

**UN PRECARIO EQUILIBRIO: LA IGLESIA EN ESPAÑA
DURANTE LA SEGUNDA RESTAURACIÓN (1823-1833).
Aspectos para el estudio de la alianza entre el Trono y el
Altar (III)**

***A PRECARIOUS BALANCE: THE CHURCH IN SPAIN
DURING THE SECOND RESTORATION (1823-1833).
Aspects for the study of the alliance between the
Throne and the Altar (III)***

Alejandro José LÓPEZ RIBAO, O.P.
Ateneu Universitari San Pacià (Barcelona)

RESUMEN: El estudio de la historiográficamente llamada Alianza entre el Trono y el Altar en un el último periodo del sistema absolutista en España (1823-1833) es el argumento del presente trabajo. En él se pretende enumerar y analizar cuáles fueron las características propias que la definieron y también la actualizaron en aquella década de transición. En definitiva, como esa supuesta alianza, vista y predicada como inviolable, equitativa e inmortal, tuvo uno de sus momentos más específicos y aún oscuros en la España del momento.

PALABRAS CLAVE: Década Ominosa (1823-1833), Fernando VII, Alianza Trono y Altar, Revolución Liberal Española, Historia de la Iglesia.

ABSTRACT: The study of the Alliance between the Throne and the Altar in the last period of the absolutist system in Spain (1823-1833) is the subject of this paper. It intends to list and discuss the characteristics that defined it and updated it in this transition decade. Also, how that supposed alliance, seen and preached as inviolable, just and immortal, had one of its most specific and still darkest moments in the Spanish Church History of the time.

1.- LA ALIANZA IDEOLÓGICA

Otro de los ámbitos privilegiados de la alianza entre el Trono y el Altar durante la Segunda Restauración fue el ideológico. Como hemos descrito anteriormente la alianza tenía implícita un intercambio de favores o servicios. Estos eran básicamente tres: el coactivo, el económico y el doctrinal. El primero se llevó a cabo, mientras la Corona lo creyó oportuno, mediante el tribunal de la Inquisición, del segundo ya hemos analizados las consecuencias nefastas que tuvo para la Iglesia y es el tercero el que ahora queremos desarrollar. De entre los tres servicios ofrecidos el doctrinal o ideológico fue el más estimable, debido a que era el que de una manera más espontánea y pródiga podían ofrecer los eclesiásticos, así como por las propias características de la sociedad y de la Iglesia del momento.¹ La monarquía era plenamente consciente del hecho y no dudó en solicitarlo desde el primer momento. Prueba de ello es el temprano decreto del 6 de octubre de 1823, en el cual se pide la organización de una serie de misiones generales en todas las diócesis para llevar a cabo una especie de desagravio nacional por todos los sacrilegios cometidos contra Dios en el Trienio.

La alianza ideológica descansa sobre lo que podríamos llamar la teología política absolutista. Los principios de dicho sistema son simplistas pero rotundos, a la par que efectivos. Se basan en el enfrentamiento y lucha irremediable entre el bien y el mal.

¹ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Discrepancias de liberales...", 21.

De un lado el Trono y el Altar se confunden, sacralizándose la figura del monarca, relacionándolo con los héroes bíblicos, exaltando su figura hasta la paradoja y mostrándole como la única garantía del orden divino. La apología de la religión se confunde, inconsciente o interesadamente, con la apología del poder absolutista. Se parte siempre de principios abstractos, olvidándose siempre las circunstancias concretas, de la complejidad del ser humano. Frente a los “buenos y piadosos” se encuadran los “malos e impíos” que son, unívocamente, los que intentan acabar con la monarquía absoluta y con la Iglesia; los impíos que difunden falsas doctrinas y falsas filosofías, condenándose así tanto por “cismático-políticos y herejes subversores del Estado” y “misioneros de satanás”.²

Las características de esta teología política absolutista son las mismas a lo largo de todo el reinado de Fernando VII y, como tales, las podemos ver ya ampliamente expresadas desde 1814. Sin embargo, lo que diferencia a esta década de los momentos anteriores, es la radicalidad con que se vivieron y difundieron:

