundía sus raíces en la lucha secular entre el pensamiento teocrático y los principios liberales⁴². Litigio interiorizado por la clase burguesa progresista e ilustrada y por buena parte de los estratos bajos urbanos en el transcurso de las guerras carlistas, y que resurgía de forma atávica y espontánea a la menor sospecha de que el Estado liberal transigía con sus irreductibles enemigos, o la Iglesia católica se inmiscuía en los dominios sacrosantos del poder civil.

Un recorrido detallado por los acontecimientos que tuvieron lugar en Madrid en la primera quincena de febrero de 1901 nos permite poner de relieve algunos rasgos

⁴⁰ Sobre la fobia antijesuítica, Drummond Wolff señalaba a lord Salisbury (San Sebastián, 2-VIII-1899): «At Barcelona the Jesuits are detested, at Valencia the same, while at Saragosse they are looked by the mass of the people with abhorrence» (TNA, Foreign Office, leg. 72/2.109).

⁴¹ El artículo del padre Montaña, en *El Siglo Futuro*, 21-XII-1900. Reseña del caso de Adela Ubao, en *El Liberal* (Madrid), 6-II-1901. Sobre el estreno de «Electra», véanse: «*Electra*, de Pérez Galdós (historia, literatura y la polémica entre Martínez Ruiz y Maeztu)», en Edward INMAN FOX, *La crisis intelectual del 98*, Madrid, EDICUSA, 1975, pp. 49-72; Manuel LONGARES, «El estreno de *Electra*», *Historia 16*, 255 (julio 1997), pp. 74-79; Pío BAROJA, *Memorias. Desde la última vuelta del camino*, en *Obras Completas*, vol. VII, Madrid, Biblioteca Nueva, 1949, pp. 741-742; las observaciones sobre su eco periodístico y la suspensión de la prensa republicana y carlista, en Pedro GÓMEZ APARICIO, *Historia del Periodismo español*, Madrid, Editora Nacional, 1974, vol. III, pp. 125-135; la visión ortodoxamente católica de Francisco MARTÍ GILABERT, *Política religiosa de la Restauración*, Madrid, Rialp, 1991, pp. 76-79; la opinión más ponderada de Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea, tomo II: Expansión en tiempos recios*, Madrid, Sal Terrae/Eds. Mensajero/ Universidad Pontificia de Comillas, 1991, pp. 713-715 y 746-750, y los recuerdos diametralmente opuestos de Pedro VALLINA, *Mis Memorias*, Caracas, Ed. Tierra y Libertad, 1968, vol. I, pp. 59-63 (gritos de «¡Mueran los jesuitas!», carreras ante la Policía, manifestaciones de protesta por las detenciones, apedreamiento de conventos e iglesias, y tentativas federales de dinamitar establecimientos religiosos).

⁴² La actitud crítica de la opinión liberal respecto al enlace de la Princesa de Asturias, en despachos de Henry Drummond Wolff a lord Salisbury (Madrid, 6-VII y San Sebastián, 11-VIII-1900) y de Drummond Wolff al marqués de Lansdowne (Madrid, 16-XII-1900), en TNA, Foreign Office, leg. 72/2.127.

propios de los tumultos callejeros tan comunes en la época. Todos los testimonios coinciden en asignar a los esponsales de la princesa de Asturias el carácter de acontecimiento detonante de las algaradas⁴³, pero la inquietud popular había sido alimentada previamente por circunstancias catalizadoras de fuerte carga simbólica y alta capacidad movilizadora. En la representación de «Electra» el 1 de febrero, la Policía cargó contra la multitud congregada en la Plaza de Santa Ana, que profería gritos contra los jesuitas y en favor de la República. El día 7, Nicolás Salmerón presentó ante el Supremo un recurso en el «caso Ubaó», que degeneró en tumulto cuando un grupo de dos millares de admiradores del expresidente de la Primera República se lanzó contra el círculo de la cofradía de los Luises en la calle Cedaceros, y tras pasar por la Puerta del Sol cantando *La Marsellesa*, dando vivas a la República y mueras a los jesuitas, amenazaron la Casa Central de la Compañía antes de ser dispersados entre las seis y siete de la tarde por la Policía frente al teatro Español.

En la mañana del día 8, la llegada de los condes de Caserta y de sus hijas desde Barcelona fue acogida por el elemento escolar con gritos de desaprobación. En este tipo de situaciones, los primeros gestos de la autoridad pueden resultar determinantes para calibrar el grado de crispación y su posible desembocadura violenta. En esta ocasión, el jefe de la Policía local, coronel Morera, interpelló ásperamente a algunos estudiantes y los golpeó con su bastón de mando. Este desaire irritó a la multitud, que llegó hasta la Puerta del Sol profiriendo gritos en favor de la libertad y en contra del «incendiario y saqueador» Caserta (que había asaltado Cuenca en el transcurso de la segunda guerra carlista) y sus cómplices jesuitas. La Policía cargó repetida e indiscriminadamente contra los manifestantes y los pacíficos vianantes. Una gran parte de la multitud, cifrada en alrededor de cuatro mil personas, se dirigió a la Universidad, y de allí a la Casa de los Jesuitas con la intención de asaltarla, pero fue disuadida por la Policía y retornó al centro de la capital. Por la tarde, una manifestación de estudiantes partió desde la Facultad de Medicina por la calle Atocha, y tras romper las ventanas del convento de la calle del Jesús, pasaron por la calle del Turco hacia la de Alcalá, dando vivas frente a la redacción de *El Liberal*, el teatro Apolo y el domicilio de Galdós. Ausente el escritor, la multitud

⁴³ Sobre estos sucesos, utilizamos sobre todo el informe «Riots in Madrid», dirigido por D.F. Frederick Adam a Sir M. Durand (Madrid, 18-II-1901), y enviado por éste al marqués de Lansdowne en la misma fecha (TNA, Foreign Office, leg. 72/2.145). También el telegrama de Sir M. Durand (Madrid, 14-II-1901, 17:30 h.), en TNA, Foreign Office, leg. 72/2.146; los telegramas de la Embajada francesa (10, 12 y 13-II) y el informe (14-II-1901), en Archives des Affaires Étrangères, Nouvelle Série, 1896-1918, Espagne, vol. 2, pp. 15-23 (ataques contra conventos, y agresiones al nuncio y a algunos ministros), además de las noticias aparecidas en los diarios *Heraldo de Madrid* (5 a 13-II-1901) y *El Imparcial* (8 a 14-II-1901).

se dirigió a asaltar el convento de las Esclavas del Corazón de Jesús, donde permanecía la señorita Ubao, y al no poderlo conseguir pasó largo tiempo lanzando improperios contra el Padre Cermeño, confesor de la dama.

En la mañana del día 9, una representación estudiantil suplicó al gobernador civil, conde de Toreno, la liberación de tres compañeros detenidos el día anterior. En esta ocasión, la autoridad gubernativa se mostró conciliadora, y remitió la decisión al juez de distrito, que accedió a la medida de gracia. Sin embargo, a las tres de la tarde, un centenar de estudiantes se concentró en el caserón de la calle de San Bernardo y se dirigió de nuevo hacia la Puerta del Sol dando vivas a la libertad. Una hora después, medio millar de personas se concentró ante la editorial y las oficinas de *El Imparcial* (uno de los periódicos más activamente implicados en la campaña anticlerical), y tras pasar por la Puerta del Sol, cantó *La Marsellesa* frente al Ministerio de Estado, apedreó los coches del nuncio y del ministro de la Gobernación e intentó asaltar el palacio del obispo. Otros grupos cortaron por intervalos la carrera de San Jerónimo y la Puerta del Sol, y se concentraron frente a la Iglesia del Buen Suceso, donde la Regente solía escuchar la *Salve* los sábados por la tarde. A las ocho de la noche, un grupo de tres mil personas cruzó la Puerta del Sol rompiendo una vez más en vivas a la libertad y a la República y en mueras a Caserta, antes de ser dispersado. A las 22 horas, las turbas intentaron asaltar de nuevo el convento de los jesuitas de la calle de la Flor, al mismo tiempo que sendos petardos, achacados a elementos clericales, estallaban cerca de la casa de Galdós y de las oficinas de *El Liberal*. Hacia la una de la madrugada, frente al teatro Español y la Puerta del Sol, se formaron grupos que manifestaron sus objeciones al matrimonio de la princesa y su hostilidad a los jesuitas, hasta que fueron disueltos por media docena de guardias civiles a caballo.

Durante la tarde del domingo 10, los disturbios se reprodujeron frente al Ministerio de la Gobernación. La Guardia Civil intervino repetidas veces, y practicó varios arrestos hasta lograr despejar la plaza a las nueve. Una hora más tarde, un grupo de medio centenar de personas pasó por la calle de Atocha a la calle y plaza de Jesús, apedreando el convento y las farolas. El lunes por la mañana, aniversario de la proclamación de la República, los estudiantes recuperaron la dirección de la protesta: al no obtener su admisión en sus aulas por la forzada interrupción de los estudios, marcharon hacia el Ministerio de Instrucción Pública. Los guardias, que habían recibido órdenes especialmente enérgicas para controlar la población en una jornada de especial significado político, atacaron hasta medianoche las concentraciones, al tiempo que desde el Gobierno Civil se hacía pública una proclama donde se prohibían las reuniones callejeras y se autorizaba a la Policía y a la Guardia Civil a actuar más

enérgicamente. La mañana y la primera hora de la tarde del martes día 12 transcurrió sin incidentes reseñables, pero a las 16 horas se reanudaron los disturbios en Alcalá, Prado y Puerta del Sol, obligando a las tiendas a echar el cierre. El carruaje de García Alix fue apedreado cuando dejaba el Ministerio de Instrucción Pública, al igual que el convento de jesuitas y las farolas de algunos barrios céntricos. Hacia las nueve de la noche, cuando un retén de húsares abandonó Recoletos, los ataques contra la Policía se recrudecieron en el Paseo del Prado y las cercanías del Banco de España, hasta que un escuadrón de la Guardia Civil que ocupaba la Puerta del Sol descendió por Alcalá a última hora de la noche para despejar la Plaza de Cibeles, donde tres personas fueron gravemente heridas. Madrid pareció recuperar la tranquilidad durante la mañana del miércoles, pero, a primera hora de la tarde, el funeral de Ramón de Campoamor (popular poeta de notorias simpatías conservadoras) brindó la oportunidad para una gran concentración, que derivó inopinadamente en tumulto anticlerical: a las cuatro, una multitud de dos a tres mil personas pretendió acercarse al convento de las Reparadoras, situado frente a la Embajada inglesa. La acción conjunta de la Policía y de fuerzas de Caballería de la guarnición facilitó la dispersión de los supuestos atacantes, alguno de los cuales intentó refugiarse en la legación diplomática. Los disturbios, que dejaron un largo rastro de muertos y heridos, no cesaron hasta que, a las once de la noche, el Gabinete permitió que el capitán general Valeriano Weyler proclamase el estado de guerra en Madrid y provincia desde el día siguiente y hasta el 7 de marzo, no sin antes recomendar a la familia del conde de Caserta que abandonase Madrid a la mayor brevedad posible.

