

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

Francisco Javier Ramón Solans

Universidad de Zaragoza

fjramon@unizar.es

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Historia, memoria y políticas del pasado

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Guerras culturales y conmemoraciones

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³³ 134 (2014), pp. 661-687. Para la conmemoración de Clovis, Christian AMALVI: «Le baptême de Clovis: heures et malheurs d'un mythe fondateur de la France contemporaine, 1814-1914», *Bibliothèque de l'école des chartes*, 147 (1989), pp. 583-610.

³⁴ Mike CRONIN y Daryl ADAIR: *The Wearing of the Green: A History of St. Patrick's Day*, Londres, Routledge, 2002.

³⁵ Jean Marie GOULEMOT y Eric WALTER: «Les centenaires de Voltaire et de Rousseau. Les deux lampions des Lumières», en Pierre NORA (dir.): *Les Lieux de mémoire*, vol. I, París, Gallimard, 1997, pp. 1351-1382, esp. p. 1356.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El I Centenario de la Revolución francesa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁶ *La Croix*, 25 de junio de 1889.

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

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

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

⁵⁸ *L'Univers*, 24 de abril 1889.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusiones

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

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

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

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 146-149.

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

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

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

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

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

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