Más que la reposición de la Iglesia a su antiguo estado, lo que sobre todo confunde es el cerrado espíritu reaccionario de aquella segunda restauración, tal como se refleja en la ideología vertida en los mismos decretos y en la prensa y sermones realistas.³

Para explicar el hecho no solo podemos mencionar que fue fruto de la crispación represiva o del ambiente de guerra civil continuada al que nos hemos referido varias veces, sino que tenemos que ir más allá, especialmente en un campo tan sutil como el de las ideas. El progresivo desarrollo y afianzamiento de la nueva ideología económica y política llevaba aparejado un comportamiento religioso diverso. Esto hizo que el liberalismo se convirtiera en una visión global de la realidad que luchaba con la visión tradicional donde la Iglesia era el punto central. M. Revuelta afirma que:

² Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, “La Iglesia española...”, 68-69.

³ M. REVUELTA GONZÁLEZ, “La Iglesia española...”, 98.

La religión es algo tan penetrado en la sociedad española, que es imposible ignorarla o prescindir de ella... de ahí que todo intento de reforma política, social y económica sea inevitablemente una reforma religiosa que suscita cuestiones teológicas; y que, por tanto, todo intento renovador tenga algo de tragedia o controversia religiosa.⁴

Debido a esta coexistencia de dos opuestas normativas de carácter global se entiende su incompatibilidad y litigio irremediable mientras ambas pretendieran formar visiones generales en el mismo plano, e imponer su exclusiva opinión sobre la totalidad de los elementos. Dicho argumento, explica el afán de conquista total que tuvo el liberalismo y la subsiguiente defensa integral que de todo lo antiguo emprendieron muchos sectores religiosos.⁵

Otro factor que explica la vehemencia de los predicadores y escritores eclesiásticos del momento es su contexto vital: el romanticismo; y especialmente el romanticismo religioso. Podemos decir que el romanticismo es una peculiar forma de sentir los problemas de la existencia y el destino del hombre y que, por tanto, incide de manera directa en el sentimiento religioso:⁶

El romanticismo religioso no es una doctrina ni una teoría. Es más bien un talante de ánimo, una moda de la época sin principios precisos, que más que sostener determinadas ideologías, las envuelve como una niebla sutil.⁷

En contraste con la frialdad racionalista del siglo XVIII, el movimiento romántico de comienzos del siglo XIX, fue proclive a la exaltación de todo lo religioso. Quizás ningún otro país de Europa fuese tan dado a vivir ese entusiasmo de una forma tan ardorosa como España, donde la pasión por lo religioso se deja ver, entre

⁴ M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 217.

⁵ Cf. J. LONGARES ALONSO, "Los canales de difusión de ideas...", 166-167.

⁶ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 219.

⁷ M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 219.

otros aspectos, en la aplicación de la categoría de guerra santa a las contiendas bélicas del siglo, desde la Guerra de Independencia hasta las luchas civiles del 1823 y el 1833. Además, podemos afirmar, que una de las figuras típicas del romanticismo español es la del guerrillero religioso. Jerónimo Merino, Manuel Santa Cruz o fray Antonio Marañón, *el Trapense* son figuras románticas todas ellas, irracionales y explosivas, pero no aisladas o fuera de un contexto social, porque debajo de esos curas guerrilleros había toda una red social que los apoyaba y una ideología alimentada con fanáticos sermones de guerra, donde política y teología se entrelazaban y confundían⁸. En las publicaciones y sermones de la época encontraremos, indudablemente, una fuerte ganga de retórica romántica. Sin embargo, esto no nos puede llevar a despreciar su sinceridad religiosa, ya que existe en ellos un innegable sentimiento religioso, una sincera convicción de que Dios y la religión han de tomarse completamente en serio y que están por encima de cualquier otra cosa.⁹

La lucha ideológica de la Iglesia se vio especialmente avivada en el momento que estamos estudiando por dos circunstancias que reaparecen continuamente citadas y comentadas en sus escritos: la proliferación y lucha contra las sociedades secretas y la crisis moral en la que se venía sumiendo el país.