Como en 1834-1835, la agitación anticlerical que estalló en la Corte tuvo el coraje de múltiples motines populares en Zaragoza, Valencia, Barcelona, Valladolid, Coruña, Lugo, Guadalajara, Málaga, Cádiz, Granada, Badajoz y otras localidades, donde las turbas, con nutrida asistencia estudiantil, y espoleadas por un vago sentimiento de repulsa hacia lo que consideraban una transacción afrentosa con el más oscuro absolutismo, apedrearon a las autoridades, profirieron gritos contra los jesuitas y asaltaron conventos, residencias religiosas y sedes oficiales del Gobierno⁴⁴. Por ejemplo, el día 9 de febrero, tras conocerse las primeras noticias de los sucesos de Madrid, un grupo intentó manifestarse frente al Seminario de Barcelona, y en Valencia los estudiantes de la Universidad manifestaron su apoyo a sus compañeros de Madrid en

⁴⁴ Los sucesos de enero-febrero de 1901 en Madrid, en Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA, *La razón de la fuerza. Orden público, subversión y violencia política en la España de la Restauración (1874-1917)*, Madrid, CSIC, 1998, pp. 327-333.

la protesta contra la acción policial, declinando por unanimidad las vacaciones otorgadas con motivo del matrimonio de la Princesa de Asturias y rompiendo algunas ventanas de la Casa de los Jesuitas. Un comportamiento que inspiró, casi paso por paso, a los estudiantes de Valladolid, quienes, tras ensañarse con el Colegio de la Compañía, solicitaron por la tarde al gobernador civil permiso para convocar un mitin anticlerical. Al ver rechazada su petición, marcharon con banderas al Círculo Republicano, rompieron las ventanas de los conventos de los Padres Filipinos y de las monjas Reparadoras, y finalizaron la jornada con un nuevo ataque al Colegio de los Jesuitas. El día 10, una gran manifestación apedreó una escuela religiosa en Valencia, y al gobernador civil en su carruaje. En Granada, la visita de unos sindicalistas al gobernador sirvió como pretexto para una manifestación anticlerical, que fue disuelta por la Guardia Civil tras haberse creído que en su seno se habían hecho varios disparos. El día 11, los disturbios contra las vacaciones forzosas y contra los jesuitas se sucedieron en Salamanca, Barcelona, Cádiz, Málaga, Alicante, Valencia, Oviedo y Cartagena. Como en Madrid, las manifestaciones del 12 resultaron menos numerosas, con la excepción de Santander, donde hubo un conato de enfrentamiento entre clericales y anticlericales, se apedreó el Círculo Católico de Obreros y se intentó incendiar un convento de carmelitas.

El ostensible enfriamiento de las relaciones Iglesia-Estado y el simultáneo caldeamiento de la opinión pública liberal dejaron el terreno abonado para el rotundo éxito de la campaña de mítines anticlericales, iniciada el 30 de marzo en Barcelona (con choques con la Guardia Civil a la salida de la concentración en Las Arenas y frente a un convento de jesuitas), y continuada en La Coruña (apedreamiento de la residencia de la Compañía y del Círculo Católico el 8 de abril), Jaén (13 de abril), Valladolid (14 de abril), Bilbao (14 de abril), Madrid (21 de abril), Palma de Mallorca (apedreamiento de un convento de Agustinos el 1 de mayo) y otras ciudades. Tales manifestaciones, con su inevitable corolario provocativo, enconaron aún más los enfrentamientos callejeros entre católicos e izquierdistas en Alcoy (23 junio), Madrid (23 junio), Pamplona (23-25 junio), Valencia (24 junio) y Zaragoza, donde los enfrentamientos del 17 y 18 julio provocaron un muerto por arma de fuego⁴⁵.

⁴⁵ Los desórdenes por motivo religioso, en *El Siglo Futuro*, 9 a 13-II-1901 y *El Liberal* (Madrid), 10 a 12-II-1901. Los disturbios acaecidos entre marzo y octubre de 1901, en el discurso del conde de Sansimón, *Diario de Sesiones de las Cortes*, Senado, 31-X-1901. Circular a los representantes de S.M. en Europa y Tánger (9-II-1901) sobre la llegada a Madrid del conde de Caserta y los tumultos subsiguientes, en Archivo Histórico Nacional, Ministerio de Asuntos Exteriores, Sección Histórica, Política Interior, Republicanos y Socialistas, 1884, leg. H-2.869 y Sección Histórica, Política Exterior, Circulares, 1899-

Esta oleada de agitación anticlerical de tipo provocativo, cuya estrategia movilizadora básica fue la manifestación (con o sin reuniones previas), facilitó el ascenso al poder del llamado «ministerio Electra» (el último presidido por Sagasta de marzo de 1901 a diciembre 1902), cuyo programa de secularización de la enseñanza y de control de las asociaciones religiosas se basó en el Real Decreto de 19 de septiembre de 1901, que obligaba a la inscripción de las entidades religiosas en el Registro gubernativo. Esta medida, junto con la presentación de un nuevo proyecto de Ley de Asociaciones que fue negociado muy duramente con la Santa Sede a lo largo de 1902, ofreció la excusa para un rearme militante del catolicismo que tuvo en el tradicionalismo su más destacado impulsor. La movilización católica se mantuvo a través de manifestaciones, procesiones y jubileos religiosos realizados en diversas ciudades, que dieron motivo a que se produjeran nuevos disturbios, con ataques a iglesias y conventos.

La actividad reivindicativa del laicismo y el clericalismo afectó con especial intensidad a las ciudades levantinas de honda raigambre democrática, donde las movilizaciones de uno y otro signo adquirieron rasgos específicos de suntuosidad y barroquismo expresivo (a mitad de camino entre la fiesta popular y el combate ritual de banderías, tan patente en fiestas como las de moros y cristianos) que acentuaban su carácter provocador. La protesta anticlerical estalló de forma intermitente hasta el final de la década, con el sangriento estrambote de la «Semana Trágica», para declinar durante los años de gobierno de Canalejas y Romanones (1910-1913), demostrando una vez más que la eclesiofobia no era un fin en sí misma, sino un recurso de movilización para lograr otros objetivos de orden estrictamente político.

1902, leg. H-2.736. Véanse también Gabriel MAURA GAMAZO, *Historia crítica del reinado de don Alfonso XIII durante la minoridad bajo la regencia de su madre D^a María Cristina de Austria*, Barcelona, Montaner & Simón, 1919-1925, vol. II, pp. 108-109; Juan ORTEGA RUBIO, *Historia de la regencia de D^a M^a Cristina Habsbourg-Lorena*, Madrid, F.G. Rojas, editor, 1905-1906, vol. V, pp. 159-166, 185-186 y 196-199 y Fernando SOLDEVILLA, *El año político. 1901*, Madrid, Impta. de Ricardo Rojas, 1902, pp. 28-39.

Bibliografía

- ALBORNOZ, Álvaro de, *El partido republicano. Las doctrinas republicanas en España y sus hombres. La Revolución del 68 y la República del 73. Los republicanos después de la Restauración la crisis del republicanismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, [1918], reed. en 2018.
- ALMUIÑA, Celso, «Clericalismo y anticlericalismo a través de la prensa española decimonona», en Carlos SECO *et al.*, *La cuestión social en la Iglesia española contemporánea*, Zamora, 1981.
- ALONSO TEJADA, Luis, *Ocaso de la Inquisición en los últimos años del reinado de Fernando VII. Juntas de Fe, Juntas Apostólicas, Conspiraciones realistas*, Madrid, Zero, 1969.
- ALONSO, Gregorio, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España [1793-1874]*, Granada, Comares, 2014.
- ÁLVAREZ JUNCO, José, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid, Taurus, 2001.
- ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, «*Dieu et liberté*: la alternativa del catolicismo liberal en el Ochocientos», en *Historia y Política*, 3 (2000), pp. 7-30.
- ALVEAR TÉLLEZ, Julio, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, Madrid, Fundación Francisco Elías de Tejada/Marcial Pons, 2013.
- ANDRÉ, Christophe, *Psychologie de la peur. Craintes, angoisses et phobies*, París, Odile Jacob, 2004.
- ANDRÉS GALLEGO, José, «Las juntas revolucionarias de 1868. Una interpretación», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 176 (1979), pp. 39-96.
- ANDRÉS LÓPEZ, Gonzalo, *La estructura urbana de Burgos en los siglos XIX y XX. El crecimiento y la forma de la ciudad*, Burgos. Caja Círculo, 2004.
- ANÒNIM, *Successos de Barcelona (1822-1835)*. Josep Maria Ollé Romeu (ed.), Barcelona, Curial, 1981.
- APARISI Y GUIJARRO, Antonio, «Discurso pronunciado en la Sociedad Literario Católica La Armonía en 3 de diciembre de 1864», en *Obras de...*, Madrid, Imprenta de La Regeneración, 1873, tomo II, pp. 552-553.

- ARBAIZA, Mercedes, «Volviendo a los orígenes: el cristianismo como acontecimiento emocional», *Estudio Augustiniano* 54 (2019).
- ARBELOA MURU, Víctor Manuel y MARTÍNEZ DE MENDÍBIL, Alfredo, «Documentos diplomáticos sobre las relaciones Iglesia-Estado tras la revolución de septiembre de 1868», *Scriptorium Victoriense*, 20-2 (1973), pp. 198-232.
- ARBELOA MURU, Víctor Manuel, «El nuncio Franchi ante la Revolución de Septiembre de 1868», en *Scriptorium Victoriense*, Vol. 22, 1 (1975), pp. 5-77.
- ARENDDT, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza editorial, 1988.
- ARESTI ESTEBAN, Nerea, «El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX», *Historia contemporánea*, 21 (2000), pp. 363-394.
- ARGÜELLES, Agustín, *La reforma constitucional de Cádiz*, Madrid, Iter, 1970.
- ARIAS CASTAÑÓN, Eloy, *La Revolución de 1868 en Sevilla*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2010.
- ARNABAT, Ramón, «Repressio liberal y restauració de la monarquia absoluta (la postguerra de 1823-1824)», en *Segon Congrés Recerques. Enfontaments civils: postguerres i reconstruccions*, Lérida, Associació Recerques y Pagès editors, 2002.
- ARTOLA, Miguel, *Partidos y programas políticos 1808-1936*, t. II, Madrid, Aguilar, 1975.
- AUBERT, Paul (ed.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.
- AUBERT, Roger, «Monseigneur Dupanloup et le Syllabus», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 51 (1956), pp. 79-142, 471-512, 837-915.
- AYMES, Jean-René, «La guérilla dans la lutte espagnole pour l'Indépendance (1808-1814): amorce d'une théorie et avatar d'une pratique», *Bulletin Hispanique*, LXXVIII, 3-4 (julio-diciembre 1976), pp. 331-333.
- BAHAMONDE MAGRO, Ángel, *España en democracia. El Sexenio, 1868-1874*, Madrid, Temas de Hoy, 1996.
- BARCIA, Roque, *Confesiones*, Madrid, Establecimiento tipográfico de Viuda e Hijos de M. Álvarez, 1872.
- BARCIA, Roque, *Conversaciones con el pueblo español*, Barcelona, Establec. tipográfico Editorial de Manero, 1869.
- BARCIA, Roque, *Cuestión pontificia*, Madrid, Establecimiento tipográfico de R. Vicente, 1855.
- BARCIA, Roque, *Filosofía del Alma Humana o sea, teoría de los actos externos e internos del hombre*, Madrid, 1856.
- BARCIA, Roque, *La revolución por dentro o sea la república federal explicada por ella misma*. Madrid, Imprenta de la viuda e hijos de M. Álvarez, 1870.

- BARCIA, Roque, *Otro emplazamiento Papal. Segunda parte de El papado contra Jesucristo*, Imp. de la viuda e hijos de M. Álvarez, Madrid, 1870.
- BARCIA, Roque, *Teoría del Infierno o la ley de la vida*, pp. Madrid, 1869, Imprenta de Manuel Galiano.
- BAROJA, Pío, *Memorias. Desde la última vuelta del camino*, en *Obras Completas*, vol. VII, Madrid, Biblioteca Nueva, 1949.
- BARRAL MARTÍNEZ, Margarita; GARCÍA LÓPEZ, Emilia, *Discursos parlamentarios de Montero Ríos no Sexenio democrático, 1868-1873*, Xunta de Galicia, 1997.
- BARRERO ORTEGA, Abraham, *La libertad religiosa en España*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.
- BASTIAN, Jean-Pierre (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt, *Retrotopía*, México, Paidós, 2017.
- BÉNÉTON, Philippe, *Historie de mots: culture et civilisation*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques, 1975.
- BÉNICHOU, Paul, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, México, FCE, 2007, prólogo de Jean Starobinsky.
- BERGER, Peter, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1971.
- BERMEJO, Ildefonso Antonio, *Historia de la interinidad y guerra civil de España desde 1868*, Madrid, Est. Tip. de R. Labajos, editor, 1875-1877, vol. I.
- BERTOCCI, Philip A., *Jules Simon: Republican Anticlericalism and Cultural Politics in France (1848-1886)*, Columbia, University of Missouri Press, 1978.
- BONET, Joan, MARTÍ, Casimir, *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*, Barcelona, Editorial Vicens-Vives, Fundació Caixa Barcelona, 1990.
- BOTTI, Alfonso, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- BOUDON, Jacques-Olivier, *Paris, capitale religieuse sous la Second Empire*, París, Les Éditions du Cerf, 2001.
- BOYD, Carolyn P. (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC, 2007.
- BOZAL, Valeriano, *Juntas revolucionarias, manifiestos y proclamas de 1868*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1968.
- BRULEY, Yves, «La romanité catholique au XIX^e siècle. Un itinéraire romain dans la littérature française», *Religion et culture dans les sociétés et les états européens de 1800 à 1914*, Revue d'Histoire économique et sociale, SEDES, 2002, pp. 59-70, disponible en: www.persee.fr/issue/hes_0752-5702_2002_n_21_1

- BUITRAGO Y ROMERO, Antonio, *Guía General de Burgos. Año I*, Madrid. Aribau y Cía, 1876.
- BURCH Y VENTÓS, José, *Datos para la historia del tradicionalismo político durante nuestra revolución*, Barcelona, Librería Católica Internacional Luis Gili, 1909.
- BURDIEL BUENO, Isabel, *Isabel II. Una biografía (1830-1904)*, Madrid, Taurus, 2010.
- BURLEIGH, Michael, *Poder terrenal, religión y política en Europa. De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2005.
- BUTLER, Judith, «Reescificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo», en Judith BUTLER, Slavoj ŽIŽEK y Ernesto LACLAU: *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 41-45.
- CABALLERO DOMÍNGUEZ, Margarita, «Manuel Ruiz Zorrilla (1833-1895). Libertad, democracia y república», en Rafael SERRANO GARCÍA (coord.), *Figuras de la 'Gloriosa'. Aproximación biográfica al Sexenio Democrático*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2006, pp. 73-92.
- CACHO VIU, Vicente, *La Institución Libre de Enseñanza. T. I. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)*, Madrid, Rialp, 1962.
- CALAVIA, Mariano, *Reflexiones acerca de la Gloriosa revolución de setiembre de 1868*, Madrid, Imp. De Manuel Tello, 1868.
- CALLAHAN, William J., *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989.
- CAMACHO PÉREZ, Salvador, «Violencia anticlerical en Madrid en julio de 1834», *Almatocin*, 9 (enero-junio 1987), pp. 69-75.
- CAMPANY, Antonio, *Centinela contra franceses*, Segunda parte, Madrid, Sancha, 1808.
- CAMPOMAR FORNIELES, Marta, *La cuestión religiosa en la Restauración*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, Estudios de Literatura y Pensamiento Hispánicos 1984.
- CANAL, Jordi, *El carlisme català dins l'Espanya de la Restauració, 1875-1900*, tesis doctoral, Barcelona, Universitat Autònoma, 1994.
- [CANGA ARGÜELLES, José], *Cartas de un americano sobre las ventajas de los gobiernos republicanos federativos*. Londres, Imp. de M. Calero, 1826.
- CANGA ARGÜELLES, José *Reflexiones sociales y otros escritos*, ed. de Carmen García Moneris, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
- CAPELLÁN DE MIGUEL, Gonzalo, «¿Mejora la humanidad? El concepto de progreso en la España liberal», en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *La redención del pueblo. La cultura progresista en la España liberal*, Santander, Universidad de Cantabria, pp. 41-80.

- CAPELLÁN DE MIGUEL, Gonzalo, «El primer krausismo español: ¿moderado o progresista?», en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español 1868-1850*, Madrid, Marcial Pons/Fundación Práxedes Mateo Sagasta, 2003, pp. 169-201.
- CAPELLÁN de MIGUEL, Gonzalo, «El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal», *Ayer*, 39 (2000), pp. 207-241.
- CAPELLÁN de MIGUEL, Gonzalo, *Gumersindo de Azcárate. Biografía intelectual*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2005.
- CAPELLÁN de MIGUEL, Gonzalo, *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- CAPELLÁN de MIGUEL, Gonzalo, «Ni incrédulos ni intolerantes. La actitud del krausoinstitucionismo español ante el problema religioso», en Ricardo GARCÍA CÁRCEL y Eliseo SERRANO, *Historia de la tolerancia religiosa*, Madrid, Cátedra, 2021, pp. 355-367.
- CARBONERO y SOL, León, *La Cruz, Revista religiosa de España y demás países católicos*, Tomo II, Madrid, Imprenta de la Esperanza, 1870.
- CÁRCEL ORTÍ, Vicente, *Iglesia y revolución en España (1868-1874). Estudio histórico-jurídico desde la documentación vaticana inédita*, Pamplona, EUNSA, 1979.
- CARMONA URÁN, Gregorio, *Historia de las viejas rías burgenses*, Burgos. Gráficas Aldecoa, 1954.
- CARO BAROJA, Julio, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, Eds. Istmo, 1980.
- Cartilla natural y política del ciudadano español*, Coruña, Imprenta de Antonio Rodríguez, 1812.
- CASTELAR, Emilio, «Discurso sobre la Sociedad de Trabajadores llamada La Internacional pronunciado el 19 de octubre de 1871», en *Discursos políticos de Emilio Castelar. Dentro y fuera del parlamento. En los años 1871 a 1873*. Madrid, Imprenta Leocadio López, 1873.
- CASTELAR, Emilio, «Introducción y aumentado con varias consideraciones críticas», en Joaquín MARTIN DE OLÍAS: *Influencia de la religión católica, apostólica y romana en la España contemporánea (estudio de economía social)*, Madrid, Francisco Góngora editor, 1876.
- CASTELAR, Emilio, «Prólogo», en Fernando GARRIDO: *La república democrática federal universal. Nociones fundamentales de los principios democráticos dedicados a las clases productoras*, Séptima edición de la era de la Democracia, Barcelona, editorial Manero, 1869.
- CASTELAR, Emilio, «Rectificación al Señor Manterola sobre la libertad religiosa y la separación entre la Iglesia y el Estado, pronunciada el 12 de abril de 1869», en *Discursos*

- Parlamentarios en la Asamblea Constituyente*, Madrid, A. de San Martín y Agustín Juberba, 1877, t. I, p. 253-279.
- CASTELAR, Emilio, *Cartas a un obispo sobre la libertad de la Iglesia*. Madrid: imprenta de la Democracia, 1864.
- CASTELAR, Emilio, *Historia de la revolución francesa. Un prólogo a Thiers*. (Prólogo de Francisco Villacorta Baños), Pamplona, Urganoti, 2009.
- CASTELAR, Emilio, *La fórmula del progreso*, Madrid, Establec. Tipograf. J. Casas y Díaz, 1858.
- CASTILLO Y MAYONE, Joaquín, *Las bullangas de Barcelona ó Sacudimientos de un pueblo oprimido por el despotismo*, Barcelona, Institut Universitari d'Història Jaume Vicens i Vives-Vic, Eumo Editorial, 1994, pp. 1-18,
- CASTRO ALFÍN, Demetrio, «Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical», en Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 69-97.
- CASTRO ALFÍN, Demetrio, «Unidos en la adversidad, unidos en la discordia: el Partido Demócrata, 1848-1868», en Nigel TOWNSON (ed.), *El republicanismo en España (1830-1977)*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 59-86.
- CASTRO ALFÍN, Demetrio, «La indefinida secularización de la España isabelina. Ni Estado Laico ni sociedad profana», en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 75-94.
- CASTRO, Fernando de, *Caracteres históricos de la Iglesia*, Pamplona, Urgoiti Editores, 2011, prólogo de Rafael Serrano García.
- CHAPPIN, Marcel, «Entre dogme et diplomatie: la curie romaine et le problème de la tolérance civile à propos de la "Déclaration de F.A. de Méan, 1817"», en Roland CRAHAY (ed.), *La tolérance civile*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1982, pp. 217-234.
- CIGES APARICIO, Manuel, *Del periódico y de la política*, Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando, 1907.
- CLARK, Christopher y KAISER, Wolfram, «The European Culture Wars», en ÍD (coord.): *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 1-11.
- CLARK, Christopher; KAISER, Wolfram (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- CLOOTS, Anacharsis («Orador del género humano»), *La República universal o requerimiento a los tiranicidas*, 1796, Traducción Francisco Javier Espinosa Antón, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 33 (2015) pp. 9-30. *Colección Eclesiástica Española*, Madrid, Impr. de Aguado, 1823-1824, 14 tomos.

- CONFORTI, Pasquale, *Considerazioni sulla libertà di coscienza*, Cosenza, Tipografía municipal, 1868.
- Constitución Republicana Federal del Estado Riojano*, Imp. de Pastor e hijos, Haro, 1883.
- CORONAS VIDAS, Luis Javier J. y MIGUEL DE LA VILLA, José Luis, «El comercio en Burgos: de 1935 a nuestros días. Perfiles de empresas», en PEÑA PÉREZ, Javier y PAYO HERNANZ, René Jesús (Coords.) *Historia del comercio de Burgos*, pp. 321-343. Burgos. F.E.C., 2005.
- CRESPO LLANOS, Íñigo, *Toreros de Burgos*, Burgos. Imprenta Monte Carmelo, 2000.
- CRUZ, Valentín de la (O.C.D.), *Andrés Manjón y Manjón. Su tiempo, su vida y su obra*, Granada. Asociación Manjoniana, 1984.
- CUCHET, Guillaume, «Thèse doctrinale et hypothèse pastorale. Essai sur la dialectique historique du catholicisme à l'époque contemporaine», *Recherches de science religieuse*, 103 (2015), pp. 541-565.
- CUEVA MERINO, Julio de la, «La democracia frailófoba. Democracia liberal y anticlericalismo durante la Restauración», en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *La Restauración, entre el liberalismo y la democracia*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 229-272.
- CUEVA MERINO, Julio de la, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria, 1994.
- DE DIEGO ROMERO, Javier, *Imaginar la República. La cultura política del republicanismo español, 1876-1908*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.
- DEFORNEAUX, Marcelin, «1848», *Revista de Estudios Políticos*, 44 (marzo-abril 1949), pp. 71-80.
- DELGADO IDARRETA, José Miguel, «Pronunciamientos liberales en Zaragoza durante la Regencia de María Cristina (1833-1840)», *Cuadernos de Investigación*, 1, 2 (1975), pp. 83-94.
- DELGADO RUIZ, Manuel, «La antirreligiosidad popular en España», en León Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús. BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (eds.), *La religiosidad popular, I. Antropología e historia*, Barcelona/Sevilla, Anthropos/Fundación Machado, 1989, pp. 499-516.
- DELGADO RUIZ, Manuel, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, Ed. Humanidades, 1992.
- Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, Tomo II y Tomo III, Madrid, Imprenta J.A. García, 1870.
- DOMÍNGUEZ, Juan Pablo, «El debate sobre tolerancia religiosa en *El Espíritu de los Mejores Diarios (1757-1791)*», *Bulletin of Spanish Studies*, vol. XCI, nº 4, 2014, pp. 505-524.
- DOMÍNGUEZ, Juan Pablo, «Intolerancia religiosa en las Cortes de Cádiz», *Hispania*, nº 255, 2017, pp. 155-183,