La lucha contra las sociedades secretas

La masonería había ejercido un notable influjo en España tras de las Cortes de Cádiz, siendo que entre 1814 y 1820 se organizaron diversas logias. Sin embargo, fue en el Trienio cuando estas logias pudieron actuar libre y abiertamente, debido a que el

⁸ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 219-220. Otras figuras típicas son los "santos" y "mártires" liberales víctimas de la represión fernandina en el período como subraya J. CARO BAROJA, *Historia del anticlericalismo...*, 136-137.

⁹ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 221.

gobierno estuvo prácticamente en sus manos. Además, es en este período, cuando empiezan a fragmentarse por motivos personales, rivalidades internas o radicalidad en sus concepciones. Vemos surgir así la nueva secta de los comuneros, que se desligo de la masonería tradicional, o la escisión de la misma que se vino a llamar “comuneros españoles constitucionales”. A la altura de 1823 cuatro fueron los principales *clubs* o facciones de masones españoles refugiados en el extranjero: los aristocráticos, los mineros, los republicanos y los comuneros. Sin embargo, en nuestro trabajo no nos interesa analizar su crecimiento y difusión en el territorio, sino ver cómo la Iglesia y la monarquía, a través de ella, lucharon contra estas sociedades.¹⁰

La Iglesia venía condenando, ya desde el siglo XVIII, la masonería y las sociedades secretas. Clemente XII, con su bula *In eminenti* del 28 de abril de 1738, así lo había dispuesto. Podemos nombrar otra bula posterior como fue la de Benedicto XIV *Providas*, del 18 de mayo de 1751 y, ya en el siglo XIX, los dos Edictos del cardenal Consalvi, Secretario de Estado, para los Estados Pontificios fechados respectivamente el 15 de agosto de 1814 y el 10 de abril de 1821. El primero de ellos fue reproducido y aplicado en España el 2 de enero de 1815 por el obispo de Almería monseñor Xavier Mier y Campillo. Poco después Pío VII publicó su Constitución Apostólica *Ecclesiam Christi* (13 de septiembre de 1821) contra los carbonarios, a los cuales hace derivar de la francmasonería condenada por sus antecesores. Años después, su sucesor León XII, mediante la Constitución Apostólica *Qua Graviora*, reiteraría la condena contra todas aquellas sociedades secretas que tuvieran por fin conspirar en detrimento de la Iglesia y de los poderes del estado.¹¹ La *Quo Graviora*:

¹⁰ Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, “Masones eclesiásticos españoles...”, 249-250. Una descripción más detallada aunque también sintética del proceso la podemos encontrar en W. RAMÍREZ DE VILLA-URRUTIA, *Fernando VII rey constitucional...*, 260-262.

¹¹ Cf. J.A. FERRER BENIMELI, *Bibliografía de la Masonería...*, 106-107.

reproduce íntegras las Constituciones de Clemente XII, Benedicto XIV y Pío VII contra la masonería, carbonarios y la llamada secta “Universitaria”. Por el mero hecho de ser sociedades secretas, sus fines no solo se identifican sin más, sino que –pasando de la sospecha a la firme convicción– se presupone, con más o menos acierto, que tales fines se dan la mano en una acción común contra la Iglesia y los Soberanos civiles.¹²

Es interesante ver cómo serán denominadas y condenadas simplemente con este adjetivo, por su condición de secretas, en la predicación y retórica del momento, siendo los términos sociedades secretas, masonería y sociedades conspiradoras contra la Iglesia y el poder absoluto sinónimos.