- DOMÍNGUEZ, Juan Pablo, «Tolerancia religiosa en la España afrancesada (1808-1813)», *Historia y Política*, nº 31, 2014, pp. 195-223.
- DUARTE, Ángel, «Los republicanos del ochocientos y la memoria de su tiempo», *Ayer* 58 (2005) (2), pp. 207-228.
- DUPANLOUP, Félix, *La Convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris 1865.
- DUPONT, Alexandre, «¿Hacia una Internacional neocatólica? Trayectorias cruzadas de Louis Veuillot y Antonio Aparisi y Guijarro», en *Ayer*, 95 (2014), pp. 211-236.
- DUPONT, Alexandre, «¿Hacia una Internacional neo-católica? Trayectorias cruzadas de Louis Veuillot y Antonio Aparisi y Guijarro», *Ayer*, 95 (2014-3), pp. 211-236.
- DURÁN LÓPEZ, Fernando, «La crítica periodística del debate sobre la ley de libertad de imprenta (septiembre a diciembre de 1810)», en Elisabel LARRIBA y Fernando DURÁN LÓPEZ (eds.), *El nacimiento de la libertad de imprenta. Antecedentes, promulgación y consecuencias del Decreto de 10 de noviembre de 1810*, Madrid, Silex, 2012, pp. 247-254.
- EASTMAN, Scott, «The Ruin of a State is Freedom of Conscience: Religion, (In)Tolerance, and Independence in the Spanish Monarchy», *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*, vol 44, 2019, pp. 51-71.
- EBRO, M^a. Cruz, *Memorias de una Burgalesa* [Edición facsímil], Burgos. I.M.C., 2004.
- EIRAS ROEL, Antonio, *El partido demócrata español (1849-1868)*, Madrid, Rialp, 1961.
- ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Emecé, 2001.
- ELORZA, Antonio, «La primera democracia federal: organización e ideología», en Juan José TRÍAS y Antonio ELORZA, *Federalismo y Reforma Social en España (1840-1870)*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975.
- ELORZA, Antonio y TRÍAS, Juan José, *Federalismo y reforma social en España, 1840-1870*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975.
- ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, Javier, ENRÍQUEZ FERNÁNDEZ, José Carlos y SESMERO CUTANDA, Enriqueta, «El Señorío purificado. Control policial, represión e ideologización en Vizcaya (1823-1833)», en *Segon Congrés Recerques. Enfontaments civils: postguerres i reconstruccions*, Lérida, Associació Recerques y Pagès editors, 2002, vol. I, pp. 528-541.
- ESCOBAR, Alfredo (Marqués de Valdeiglesias), *70 años de periodismo. Memorias I*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1949.
- ESPIGADO TOCINO, Gloria, «Mujeres “radicales”: utópicas republicanas e internacionalistas en España (1848-1874)», en *Ayer*, 60 (2005), pp. 15-43.
- ESPIGADO TOCINO, Gloria, *La Primera República en Cádiz. Estructura social y comportamiento político durante 1873*, Jerez, Caja San Fernando.

- ESPINA Y CAPO, Antonio, *Notas del viaje de mi vida, 1861 a 1870*, Madrid, Espasa-Calpe, 1926.
- ESTÉVANEZ, Nicolás, *Mis memorias*, Madrid, Tebas, 1975 [1903].
- FERNÁNDEZ CONDE, Javier, «La diócesis de Oviedo durante la revolución liberal (1868-1874)», *Studium Ovetense*, 1 (1973), pp. 89-134.
- FERNÁNDEZ DE LOS RÍOS, Ángel, *Estudio histórico de las luchas políticas en la España del siglo XIX*, 2ª ed., Madrid, English y Gras, editores, 1879-1880, vol. I.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Antonio, «El conflicto Iglesia-Estado en la Revolución de 1868», en *Estudios históricos. Homenaje a los profesores José María Jover Zamora y Vicente Palacio Atard*, t. II, Madrid, UCM, 1990, pp. 441-508.
- FERNÁNDEZ RIERA, Macrino, *Rosario de Acuña y Villanueva. Una heterodoxa en la España del Concordato*, Gijón, Zahorí, 2009.
- FERNÁNDEZ SARASOLA, Ignacio, *La Constitución de Cádiz. Origen, contenido y proyección internacional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN Javier, «El imperio de la opinión pública según Álvaro Flórez Estrada», en Joaquín VARELA SUANZES-CARPEGNA (coord.), *Álvaro Flórez Estrada (1766-1853), política, economía, sociedad*, Oviedo, Junta General del Principado de Asturias, 2004, pp. 338-344.
- FERRANDO BADÍA, Juan, «La primera República», en *Historia de España. La era isabelina y el Sexenio democrático (1834-1874)*, Capítulo 3, Tomo XXXIV. Madrid, Espasa Calpe, 1981.
- FERRER, Melchor, TEJERA, Domingo y ACEDO, José F., *Historia del tradicionalismo español*, Sevilla-Madrid, Ed. Tradicionalista-Ed. Católica Española, 1941-1979, vol. XXVIII-I.
- FLÓREZ ESTRADA, Álvaro, *Constitución para la Nación Española*, en *Obras*, Madrid, Atlas, BAE, 1958.
- FLÓREZ ESTRADA, Álvaro, *Examen imparcial de las disensiones de España con América*, en *Obras*, Madrid, Atlas, BAE, 1958.
- FONTANA, Josep, *Història de Catalunya, volum V: La fi de l'Antic Règim i la industrialització (1787-1868)*, 2ª ed., Barcelona, Edicions 62, 1989.
- FONTANA, Josep, *De en medio del tiempo: la segunda restauración española, 1823-1834*, Barcelona, Crítica, 2006.
- FRANCO DE ESPÉS MANTECÓN, Carlos, *Los motines y la formación de la junta revolucionaria de Zaragoza en 1835*, Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 1981.
- FRÍAS, Juan Carlos, «Percepciones, imágenes y explicaciones de la recuperación económica de la Iglesia: los anticlericales entre 1876 y 1899», en Emilio LA PARRA y Jesús PRADELLES (eds.), *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia (siglos XVIII al XX)*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1991, pp. 173-184.

- FUENTE, Vicente de la, *Historia de las Sociedades Secretas antiguas y modernas de España y especialmente de la Fracmasonería*, Lugo, Imprenta de Soto Freire á cargo de Juan M. Bravos, 1881.
- FUENTE MONGE, Gregorio de la y SERRANO GARCÍA, Rafael, *La revolución gloriosa de 1868 en Palencia*, Institución Tello Téllez de Meneses. Palencia 2018.
- FUENTE MONGE, Gregorio de la, «El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869», en *Ayer*, 44 (2001), pp. 127-150.
- FUENTE MONGE, Gregorio de la, *Los revolucionarios de 1868. Elites y poder en la España liberal*, Madrid, Marcial Pons, 2000.
- FUENTE MONGE, Gregorio de la; SERRANO GARCÍA, Rafael, *La Revolución gloriosa. Un ensayo de regeneración nacional (1868-1874). Antología de textos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- FUENTES, Juan Francisco, «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 XIXe. siècle*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1989, pp. 138-139.
- GABRIEL, Pere, «Pi y Margall y el federalismo popular y democrático. El mármol del pueblo», *Historia Social*, 48 (2004), pp. 49-68.
- GARCÍA BLANCO, Antonio M^a, *Memorias de un cura liberal exaltado (1800-1889)*, Sevilla, Alfar, 2015, ed. de Manuel Moreno Alonso.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María, «La religión en el mundo actual», *La Albolafia. Revista de Humanidades y cultura*, 4, 2015, pp. 9-28.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María, *Religión y Modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche*, Córdoba, 1986.
- GARCÍA MOSCARDÓ, Ester, *Roque Barcia Martí (1821-1885). Una biografía intelectual de un republicano federal*, Universitat de València, Tesis doctoral, 2019.
- GARCÍA RÁMILA, Ismael, «Los Archivos de las Audiencias Territoriales. Breve historia de estos establecimientos. Normas y sugerencias técnicas para su ordenación y catalogación», *Boletín de la Dirección General de Archivos y Bibliotecas*, n^o XXV, 1955.
- GARCÍA ROVIRA, Anna Maria, «Burguesía liberal i poble menut. La revolta popular de l'estiu de 1835», *L'Avenç*, 87 (noviembre 1985).
- GARCÍA ROVIRA, Anna Maria, «Liberalisme 'no respectable' i poble menut urbà: bullanques i revolució liberal (1832-1835)», *Recerques*, 22 (1989), pp. 45-62.
- GARCÍA ROVIRA, Anna Maria, «Revolución liberal y fuerzas populares: el degüello de los frailes (Madrid, julio de 1834)», en Alberto GIL NOVALES (ed.), *Ejército, pueblo y constitución. Siglos XIX y XX. Homenaje al general Rafael del Riego. Actas del Coloquio Internacional celebrado en la Facultad de Ciencias de la Información, Universidad*

- Complutense de Madrid, los días 9, 10 y 11 de abril de 1984*, Madrid, El Museo Universal, 1988, pp. 457-475.
- GARCÍA ROVIRA, Anna Maria, *La revolució liberal a Espanya i les classes populars (1832-1835)*, Vic, Eumo, 1989.
- GARCÍA SUSILLA, José, «Estructura social burgalesa. Trayectoria y significado. Mundo rural y urbano», en *Historia de Burgos, Tomo IV, Edad Contemporánea (II)*, pp. 73-147. Burgos. Caja de Burgos, 2002.
- GARMENDIA, Vicente, *La ideología carlista (1868-1876). En los orígenes del nacionalismo vasco*, Zarautz, Diputación Foral de Guipúzcoa, 1984.
- GARRIDO, Fernando, *Historia de las clases trabajadoras, de sus progresos y transformaciones económicas, sociales y políticas, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días, con las biografías de sus grandes hombres, de sus héroes y mártires más famosos, escrita y dedicada a todos los amantes del progreso*, Madrid, Imp. T. Núñez Amor, 1870.
- GARRIDO, Fernando, *La república democrática federal universal. Nociones fundamentales de los principios democráticos dedicados a las clases productoras, Séptima edición de la era de la Democracia*, Barcelona, editorial Manero, 1869.
- GARRIDO, Fernando, *La República Democrática Federal Universal. Nociones elementales de los principios democráticos dedicadas a las clases productoras*, Madrid, Cuesta-Monnier-Baylliere, 1855.
- GIL CREMADES, Juan José, *Krausistas y liberales*, Madrid, Dossat, 1981.
- GIL NOVALES, Alberto, «Exaltación liberal y republicanism en España», *Revista de historia moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 12 (1993), pp. 249-258.
- GINER, Salvador, «La religión civil», en DÍAZ-SALAZAR Rafael y GINER, Salvador (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Universidad, 1994.
- GIRÓN SIERRA, Álvaro, *En la mesa con Darwin. Evolución y revolución en el movimiento libertario en España (1869-1914)*, Madrid, CSIC, 2005.
- GIRÓN, Pedro Agustín (marqués de las Amarillas): *Recuerdos (1778-1837)*, Pamplona, EUNSA, 1978-1981, vol. III.
- GLICK, Thomas F. y LÓPEZ PIÑERO, José María, *Darwin en España*, Barcelona, Península, 1982.
- GODARD, León-Nicolas, *Les principes de 89 et la doctrine catholique*, Paris, Lecoffre, 1861.
- GODECHOT, Jacques (ed.), *Les constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Flammarion, 1993.
- GÓMEZ APARICIO, Pedro, *Historia del Periodismo español*, Madrid, Editora Nacional, 1974, vol. III.
- GÓMEZ MOLLEDA, María Dolores, *Los reformadores en la España contemporánea*, Madrid, CSIC, 1966.

- GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo, «El miedo y la violencia», en Javier MORENO LUZÓN y Jordi CANAL MORELL (eds.), *Historia cultural de la Política, siglos XIX-XX*, Madrid, CEPC, 2009, pp. 257-286.
- GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo, *La razón de la fuerza. Orden público, subversión y violencia política en la España de la Restauración (1874-1917)*, Madrid, CSIC, 1998.
- GONZÁLEZ CASTAÑO, Juan, «La matanza de frailes en Madrid, en julio de 1834», en *Homenaje al académico Julio Mas*, Murcia, Real Academia Alfonso X El Sabio, 2009, pp. 181-188.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Carmen, *Real Monasterio de Santo Domingo de Caleruega, Fundación de Alfonso X el Sabio*, Salamanca. Ed. San Esteban, 1993.
- GONZÁLEZ LORENTE, Eduardo, *Libertad o religión. Pamplona en el Sexenio democrático (1868-1876)*, Pamplona, Universidad pública de Navarra, 2008.
- GONZÁLEZ VIZCAÍNO, Pablo, *Refutación de las doctrinas erróneas del Sr. Suñer y Capdevilla, escrita en defensa de la Santa Religión Católica*, Madrid, Imprenta a cargo de D. Pedro Montero, 1869.
- GONZALO GOZALO, Ángel, *El cabildo de la catedral de Burgos en el siglo XIX (1808-1902)*, Burgos. Andalucía Graf., 1993.
- GREGORIO XVI, *Mirari vos*, en Erminio LORA y Rita SIMIONATI (eds.), *Enchiridion delle encicliche. Gregorio XVI-Pio IX (1831-1878)*, II, Bologna, EDB, 1996, pp. 26-53.
- GUBIN, Éliane y Jean-Pierre, «La Belgique libérale et bourgeoise, 1846-1878», en Els WITTE *et al.*, *Nouvelle histoire de Belgique. Volume I: 1830-1905*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2005, pp. 1-206.
- GUSDORF Georges, *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, Paris, Payot, 1983.
- GUTIÉRREZ GAMERO, Emilio, *Mis primeros ochenta años (Memorias)*, Tomo I, Madrid, Aguilar, 1962.
- HASQUIN, Hervé, «Tiberghien, discípulo de Krause: librepensamiento y teísmo en la Bélgica del siglo XIX», en Pedro ÁLVAREZ LÁZARO (ed.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, Madrid, UPCO, 1996.
- HAUPT, Heinz-Gerhard y LANGEWIESCHE, Dieter (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010.
- HERGUETA MARTÍN, Domingo, *Folklore Burgalés* [Ed. facsimil], Burgos. Diputación Provincial de Burgos, 1934.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena (ed.), *Rosario de Acuña, Hipatia (1850-1923). Emoción y razón*, Madrid, Abada, 2019.
- HERRERO, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1973.

- HIBBS, Solange, «La contre-propagande dans la presse catholique espagnole de la fin du XIXe siècle», en L. DOMERGUE et G. LAMOINE (eds.), *Après 89 : la révolution, modèle ou repoussoir*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1991, pp. 229-238.
- HIBBS, Solange, «Prensa neocatólica e integrista y propaganda político-religiosa de 1868 a 1900», en Paul AUBERT et Jean-Michel DESVOIS (eds.), *Presse et pouvoir en Espagne*, Bordeaux-Madrid, Maison des Pays Ibériques et Casa de Velázquez, 1996, pp. 167-187.
- HIBBS, Solange, *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de Cultura Gil-Albert, 1995.
- HIBBS-LISSORGUES, Solange, «Influencia de Louis Veuillot (1813-1883) y la prensa ultramontana francesa en las publicaciones católicas españolas del siglo XIX», en Encarnación MEDINA ARJONA (coord.), *La prensa = La presse*, Jaén, Universidad de Jaén/Diputación Provincial de Jaén, 2009, pp. 95-108.
- HIGUERAS CASTAÑEDA, Eduardo, *Con los Borbones, jamás. Biografía de Manuel Ruiz Zorrilla (1833-1895)*, Madrid, Marcial Pons, 2016.
- HONOHAN, Iseult, «Enfoques republicanos contemporáneos sobre la democracia y su potencial cosmopolita», en *Isegoría* 33, (2005), 161-174.
- HORAIST, Bruno, *La dévotion au Pape et les catholiques français sous le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Collection de l'École Française de Rome, n° 212, Rome, 1995.
- IBARRA AGUIRREGABIRIA, Alejandra, «La construcción del adversario. “Neos” y “textos vivos” en la primera cuestión universitaria (1861-1865)», en Teresa María ORTEGA y Miguel Ángel DEL ARCO (coords.), *Claves del mundo contemporáneo. Debates e investigación*, Granada, Comares, 2013.
- IBARRA RUÍZ, Pedro, *Ramón Lagier. Apuntes para ilustrar la biografía del bravo capitán del “Buenaventura”*, Elche, Imprenta Francisco Fernández Díaz, 1901.
- IGLESIAS ROUCO, Lena Saladina, *Burgos en el siglo XIX. Arquitectura y Urbanismo (1813-1900)*, Valladolid. Secretariado de publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1979.
- INMAN FOX, Edward, *La crisis intelectual del 98*, Madrid, EDICUSA, 1975.
- JIMÉNEZ LOZANO, José, *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978.
- JIMÉNEZ LOZANO, José, *Meditación sobre la libertad religiosa*, Barcelona, Destino, 1966.
- JIMÉNEZ-LANDI MARTÍNEZ, Antonio, *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente. Tomo I. Los orígenes de la Institución*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1996.
- JOURNEAU, Brigitte, *Église et état en Espagne au XIX siècle. Les enjeux du concordat de 1851*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002.
- JUTGLAR, Antoni, *Pi y Margall y el federalismo español*, t. II, Madrid, Taurus, 1976.

- JUTGLAR, Antoni, «La revolución liberal de septiembre», en Ramón MENÉNDEZ PIDAL (Dir.), *Historia de España. La Era isabelina y el Sexenio Democrático (1868-1874)*, Madrid, Espasa Calpe, 1981, pp. 645-648.
- KOSELLECK, Reinhart, «Historia de los conceptos y conceptos de la historia», *Ayer*, 53, (2004-1), pp. 27-45.
- KOSELLECK, Reinhart, *En futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- KOSELLECK, Reinhart, «Criterios históricos del concepto moderno de revolución», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa: colección de discursos*, Madrid, Imp. de D. Anselmo Santa Coloma, 1855.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio, «Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo (1750-1833)», en Emilio LA PARRA LÓPEZ y Manuel SUÁREZ CORTINA (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 17-68.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio, *Los Cien Mil Hijos de San Luis: el ocaso del primer impulso liberal en España*, Madrid, Síntesis, 2007.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio; SUÁREZ CORTINA, Manuel (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio, «Cultura católica: confesionalidad y secularización», en Miguel Ángel CABRERA y Juan PRO (coords.), *La creación de las culturas políticas modernas, 1808-1833*, Madrid, Marcial Pons, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2014, pp. 140-148.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio, «Intransigencia y tolerancia religiosa en el primer liberalismo español», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Tome 44-1, 2014, pp. 45-63.
- LA PARRA LÓPEZ, Emilio, «Libertad de imprenta y reforma de la Iglesia católica», en Elisabel LARRIBA y Fernando DURÁN (eds.), *El nacimiento de la libertad de imprenta. Antecedentes, promulgación y consecuencias del Decreto de 10 de noviembre de 1810*, Sílex Universidad, 2012, pp. 295-306.
- Emilio LA PARRA, «1820: ruptura entre la jerarquía eclesiástica y el Estado constitucional», *Historia Constitucional*, 21 (2020), pp. 5-26.
- LABOA, Juan María, *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la revolución*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1994.
- LACALZADA MATEO, María José, *Concepción Arenal. Vida, ciencia y virtud*, A Coruña, Ayuntamiento, 1997.
- LAFAGE, Franck, *L'Espagne de la contre-révolution. Développement et déclin, XVIIIème et XXème siècles*, Paris, Editions L'Harmattan, 1993.
- LAFUENTE, Modesto, *Historia general de España, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, Madrid, B. Industrial, 1865, vol. XXVIII.

- LAGUNA PLATERO, Antonio, «La génesis de la conciencia republicana en la Valencia del ochocientos: *Satanás*», en José Antonio PIQUERAS y Manuel CHUST (comp.), *Repúblicas y repúblicas en España*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- LALOUETTE, Jacqueline, *La libre pensée en France 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 2001, pr. de Maurice Agulhon.
- LANDAU, Peter, «La Filosofía del derecho de Karl Christian Friedrich Krause», en Gerhard FUNKE *et al.*, *Reivindicación de Krause*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1982, introducción. de Enrique Tierno Galván, pp. 71-86.
- LARRA, Mariano José de, *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente*, en *Obras de Mariano José de Larra (Fígaro)*, ed. de Carlos Seco, Madrid, Atlas, BAE, 1960.
- LE GUILLOU, Marie-Joseph y LE GUILLOU, Louis, *La condamnation de Lamennais*, Paris, Beauchesne, 1982.
- LEFEBVRE, Georges, *La grande peur de 1789*, Paris, Armand Colin, 1932.
- LEÓN, León, *La pasión por la libertad. Miguel Cortés y López (1777-1854). Diputado a Cortes y Diputado Provincial*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2003.
- LIBERATORE, Matteo, *La chiesa e lo stato*, Napoli, Giannini, 1871.
- LONGARES, Jesús, *Ideología religiosa del liberalismo español (1808-1843)*, Córdoba, Real Academia de Córdoba, 1979.
- LONGARES, Manuel, «El estreno de *Electra*», *Historia 16*, 255 (julio 1997), pp. 74-79.
- LONGARES, Manuel, «Los religiosos de Barcelona cuando la quema y excomunión (1835)», *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Granada*, 4-5 (1977-1978), pp. 363-388.
- LORA, Ermínio (ed.), *Enchiridion dei concordati*, Bologna, EDB, 2003.
- LOUZA VILLAR, Joseba, «La recomposición religiosa en la modernidad. Un marco conceptual para entender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea», en *Hispania Sacra*, 121 (2008), pp. 331-354.
- LOUZA VILLAR, Joseba, «Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica», *Ayer*, 90 (2013), pp. 65-89.
- LÖWITH, Karl, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1968.
- LLAUDER, Manuel, *Memorias documentadas del teniente general don Manuel Llauder, marqués del Valle de Rivas, en las que se aclaran sucesos importantes de la historia contemporánea en que ha tenido parte el autor*, Madrid, Impta. de don Ignacio Boix, editor, 1844.
- LLORENS, Vicente, *Liberales y románticos. Una emigración española en Inglaterra (1823-1834)*, Madrid, Castalia, 1979,
- MÁIZ, Ramón, «Las teorías de la democracia en la Revolución francesa», *Política y Sociedad*, 6-7 (1990), pp. 65-84.

- MÁIZ, Ramón, «*Per modum unius*: Más allá de la dicotomía nacionalismo cívico vs. nacionalismo étnico», en Ander GURRUTXAGA ABAD (coord.), *El presente del Estado-Nación*, Bilbao, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, Servicio de Publicaciones, 2004, pp. 107-128.
- MÁIZ, Ramón, «Prólogo: Federalismo, Republicanismo y Socialismo en Pi i Margall», en Francisco PI y MARGALL, *Las nacionalidades. Escritos y discursos sobre el federalismo*, Madrid, Akal, 2009.
- MALDONADO MACANÁZ, Joaquín, *Crónica de la Provincia de Búrgos. Crónica General de España, ó sea Historia ilustrada y descriptiva de sus provincias* [Ed. facsímil]. Valladolid. Maxtor, 2002.
- MARLIANI, Manuel, *El reinado de Fernando VII*, Madrid, Sarpe, 1986.
- MARRAST, Robert, *José de Espronceda y su tiempo*, Barcelona, Crítica, 1989.
- MARTÍ GILABERT, Francisco, *La cuestión religiosa en la Revolución de 1868-1874*, Madrid, Editora Mundial, 1989.
- MARTÍ GILABERT, Francisco, *Política religiosa de la Restauración*, Madrid, Rialp, 1991.
- MARTÍN MORENO, José Luis, «Religión y democracia en el pensamiento de Tocqueville y Madison», en *Aletheia. Cuadernos Críticos del Derecho*, 1 (2010), pp. 34-58.
- MARTÍN TEJEDOR, Jesús, «Carbonero y Sol, León», en Quintín ALDEA VAQUERO, Tomás MARÍN MARTÍNEZ y José VIVES GATELLE (dirs.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, CSIC, Instituto Enrique Florez, t. I, 1972, pp. 344-346.
- MARTINA, Giacomo, *Pio IX (1846-1850)*, Roma, Università Gregoriana, 1974.
- MARTINA, Giacomo, *Pio IX e Leopoldo II*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1967.
- MARTINA, Giacomo, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, Brescia, Morcelliana, 2003.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Fernando (ed.), *Nicolás Salmerón y el republicanismo parlamentario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- MATA INDURÁIN, Carlos, *Francisco Navarro Villoslada (1815-1895) y sus novelas históricas*, Estella, Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra, 1995.
- MAURA GAMAZO, Gabriel, *Historia crítica del reinado de don Alfonso XIII durante la minoridad bajo la regencia de su madre D^a María Cristina de Austria*, Barcelona, Montaner & Simón, 1919-1925, vol. II.
- MAURAIN, Jean, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*, Paris, Alcan, 1930.
- MAYOS SOLSONA, Gonçal, «Estudio preliminar, traducción y notas» en Anne-Robert-Jacques TURGOT, en *Discursos sobre el progreso humano*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. IX-LXXIII.
- MAZZINI, Giuseppe, *Escritos*, Milano, Rizzoli, 1939, vol. II.

- MAZZINI, Giuseppe, «Carta», en Fernando GARRIDO, *El Socialismo y la Democracia*, Londres, 1862.
- MCLEOD, Hugh, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, Londres, Macmillan, 2000.
- MEES, Luger, «Nacionalismo y secularización en la España de entre-siglos», en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 223-253.
- MÉNDEZ VIGO, Pedro, *España y América en progreso*, París, Imp. de H. Fournier, 1835.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, BAC, 1967, T. II.
- MENOZZI, Daniele, «Contra la modernidad política. El mito de la Inmaculada Concepción de María», en Rafael SERRANO GARCÍA, Ángel DE PRADO MOURA, Elisabel LARRIBA (eds.), *Dimensiones religiosas de la Europa del Sur (1800-1875)*, Valladolid, Universidad de Valladolid/Aix-Marseille Université, 2018, pp. 219-241.
- MENOZZI, Daniele, *Iglesia y derechos humanos. Ley natural y modernidad política, de la Revolución francesa hasta nuestros días*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2019.
- MENOZZI, Daniele, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993.
- MERINO GUTIÉRREZ, Agustín, *Veinticuatro mil días en Burgos*, Burgos. Gráficas Aldecoa, 2004.
- MICCOLI, Giovanni, «Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità», en ID., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Casale Monferrato, Marietti, 1981, pp. 21-92.
- MICCOLI, Giovanni, «L'avarizia e l'orgoglio di un frate laido... Problemi e aspetti dell'interpretazione cattolica di Lutero», en Lorenzo PERRONE (ed.), *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. VII-XXIII.
- MILBACH, Sylvain, «Les catholiques libéraux et la presse entre 1831 et 1855», en *Le mouvement social*, 215 (2006)/2, pp. 9-34.
- MILLÁN, Jesús; ROMEO MATEO, María Cruz, «Iglesia y religión en el liberalismo anterior a la sociedad de masas», en Salvador CALATAYUD GINER, Jesús MILLÁN y María Cruz ROMEO MATEO (eds.), *El Estado desde la sociedad. Espacios de poder en la España del siglo XIX*, Universidad de Alicante, Servicio de publicaciones, 2016, pp. 149-183.
- MILLÁN, Jesús y ROMEO, M^a Cruz, «La nación católica en el liberalismo. Las perspectivas sobre la unidad religiosa en la España liberal, 1808-1836», *Historia y Política*, n^o 34, 2015, pp. 183-209.
- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl, «Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)», *Ayer*, 96 (2014), pp. 39-60.

- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl, *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*, Madrid, Asociación de Historia contemporánea/CEPC, 2016.
- MIRA ABAD, Alicia, *Actitudes religiosas y modernización social. La prensa alicantina del Sexenio Democrático (1868-1873)*, Alicante, Universidad de Alicante, 1999.
- MIRA ABAD, Alicia, *Secularización y mentalidades en el Sexenio democrático. Alicante, 1868-1875*, Universidad de Alicante, Servicio de publicaciones, 2006.
- MOLINER PRADA, Antonio, *La guerrilla en la Guerra de la Independencia*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2004.
- MOLINER PRADA, Antonio, «Algunos aspectos del anticlericalismo español en la Revolución de 1868», *Investigaciones Históricas. Época moderna y contemporánea*, 14 (1994), pp. 137-154.
- MOLINER PRADA, Antonio, «Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)», en Emilio LA PARRA LÓPEZ, Manuel SUÁREZ CORTINA (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 69-125.
- MOLINER PRADA, Antonio, *Fèlix Sardà i Salvany y el integrismo en la Restauración*, Bellaterra, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2000.
- MONTALEMBERT, Charles, *L'église libre dans l'état libre*, edic. de Jean-Noel DUMONT y Daniel MOULINET, Paris, Éditions du Cerf, 2010.
- MORALES MUÑOZ, Manuel, «Republicanism, anarquismo y librepensamiento: un cruce de identidades», en Manuel MORALES (ed.), *República y modernidad. El republicanismo en los umbrales del siglo XX*, Málaga, Diputación de Málaga, 2006, pp. 137-148.
- MORANGE, Claude, *Una conspiración fallida y una Constitución nonnata (1819)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.
- MUNS Y CASTELLET, Francisco, *Los mártires el siglo XIX*, Barcelona, Imp. y Lib. Religiosa y Científica, 1888.
- MURRI, Romolo, *L'Anticlericalismo. Origini, natura, método e scopi pratici*, Roma, Libreria editrice romana, 1912.
- NISBET, Robert, *Historia de la Idea de Progreso*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- NÚÑEZ RUIZ, Diego (ed.), *El darwinismo en España*, Madrid, Castalia, 1977.
- OLLÉ ROMEU, Josep Maria, *Les bullangues de Barcelona durant la primera guerra carlina (1833-1837)*, Reus, El Mèdol, 1994.
- OLLERO VALDÉS, José Luis, *Sagasta. De conspirador a gobernante*, Madrid, Marcial Pons-Fundación Práxedes Mateo-Sagasta, 2006.
- ORDEN JIMÉNEZ, Rafael V., *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del panenteísmo*, Madrid, Universidad pontificia de Comillas, 1998.

- OROZCO GUERRERO, Antonio, *Cádiz durante el Sexenio democrático. El conflicto Iglesia-secularización*, Madrid, UNED, Tesis doctoral, 2013.
- ORTEGA BARRIUSO, Fernando, *Breve historia de la ciudad de Burgos*, Burgos. Artecolor, 1996.
- ORTEGA GUTIÉRREZ, Domingo, «El mundo de las creencias y organización eclesiástica en Burgos», en *Historia de Burgos, Tomo IV, Edad Contemporánea (II)*, pp. 805-862. Burgos. Caja de Burgos, 2002.
- ORTEGA RUBIO, Juan, *Historia de la regencia de D^a M^a Cristina Habsbourg-Lorena*, Madrid, F.G. Rojas, editor, 1905-1906, vol. V.
- ORTEGA, Teresa María y DEL ARCO, Miguel Ángel (coords.), *Claves del mundo contemporáneo. Debates e investigación*, Granada, Comares, 2013.
- OTERO URTAZA, Eugenio, «La Institución Libre de Enseñanza y el laicismo escolar belga», en Enrique M. UREÑA y Pedro ÁLVAREZ LÁZARO (eds.), *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1999, pp. 141-169.
- OYARZUN, Román, *Historia del carlismo*, Madrid, Editora Nacional, Segunda edición, 2008.
- PALÀ MONCUSÍ, Albert, *Viure l'anticlericalisme. Una història cultural del lliure pensament català (1868-1923)*, Barcelona, Afers, 2018.
- PARDOS, Julio A., «Norberto Bobbio – Maurizio Viroli. Diálogo sobre la República», en *Revista de Libros*, (mayo 2020).
- PASCUAL MARTÍNEZ, Pedro, «Frailes guerrilleros en la Guerra de la Independencia», en José Antonio ARMILLAS VICENTE (coord.), *La Guerra de la Independencia. Estudios*, Zaragoza, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte-Institución Fernando El Católico, 2001, vol. II, pp. 775-797.
- PASCUAL MARTÍNEZ, Pedro, *Curas y frailes guerrilleros en la Guerra de la Independencia: las partidas de cruzada reglamentadas por el carmelita zaragozano P. Manuel Traggia*, Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 2000.
- PAYO HERNANZ, René- Jesús y NEGRO COBO, Marta, *Burgos en el grabado. Colección particular de Carmelo Martín*, Melgar de Fernamental. Burgos. Caja de Burgos y Ayto. de Burgos, 2000.
- PELLISTRANDI, Benoît (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004.
- PEÑA, Javier, «Ciudadanía republicana y cosmopolitismo», *Daimon. Revista de Filosofía*, 29 (2003), pp. 17-26.
- PÉREZ AYALA, Andoni, «El constitucionalismo del Sexenio en el contexto constitucional europeo de mediados del siglo XIX. Referencia específica al influjo del modelo belga», *Revista de Derecho Político*, 55-56 (2002), pp. 241-293.