Fernando VII, cuando volvió a detentar el poder absoluto, también combatió duramente estas sociedades secretas, encontrando en las condenas eclesiásticas y la acción doctrinal sobre las mismas una ayuda inestimable. Prueba de ello son las sucesivas disposiciones que, en esta década, dicta contra ellas.¹³ La más destacada será la publicada el 13 de febrero de 1827, donde se insertaba la Constitución Apostólica de León XII *Quo Graviora*, y que desencadenó el comentario y glosa de algunos altos jerarcas españoles como fue el caso del cardenal arzobispo de Sevilla. Éste el 5 de agosto de 1827 dio una Instrucción Pastoral contra la masonería basada en el citado documento de León XII titulada *Instrucción Pastoral que el Cardenal Arzobispo de Sevilla dirige a los fieles de su Diócesis, comunicándoles la Bula de N.S.P. León XII, contra las Sectas Masónicas*.¹⁴ Todas estas medidas no eran gratuitas, ya que las sociedades secretas se habían constituido en un vehículo privilegiado para la difusión de las ideas liberales:

¹² J.A. FERRER BENIMELI, *Bibliografía de la Masonería...*, 106.

¹³ Podemos encontrar la Real Cédula del 1 de mayo de 1824, la Circular que hace referencia a ella del 25 de agosto de 1824 y el Edicto del 2 de septiembre del mismo año.

¹⁴ Cf. J.A. FERRER BENIMELI, *Bibliografía de la Masonería...*, 106-107.

En relación... con este molecular sistema de información, se encuentra la aparición de las sociedades secretas de carácter político y también ideológico general, cuya importancia hasta 1830 en la evolución de la sociedad es trascendental.¹⁵

La lucha contra la crisis moral del primer tercio del siglo XIX: la vía coactiva y la vía pastoral

Durante el primer tercio del siglo XIX la Iglesia se da cuenta de que España caía progresiva, pero inexorablemente, en una fuerte crisis moral. Las causas de dicho fenómeno fueron varias: el conflicto bélico de 1808 y las luchas civiles de los años posteriores trastocaron la paz envenenando la convivencia entre españoles y desatando los odios y ansias de represión; la libertad de imprenta difundió obras tenidas por subversivas y las sociedades secretas cuestionaron las normas de la sociedad establecida. A ello hemos de unir que la Iglesia no estaba preparada para combatir estos brotes de impiedad y, mucho menos, para combatir el embate ideológico del liberalismo.¹⁶ Es interesante recordar que para J.M. Cuenca una de los factores agravantes de la crisis fue precisamente la división y militancia política del clero, el cual se apartó de sus cometidos pastorales dejándose llevar por el espíritu de partido.¹⁷

A lo largo del reinado de Fernando VII aparecen los primeros síntomas del relajamiento moral. Las exuberantes manifestaciones de piedad popular no solían tener su correspondencia a nivel de la ética social o las costumbres públicas y privadas. Ejemplos de estos síntomas son varios: la adscripción a las sociedades secretas, casi como una moda, aunque estuvieran prohibidas explícitamente por el Sumo Pontífice, el vicio de la blasfemia extendido sobre todo en los estratos inferiores de la sociedad, el mal vicio de las lecturas prohibidas, la difusión de las doctrinas heterodoxas (verdadera

¹⁵ J. LONGARES ALONSO, "Los canales de difusión de ideas...", 169

¹⁶ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 261-262.

¹⁷ Cf. J.M. CUENCA TORIBIO, *Iglesia y burguesía...*, 51-58.

obsesión de los obispos fernandinos), las uniones matrimoniales ilícitas, las separaciones voluntarias entre los esposos o incluso los males tratos recíprocos. La santificación de las fiestas se convirtió en el caballo de batalla de muchos prelados, sobre todo cuando la infracción del mandato se veía aumentada en su gravedad por la celebración en la tarde de los días festivos de bailes, teatro o comedias. Se llevó a cabo una fuerte campaña para prohibir cualquier pasatiempo que no fuera religioso o controlado por la Iglesia.¹⁸

Sin embargo, pocos fueron los que repararon en los dos problemas más graves y que tendrían mayores consecuencias en los años posteriores: la general ignorancia religiosa del pueblo español y la pérdida para la causa de la Iglesia de los sectores más jóvenes de la sociedad. Esto llevó a la generación educada bajo el austero plan de estudios y propaganda religiosa de la década a ser una mina de futuros anticlericales.¹⁹

Contra todos estos síntomas de decadencia moral las armas políticas y represivas se demostraron ineficaces:

De poco sirvieron las dos restauraciones absolutistas para extirpar las semillas de las malas doctrinas y la corrupción moral que las acompañaba. El liberalismo, como régimen político, podía ser momentáneamente suplantado; pero no era posible hacer lo mismo con los rastros que la revolución y la guerra habían sembrado en el campo de las ideas y costumbres.²⁰

La jerarquía eclesiástica fue perfectamente consciente de aquella crisis. Era consciente de que la seguridad doctrinal y moral se venía abajo. Con el objetivo de remediarlo impulsaron dos tipos de soluciones: la coactiva y la pastoral. Sobre la primera de ellas hemos hablado más extensamente al exponer el tema de la

¹⁸ Cf. J.M. CUENCA TORIBIO, *Iglesia y burguesía...*, 40-43.

¹⁹ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 263-264.

²⁰ M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 262.

no reapertura de la Inquisición. Esta vía coactiva necesitaba del apoyo explícito y fuerte del estado, apoyo que a lo largo de la década la Iglesia va viendo cada vez menos firme e incondicional.²¹ La vía pastoral es analizada por J.M. Cuenca y M. Revuelta. Los dos autores constatan su existencia, pero le dan significados diversos. M. Revuelta concretamente habla de “evolución de las actitudes pastorales” que se constatan en la Iglesia española a lo largo de la década. Con este nombre, el autor, quiere indicar un cambio en las soluciones utilizadas por los obispos a la hora de combatir o buscar remedios a la crisis moral y relajamiento de las costumbres:²²

En buscar el remedio dentro del campo genuino de la actividad sacerdotal, que lógicamente nunca dejó de practicarse. La novedad de esta tendencia no está en su contenido ni en sus formas de expresión... sino en la intensidad con que se quiere promover, en la conVICCIÓN de su valor permanente e insustituible... y, sobre todo, en la independencia de su acción, al margen del apoyo estatal.²³

Signos de esta intensidad serían la voluntad de reforma en el interior de la Iglesia mediante la creación de seminarios, incentiVación de la piedad a través de los actos públicos o jubileos,²⁴ la insistencia en una llamada al perdón de los enemigos y la reconciliación predicadas por algunos obispos, la preocupación por la instrucción cristiana y las misiones populares que se llevan a cabo de manera regular a lo largo de esta década.²⁵

²¹ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, “Religión y formas...”, 264.

²² Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, “La Iglesia española...”, 104.

²³ M. REVUELTA GONZÁLEZ, “La Iglesia española...”, 105.

²⁴ Ejemplo de estas dos prácticas es la actuación del cardenal Cienfuegos en su diócesis de Sevilla señaladas por M. MORENO ALONSO, “Sevilla de la Ilustración...”, 651-652.

²⁵ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, “La Iglesia española...”, 106. Sobre el tema de las misiones populares consultar M. REVUELTA GONZÁLEZ, “Religión y formas...”, 280 y A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza...*, 578.

En definitiva: “soluciones más convincentes en orden a una mejor educación religiosa, un mayor despliegue de la caridad y una sustitución de los apoyos políticos por actitudes evangelizadoras más creíbles”.²⁶

Más que constatar el fenómeno de la evolución en las actitudes pastorales nos interesa el poderlo interpretar correctamente. Saber si fue guiado voluntaria y conscientemente por la Iglesia, convencida de que era la vía óptima para su misión, o si fue la única salida que encontró tras perder el apoyo del estado, imprescindible aliado para el proyecto de tendencia coactiva. Es en este punto donde las opiniones de nuestros autores divergen.

M. Revuelta no se pronuncia netamente, dejando espacio a la doble interpretación al afirmar que, a partir de 1827, cuando el rey abandona el clericalismo más obsesivo:

puede percibirse como muchos eclesiásticos, unas veces por convicción y otras por necesidad ante la soledad en que le dejan las autoridades, van orientándose, cada vez más claramente, hacia posturas y soluciones estrictamente pastorales mucho más creíbles y evangélicas.²⁷

J.M. Cuenca no deja espacio a la ambigüedad. Él también destaca, de una forma más o menos clara, un creciente giro pastoral, pero lo pone solamente en relación con el abandono de las posturas más clericales por parte de la monarquía, y el aislamiento institucional que ello provoca en los obispos.