- PÉREZ GALDÓS, Benito, «España sin Rey», en *Episodios Nacionales*, Quinta Serie, XXVIII, Madrid, Perlado, Páez y Compañía, 1908.
- PÉREZ GALDÓS, Benito, *Un faccioso más... y algunos frailes menos*, Madrid, Historia 16, 1994.
- PÉREZ GARZÓN, Juan-Sisinio, «Curas y liberales en la revolución burguesa», *Ayer*, 27 (1997), pp. 67-100.
- PÉREZ MANRIQUE, Juan Carlos, *Prensa periódica en Burgos durante el siglo XIX*, Burgos, Ayuntamiento, 1996.
- PÉREZ ROLDÁN, Carmen, *El Partido Republicano Federal 1868-1874*, Madrid, Endymion, 2001.
- PÉREZ SERRANO, Isabel, «Conflicto entre iglesia y poder civil a comienzos del sexenio revolucionario: el caso de Burgos», 2006, disponible en: www.ubu.es/investig/aulavirtual/trabajos_05/
- PERIER, Carlos María, *Roma y el catolicismo*, Madrid, Imprenta de Gabriel Alhambra, 1871.
- PERLADO, Pedro Antonio, *La libertad religiosa en las Constituyentes del 69*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1970.
- PETSCHEN, Santiago, *Iglesia-Estado, un cambio político. Las Constituyentes de 1869*, Madrid, Taurus, 1975.
- PETTIT, Philip *Republicanism: una teoría sobre la Libertad y el Gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999.
- PEYROU, Florencia, *Tribunos del pueblo. Demócratas y republicanos durante el reinado de Isabel II*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.
- PI Y MARGAL, Francisco, y PI Y ARSUAGA, Francisco, *Historia de España en el siglo XIX*, t. VI, Barcelona, Miguel Seguí Editor, 1902.
- PI Y MARGALL, Francisco, *La Reacción y la Revolución*, Madrid, 1854. Edición de Antonio JUTGLAR, Barcelona, Anthropos, 1982.
- PI Y MARGALL, Francisco, *Las Nacionalidades*, Madrid, Imprenta de Eduardo Martínez, 1875.
- PIO IX, *Nostis et nobiscum*, en Erminio LORA y Rita SIMIONATI (eds.), *Enchiridion delle encicliche. Gregorio XVI-Pio IX (1831-1878)*, II, Bologna, EDB, 1996, pp. 212-249.
- PIQUERAS, José Antonio, «Detrás de la política. República y federación en el proceso revolucionario español», en José Antonio PIQUERAS y Manuel CHUST (comp.), *Republicanos y repúblicas en España*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- PIRALA, Antonio, *Historia de la Guerra Civil y de los partidos liberal y carlista*, Madrid, Turner-Historia 16, 1984, vols. I y II.
- PIUS IX, *Acta*, pars I, vols. I a III, Romae, Typographia bonarum artium, s.f. (I), 1858 (II) y 1864 (III).

- PRO, Juan, *El Estatuto Real y la Constitución de 1837*, Madrid, Iustel, 2010.
- PRO, Juan, *La construcción del Estado en España. Una historia del siglo XIX*, Madrid, Alianza editorial, 2019.
- Programa de gobierno de la extrema izquierda del Congreso. Dedicado al Pueblo*, Madrid, Imprenta de José M. Ducazcal, 1849.
- Programa del Partido Federal. Publicado por D. Francisco Pi y Margall el día 22 de junio de 1894*, Madrid, Imprenta Artística Española, 1910.
- Proyecto de Constitución Federal del Estado Asturiano*, Gijón, Imprenta de A. Carreño, 1890.
- Proyecto de Constitución para el futuro Estado Galaico*, Est. Tip. de Puga, Coruña, 1883.
- Proyecto de Pacto o Constitución Federal del Estado Aragonés*, Imp. de C. Ariño, Zaragoza, 1883.
- RAMÓN SOLANS, Francisco Javier, «“El catolicismo tiene masas”. Nación, política y movilización de masas en España, 1868-1931», en *Historia contemporánea*, 51 (2015), pp. 427-454.
- RAMÓN SOLANS, Francisco Javier, «De lo individual a lo colectivo. Las peregrinaciones de masas en la segunda mitad del siglo XIX», en María BOLAÑOS, Rafael SERRANO e Isabelle SAINT-MARTIN (dirs.), *Imágenes, devociones y prácticas religiosas. La Europa del Sur (1800-1960)*, Valladolid, Museo Nacional de Escultura, 2018, pp. 117-134.
- RAMÓN SOLANS, Francisco Javier, «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.
- RAMÓN SOLANS, Francisco Javier, «Quince años de renovación. Un balance historiográfico de los estudios sobre religión en la España del siglo XIX (2000-2015)», *Ayer*, 99 (2015), pp. 253-264.
- RAMÓN SOLANS, Francisco Javier, *Historia global de las religiones en el mundo contemporáneo*, Madrid, Alianza editorial, 2019.
- RAMOS PALOMO, M^a Dolores, «Federalismo, laicismo, obrerismo, feminismo: cuatro claves para interpretar la biografía de Belén Sárraga», en M^a Dolores RAMOS y M^a Teresa VERA (coord.), *Discursos, realidades, utopías. La construcción del sujeto femenino en los siglos XIX y XX*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2002, pp. 125-164.
- RAMOS PALOMO, M^a Dolores, «Heterodoxias religiosas, familias espiritistas y apóstolas laicas a finales del siglo XIX: Amalia Domingo Soler y Belén de Sárraga Hernández», *Historia Social*, 53 (2005), pp. 65-84.
- RAMOS PALOMO, M^a Dolores, «La República de las librepensadoras (1890-1914)», *Ayer*, 60 (2005), pp. 45-74;

- RAMOS, M^a Dolores y MOYANO, Isabel, «Una republicana sin república: Ángeles López de Ayala (1856-1926). Liderazgo político, laicismo y compromiso feminista», en M^a Dolores RAMOS y Víctor José ORTEGA (coord.), *Biografías, identidades y representaciones femeninas. Una cita con la historia*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2019, pp. 185-210.
- RECLUS, Elías, *Impresiones de un viaje por España en tiempos de Revolución*, Logroño, Piedra de Rayo, 2007.
- REGOLI, Roberto, *Ercole Consalvi: le scelte per la chiesa*, Roma, Pontificia Università gregoriana, 2006.
- RÉMOND, René, *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, 2^a ed, Bruselas, Éditions Complexe, 1985.
- RÉMOND, René, *Religion et société en Europe.: la sécularisation au XIXe et XXe siècles (1789-2000)*, París, Ed Seuil, 1998.
- Reunió y treballs del Congrés Regional Republicà-Democràtic Federal de Catalunya*, Barcelona, Evaristo Ullastres Editor, 1883.
- REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, «Religión y formas de religiosidad», en Hans JURTSCHKE (coord.), *La época del Romanticismo (1808-1874). Vol. I. Orígenes. Religión. Filosofía. Ciencia*, T. XXXV de la Historia de España Menéndez Pidal, Madrid, Espasa Calpe, 1989, pp. 213-327.
- REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, *El anticlericalismo español en sus documentos*, Barcelona, Ariel, 1999.
- REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea, tomo II: Expansión en tiempos recios*, Madrid, Sal Terrae/Eds. Mensajero/ Universidad Pontificia de Comillas, 1991.
- REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, *La Exclaustración (1833-1840)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.
- RICHARD, Nathalie, *La 'Vie de Jésus' de Renan. La fabrique d'un best-seller*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015.
- RINA SIMÓN, César, *Los imaginarios franquistas y la religiosidad popular (1936-1949)*, Badajoz, Departamento de Publicaciones de la Diputación de Badajoz, 2015.
- RISQUES CORBELLA, Manel J., *L'Estat a Barcelona. Ordre públic i governadors civils*, Barcelona, Ed. Base, 2012.
- RODRÍGUEZ DE CORO, Francisco, *Revolución burguesa e ideología dominante en el País Vasco (1866-1872)*, Vitoria-Gasteiz. Diputación Foral de Álava, 1985.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, Carlos M., «Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la España de Carlos III: un estado de la cuestión», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, H. Moderna, 12 (1999), 355-372.
- RODRÍGUEZ SOLÍS, Enrique, *Memorias de un revolucionario*, Madrid, Plutarco, 1931.

- ROGADO, Jesús, «Historia, teleología y religión», en *Revista académica de Relaciones internacionales*, 8 (2008).
- ROLDÁN VERDEJO, Roberto, *La ley de matrimonio civil de 1870, una ley olvidada*, Granada, Universidad de Granada, 1980.
- ROMEO MATEO, María Cruz, «¿Sujeto político femenino? Política y religión en España, 1854-1868», *Ayer*, 106 (2017-2), pp. 79-104.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, «El Vicario Saboyano», en *Emilio o la Educación*, disponible en: <http://activistasxsl.org/ve/wp-content/uploads/2014/09/Emilio-ROUSSEAU.pdf>
- SACQUIN, Michèle, *L'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870. Entre Bossuet et Maurras*, Paris, École des Chartes, 1998, pr.. de Philippe Boutry.
- SALOMÓN CHÉLIZ, Pilar, «La historiografía sobre el conflicto político-religioso en la Restauración (1875-1930): de la movilización colectiva a la construcción de identidades y culturas políticas», en Feliciano MONTERO, Julio DE LA CUEVA y Joseba LOUZAO (coord.), *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2017, pp. 47-66.
- SALVÁ, Anselmo, *Burgos a vuelo pluma; Tipos burgaleses* [ilustraciones interiores, Isidro Gil, Salvador de Azpiazu; prólogo de Eduardo Munguía], Burgos. Dossoles, 1997.
- SAMANIEGO BONEU, Mercedes, «Burgos en la etapa isabelina y sexenio revolucionario: 1834-1870», en *Historia de Burgos, Tomo IV, Edad Contemporánea (I)*, pp. 133-223. Burgos. Caja de Burgos, 2002.
- SÁNCHEZ COLLANTES, Sergio, «Los actos civiles en España, 1868-1923. Mujeres y niños en los rituales librepensadores», en S. HANICOT, N. FOURTANÉ et M. GUIRAUD (dirs.), *Normes et déviances dans le monde Luso-Hispanophone*, Collection “Le monde Luso-Hispanophone”, Nancy, Éditions Universitaires de Lorraine-Presses Universitaires de Nancy, 2013, pp. 115-127.
- SÁNCHEZ COLLANTES, Sergio, «Mayorías republicanas en el Ayuntamiento de Oviedo, 1874-1890: conducta edilicia y secularización municipal», *Alcores*, 18 (2014), pp. 17-44.
- SÁNCHEZ COLLANTES, Sergio, «Prácticas sociales modernas en la crisis del Estado liberal: Ritualidad y significación de los actos civiles en España, 1898-1931», en José Antonio CASTELLANOS (ed.), *Las crisis en la España del siglo XX: agentes, estructuras y conflictos en los procesos de cambio*, Madrid, Sílex, 2020 pp. 23-71.
- SÁNCHEZ COLLANTES, Sergio, «Una tentativa constitucional en el republicanismo federal asturiano: el proyecto de 1883», en *Proyecto de Constitución Federal del Estado Asturiano*, Trea, Gijón, 2009, pp. 9-101.
- SÁNCHEZ COLLANTES, Sergio, *Demócratas de antaño. Republicanos y republicanismos en el Gijón decimonónico*, Gijón, Trea, 2007.