Pese a la tónica prevalente en los primeros años del segundo período autoritario fernandino, sería... injusto dejar de aludir a la conducta de varios de sus ministros que predicaron la concordia y el olvido... como el único camino señalado por el Evangelio... algunos de

²⁶ M. REVUELTA GONZÁLEZ, “Religión y formas...”, 264.

²⁷ M. REVUELTA GONZÁLEZ, “La Iglesia española...”, 105.

los prelados más prestigiosos se dedicaron a sus afanes apostólicos, luchando contra la corriente innovadora solo en el plano doctrinal, aunque dicha actitud se encontraba motivada en casi todos ellos, más que por un deseo de concordia, por un sentimiento de repudio hacia un poder que creían débil y equivocado en su postura hacia los liberales.²⁸

Por todo ello podemos afirmar que, a lo largo de la Segunda Restauración, la Iglesia fue optando cada vez más por la vía pastoral a la hora de combatir la conflictividad política y la crisis moral. Esta opción tendrá sus consecuencias en la forma en que se vaya modulando la alianza ideológica con la Corona. Sin embargo, pocos fueron sus resultados finales, ya que este tipo de planteamientos solo podría haber tener éxito llevándolos a cabo pacientemente y a largo plazo. Pese a los esfuerzos, el efecto parece que no fue el esperado: los aires renovadores llegaban demasiado tarde.²⁹

Los canales de difusión de ideas de la alianza entre el Trono y el Altar

Para acabar este apartado queremos nombrar los canales de difusión de ideas que utilizó la alianza doctrinal del Trono y el Altar en la Década Realista. Las arterias de información social en el Antiguo Régimen fueron pocas. Entre ellas podemos destacar como las más importantes el salón para el mundo urbano de la aristocracia y la alta burguesía, la universidad para las élites culturales y el teatro en el ámbito de la cultura popular. En el mundo rural destaca el clero, verdadero vínculo entre la masa analfabeta y la alfabetizada, entre gobernantes y gobernados³⁰. Sin embargo, entre todas estas arterias despunta como la más destacada la reservada propiamente a la Iglesia: la predicación. La oratoria sagrada tuvo un papel fundamental que tanto absolutista como liberales reconocieron y quisieron instrumentalizar.

²⁸ J.M. CUENCA TORIBIO, *Estudios sobre la Iglesia...*, 64-65.

²⁹ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, “La Iglesia española...”, 106.

³⁰ Cf. J. LONGARES ALONSO, “Los canales de difusión de ideas...”, 168.

Los liberales contaron en el mundo urbano con la tertulia y las sociedades secretas como lugares privilegiados para la difusión de sus ideas, así como con la tribuna, la prensa y, en algunos casos, el púlpito en los momentos en los que detentaron el poder.³¹ Sin embargo, cada vez fueron más conscientes de la necesidad de hacer llegar sus ideas a las clases populares rurales y urbanas que tradicionalmente habían estado bajo el control doctrinal de la Iglesia. A tal fin se debe la proliferación de opúsculos y folletos de carácter popular encaminados a difundir sus doctrinas entre el pueblo llano publicados durante el Trienio Liberal.³²

La Iglesia de la Década Realista intentará contestar a las doctrinas liberales y a la crítica que contra ella desde sus medios se difundía de diversas formas. En primer lugar, suprimiendo o persiguiendo las vías de comunicación que le fueron posibles (las sociedades secretas y las tertulias), reutilizando, en la medida de lo posible, para sus fines las novedades que creyó oportunas (la prensa) y, finalmente, con sus armas tradicionales (la imprenta y sobre todo la predicación) que modulará y adaptará a las exigencias del momento.

Estos son los dos canales de difusión de ideas en los que nos queremos centrar por creer que fueron los más importantes y los que la Iglesia ofreció como propios en su alianza con la Corona. A cambio de ella lo único que la Iglesia pide es que le sea permitido mantener y extender en España la religión católica, asunto que para ella no es un tema de privilegios, sino de sagrado deber:

Lo que la Iglesia ofrece... al absolutismo, es toda la eficacia de un instrumento que ella sola posee, cuyo alcance va más lejos que las propias armas del rey, y de cuya capacidad de convocatoria nadie puede dudar; el auditorio del padre Cádiz se calcula que en ocasiones ronda las treinta mil almas, y los lectores de Vélez y del Filósofo

³¹ Cf. J. LONGARES ALONSO, "Los canales de difusión de ideas...", 169-170.

³² Cf. J. LONGARES ALONSO, "Los canales de difusión de ideas...", 173-175.

Rancio posiblemente sobrepasen esa cifra, y a toda las gentes llega de una u otra forma la palabra del clérigo con la misión de apoyar a Fernando y al sistema que él está representando, y en última instancia a Dios mismo.³³

1.1.- La Imprenta: viejas y nuevas tendencias.

La continuidad

La producción bibliográfica absolutista de la Década Realista se sitúa dentro de la larga corriente de la literatura polémica suscitada, desde principios del siglo XIX, por la experiencia de las Cortes de Cádiz y por los escritos propagandísticos del naciente liberalismo español. Podemos afirmar que no es genuinamente española, sino plenamente deudora de la literatura reaccionaria europea del siglo XVIII, nacida, en su caso, de la doble lucha contra la Ilustración y la Revolución Francesa.³⁴ Sin embargo, aún y la deuda con la producción extranjera, una de sus características originales será el basar sus tesis en el pasado histórico y en la tradición española, en vez de en otros argumentos como la razón o la filosofía, como fue el caso de su homóloga francesa.³⁵

Su producción, si la evaluamos en términos globales para el primer tercio del siglo XIX, que fue ingente. J.M. Cuenca llega a escribir que:

³³ J.A. PORTERO MOLINA, *Púlpito e ideología...*, 107-108.

³⁴ Cf. J. FONTANA I LÁZARO, *De en medio del tiempo...*, 101-102. También habla de ello J.L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento...*, 151-163; sin embargo, la obra clave para entender los orígenes del pensamiento reaccionario español, y en la que se basan las páginas del anterior título, sigue siendo la de J. HERRERO, *Los orígenes del pensamiento...*, Madrid 1971.

³⁵ Cf. M. MORENO ALONSO, "La cultura...", 127.

Si oceánica fue la literatura anticlerical, no menos voluminosa la réplica de sus oponentes. En ninguna otra época de la crisis del antiguo régimen, la minerva eclesiástica se evidencia más fértil. La siempre avara, a la hora de escribir, jerarquía española interrumpió sus malas relaciones con las prensas y las atosigó con... publicística.³⁶

El liberalismo se venía exponiendo y justificando gracias a autores como Juan Pérez de Villaamil, Francisco Martínez de la Rosa, Alberto Lista, Sebastián de Miñano, José Antonio Llorente, Javier de Burgos o José Mamerto Gómez Hermosilla. A estos nombres tenemos que unir la indudable labor propagandística de un gran número de escritos anónimos como el titulado *El verdadero punto de vista bajo el cual debe considerarse la revolución de España* (1821). En este escrito es donde encontramos formulada por primera vez la tesis de que el liberalismo había llegado con retraso a nuestro país, pero que este retraso no era algo negativo, sino que tenía que ayudar a mejorarlo a la luz de la experiencia de otros países.³⁷

Por su parte el pensamiento conservador también tuvo sus literatos. La identidad de la Iglesia tradicional con el sistema absolutista gozó de una teología que, aunque no fuera innovadora, sí fue copiosa en sus manifestaciones. Las categorías teológicas de la alianza se encuentran planteadas en autores clásicos como Francisco de Alvarado, Joaquín Traggia, Raimundo Strauch o Rafael de Vélez.³⁸ La restauración del Antiguo Régimen en 1814 provocó un florecimiento extraordinario, situándose entre los años 1814 y 1823 la publicación de las obras emblemáticas de este pensamiento.

Uno de los autores más destacados es el capuchino R. de Vélez, cuyas obras influyeron mucho en amplios sectores de la sociedad culta.