- SÁNCHEZ FERRÉ, Pere, «Feminismo y revolución social: Ángeles López de Ayala», en Josep Lluís MARTÍN y Susanna TAVERA (ed.), *Sufragisme i sufragistes. Reivindicant la ciutadania política de les dones*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2019, pp. 57-88.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Guillermo, *Guerra a Dios, a la tisis y a los reyes. Francisco Suñer Capdevila, una propuesta materialista para la segunda mitad del siglo XIX español*, Madrid, UAM, 1987.
- SANDONI, Luca (ed.), *Il Sillabo di Pio IX*, Bologna, CLUEB, 2012.
- SANDONI, Luca, *Addomesticare la Rivoluzione. I principi del 1789 nella cultura cattolica francese del secondo Impero*, Pisa, Edizioni della Normale, 2019.
- SANTIRSO, Manuel, «De repente, el verano de 1835», *Historia Social*, 34 (1999), pp. 3-26.
- SANTIRSO, Manuel, *Revolució liberal i guerra civil a Catalunya (1833-1840)*, Llérida, Pagès editors, 1999.
- SANZ DE DIEGO, Rafael María, «La legislación eclesiástica del Sexenio revolucionario (1868-1874)», en *Revista de Estudios Políticos*, 200-201 (1975), pp. 195-224.
- SANZ DEL RÍO, Julián, *Discurso pronunciado en la solemne inauguración del año académico de 1857 a 1858 en la Universidad Central* pronunciado por D., catedrático de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, Imprenta Nacional, 1857.
- SANZ TESTÓN, Gloria, *Liberales asturianos exiliados en Inglaterra (1814-1846)*, Gijón, Sociedad Cultural Gijonesa, 1996.
- SARDÁ y SALVANY, Félix, *El liberalismo es pecado*, Lleida, Pagès editors, 2009, edición de Solange HIBBS-LISSORGUES.
- SAVART, Claude, *Les catholiques en France au XIXe siècle. Le témoignage du libre religieux*, Paris, Beauchesne, 1985.
- SAZ, Ismael, «La historia de las culturas políticas en España (y el extraño caso del «nacionalismo español»», en Benoît PELLISTRANDI, Jean-François SIRINELLI (eds.), *L'histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 215-234.
- SEOANE, María Cruz, *Oratoria y periodismo en la España del siglo XIX*, Madrid, Castalia, 1977.
- SERRANO GARCÍA, Rafael, «El sexenio revolucionario en Burgos (1868-1874)», en *Historia16 Burgos, Tomo III. Desde tiempos modernos hasta nuestros días*, Burgos, Articolor, 1993, pp. 867-878.
- SERRANO GARCÍA, Rafael, «La biblioteca de un *texto vivo* (en torno a los orígenes intelectuales de la Revolución Gloriosa de 1868)», *Ayer*, 112 (2018-4), pp. 21-45.
- SERRANO GARCÍA, Rafael, «La revolución de 1868 en la ciudad de Burgos: La actuación de la Junta revolucionaria y de la corporación municipal», en *Actas del Congreso de Historia de Burgos*, Burgos. Junta de Castilla y León, 1985, , pp. 613-620.

- SERRANO GARCÍA, Rafael, *Fernando de Castro. Un obrero de la Humanidad*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2010.
- SERRANO GARCÍA, Rafael, *La Revolución de 1868 en Castilla y León*, Valladolid. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1992.
- SERRANO GARCÍA, Rafael, «Asesinato del gobernador de Burgos», en *Revista de Historia* 16, nº 131, pp. 21-27. Madrid. Cambio 16, 1987.
- SERRANO GARCÍA, Rafael; PRADO MOURA, Ángel de; LARRIBA, Elisabel (coords.), *Dimensiones religiosas de la Europa del Sur (1800-1875)*, Valladolid, Universidad de Valladolid/Aix-Marseille Université, 2018.
- SERVÁN REYES, María del Carmen, «*Descanse en libertad*. Muerte y sepultura durante el Sexenio revolucionario», en Jesús Vallejo Fernández de la Reguera (coord.), *Antidora. Homenaje a Bartolomé Clavero*, 2019, pp. 555-582.
- SERVÁN, Carmen, *Laboratorio constitucional en España. El individuo y el ordenamiento, 1868-1873*, Madrid, CEPC, 2006.
- SIMON, Jules, *Liberté de conscience*, Paris, Hachette, 1857.
- SOLDEVILLA, Fernando, *El año político. 1901*, Madrid, Impta. de Ricardo Rojas, 1902.
- SORREL, Christian, «Politics of the Sacred: Lourdes, France and Rome», en Roberto DI STEFANO y Francisco Javier SOLANS (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 57-82.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel, «Anticlericalismo, religión y política en la Restauración», en Emilio LA PARRA y Manuel SUÁREZ CORTINA (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 127-210.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel «Introducción», *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 9-53.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel, «El republicanismo español tras la crisis de fin de siglo (1898-1914)», *Cuadernos de historia contemporánea*, 20 (1998), pp. 165-189.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel, «Maurizio Viroli: historia, pensamiento y tradición republicana», en Maurizio VIROLI: *Republicanism*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel, *El gorro frigio. Liberalismo, Democracia y Republicanismo en la Restauración*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel, *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, Santander, Ediciones Universidad de Cantabria/Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2014.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel, *Los caballeros de la razón. Cultura institucionista y democracia parlamentaria en la España liberal*, Santander, gennueve Ediciones, 2019.

- SUÁREZ CORTINA, Manuel, «El Jano de la modernidad. Sobre la tolerancia religiosa en la España del siglo XIX», en Ricardo GARCÍA CÁRCEL y Eliseo SERRANO, *Historia de la tolerancia religiosa*, Madrid, Cátedra, 2021, pp. 333-353.
- SUÁREZ PAZOS, Mercedes, «Las reformas educativas durante el Sexenio revolucionario», en Rafael SERRANO GARCÍA (dir.), *España, 1868-1874. Nuevos enfoques sobre el Sexenio democrático*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2002, pp. 139-157.
- TEJADO, Gabino, *La solución lógica en la presente crisis*, Madrid, Librería de Tejado, 1869.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 2006.
- TOLEDANO GONZÁLEZ, Lluís Ferrán, «L'insurreccionalisme carlista en el sexenni democràtic: l'aixecament d'estiu del 1969», en *Profesor Nazario González: una historia abierta*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1998, pp. 320-341.
- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, *A orillas del Estado*, Madrid, Taurus, 1996.
- TORENO, Conde de, *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España*, Madrid, Atlas, BAE, 1953.
- UREÑA, Enrique M., «Krausistas, fröbelianos y la cuestión de la mujer», en Pedro F. ÁLVAREZ LÁZARO y José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO (eds.), *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza. Nuevos estudios*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2005, pp. 27- 51.
- UREÑA, Enrique M., «Más sobre el fraude de Sanz del Río: las dos versiones del *Ideal de la humanidad* (1851, 1860) y su original alemán», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico*, 12 (1992), pp. 75-97.
- UREÑA, Enrique M., «Orígenes del krausofröbelismo y masonería», *Historia de la Educación. Revista interuniversitaria*, 9 (1990), pp. 43-62.
- UREÑA, Enrique M., *El krausismo alemán. Los congresos de filósofos y el krausofröbelismo*, Madrid, Universidad pontificia de Comillas, 2002.
- URIGÜEN, Begoña, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, Madrid, CSIC, 1986.
- VALLINA, Pedro, *Mis Memorias*, Caracas, Ed. Tierra y Libertad, 1968.
- VARELA SUANZES-CARPEGNA, Joaquín, *Política y constitución en España (1808-1978)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.
- VÁZQUEZ-ROMERO, José Manuel, *Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1998.
- VECA, Ignazio, «Retour au Syllabus. Pie IX et les erreurs de la société moderne: réexamen de la genèse d'un texte», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 113 (2018), pp. 245-272.
- VECA, Ignazio, *Il mito di Pio IX. Storia di un papa liberale e nazionale*, Roma, Viella, 2018.
- VELASCO, Demetrio, «Republicanism and Cristianismo», *Estudios de Deusto*, 49/1, (2001), pp. 137-170.

- VÉLEZ, Rafael de, *Apología del altar y del trono*, Madrid, Impr. de Cano, 1818, Tomo I.
- VENTOSA, Evaristo, *La regeneración de España*, Barcelona, Librería de Salvador Manero, 1860.
- VERA Y GONZÁLEZ, Enrique, *Pi y Margall y la política Contemporánea*, t. II, Barcelona, Tipografía La Academia, 1886.
- VERUCCI, Guido, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità, 1848-1876. Anticlericalismo, libero pensiero e ateísmo nella società italiana*, Bari, Laterza, 1981.
- VIAENE, Vincent, *Belgium and the Holy See. From Gregory XVI to Pious IX (1831-1859)*, Leuven, University Press, Leuven, 2001.
- VIDAL GALACHE, Florentina, «La epidemia de cólera de 1834 en Madrid. Asistencia y represión a las clases populares», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie V, Historia Contemporánea, 2 (1989), pp. 271-280.
- VILAR, Juan Bautista, *El obispado de Cartagena durante el Sexenio revolucionario (1868-1874)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1973.
- VILAR, Juan Bautista, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual*, Madrid, Istmo, 1994.
- VILAR, Juan Bautista, *El Sexenio democrático y el Cantón murciano (1868-1874)*, Murcia, Academia Alfonso X El Sabio, 1983.
- VILAR, Juan Bautista, *Manuel Matamoros. Fundador del protestantismo español actual*, Granada, Comares, 2003.
- VILLALBA HERVÁS, Miguel, *Dos regencias. Una década sangrienta*, Madrid, Lib. de Victoriano Suárez, 1897.
- VIÑAO FRAGO, Antonio, *Política y educación en los orígenes de la España contemporánea*, Madrid, Siglo XXI, 1982.
- VIROLI, Maurizio, «El patriotismo multicultural», Ramón MÁIZ SUÁREZ (coord.), *Construcción de Europa, democracia y globalización*, Vol II, Santiago de Compostela, USC, 2001, pp. 671-680.
- VIROLI, Maurizio, *Republicanism*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014.
- VOELKLE, William M. (et al.), *Estudio del Manuscrito del Beato de las Huelgas*, Ms. 429. Valencia, Scriptorium Ediciones, 2004.
- VORMBROCK, Jürgen, *'Le Correspondant' und das 'Second Empire'*, Tesis doctoral, Münster Universität, 1998.
- VV. AA., *La Institución Libre de Enseñanza y Giner de los Ríos. Nuevas perspectivas*, Madrid, ACE/Fundación Francisco Giner de los Ríos, 3 vols., 2013.
- WINNOCK, Michel, «L'affaire Mortara: Pie IX, les juifs et l'antisémitisme», *L'Histoire*, 248 (2000-2001), pp. 76-81.

WITTE, Els, *La Construction de la Belgique. Essai historique*, Cork, Primento Digital Publishing, 2017.

ZERILLI, Linda M. G., «The Universalism Which is Not One», *Diacritics* 28.2, (1998).

ZIZEK, Slavoj, *Acontecimiento* (traducción de Raquel Vicedo), Madrid, Sexto Piso, 2014.

ISBN: 978-84-1320-142-9



9 788413 201429



EDICIONES
Universidad
de
Valladolid



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE CIENCIA
E INNOVACIÓN