³⁶ J.M. CUENCA TORIBIO, *Iglesia y burguesía...*, 48.

³⁷ Cf. M. MORENO ALONSO, "La cultura...", 127.

³⁸ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Discrepancias de liberales...", 20.

Entre ellas podemos recordar las famosas *Preservativo contra la Irreligión y Apología del altar y del trono*. Junto a él encontramos al dominico Fr. de Alvarado,³⁹ conocido popularmente como “el Filósofo Rancio”. Fr. Alvarado quería volver a la España del siglo XVI, en cuya constitución encontraba todos los elementos necesarios para conservar la paz, la unión y la prosperidad de todos los miembros del estado. Así podemos decir que más que un absolutista reaccionario se nos aparece como un utópico escolástico que abogaba por una democracia histórica basada en la organización estamental.⁴⁰

La teología que encontramos en estos autores, y en todos sus coetáneos, tiene su fundamento en textos bíblicos, patrísticos o históricos seleccionados con arbitrariedad y oportunismo para avalar sus teorías aliancista. Sus tesis son simples y se reducen a buscar “el fundamento del régimen político absolutista en la voluntad de Dios y en hacerle descansar en las mismas bases que en las que se funda Iglesia”.⁴¹ Su fin es indudablemente publicitario. Su espíritu reaccionario se agudiza por el cierre de horizontes frente a cualquier tentativa de solución de consenso o de ponderación.

Mas apologética que encauzadora, defensiva que pionera, la doctrina que en sus moldes se vertió no acertó a exponer un programa vertebrado y con aliento que sirviera de contrapartida al que se acusaba a los ministros constitucionales de pretender implantar en el suelo español.⁴²

³⁹ Sobre dicho personaje podemos leer A. LOBATO, *Vida y obra...*

⁴⁰ Cf. M. MORENO ALONSO, “La cultura...”, 127. Un estudio de su confrontación con J.L. Villanueva en torno al jansenismo lo encontramos en M.G. TOMSICH, *El jansenismo en España...*, 163-176.

⁴¹ M. REVUELTA GONZÁLEZ, “Discrepancias de liberales...”, 21.

⁴² J.M. CUENCA TORIBIO, *Iglesia y burguesía...*, 48.

El diagnóstico de los males del siglo se presenta repetitivamente a lo largo de sus páginas. Su importancia o resultados políticos pueden ser evaluados, pero lo cierto es que su eficacia espiritual y pastoral fue más bien nula, sino contraproducente, provocando el apartamiento y escepticismo en los ambientes intelectuales.⁴³

Para entender mejor esta lucha doctrinal a través de la imprenta es interesante recordar que la literatura anticlerical no estuvo restringida a las fases constitucionales. Las reediciones alcanzadas a lo largo de la época por la emblemática obra *Cornelia Barorquia* así nos lo demuestran. Otra prueba es que durante los momentos absolutistas los sacerdotes culpaban a la lectura de las obras colocadas en el Índice del absentismo de los fieles a la Eucaristía y otros actos litúrgicos.⁴⁴ En definitiva, podemos afirmar, que la prohibición de estas obras no supuso su desaparición y que por lo tanto la expansión de sus pensamientos, con todo lo que ello conllevaba a nivel político, económico y social, se llevaba a cabo de forma paralela, aunque velada, con los divulgados por las imprentas absolutistas.⁴⁵

Durante estos últimos diez años del absolutismo español no gozó de su mejor momento. No encontramos autores de la talla de Fr. de Alvarado y R. de Vélez y las pocas obras doctrinales que se publicarán no conocerán reedición alguna, a diferencia de lo que había ocurrido anteriormente, cuando el libro de R. de Vélez *Preservativo contra la irreligión* había contado con una docena entre 1812 y 1825, y la obra de Fr. de Alvarado *Cartas críticas del Filósofo Rancio* continuó su éxito editorial hasta el siglo XX.⁴⁶

⁴³ Cf. J.M. CUENCA TORIBIO, *Iglesia y burguesía...*, 48.

⁴⁴ Cf. J.M. CUENCA TORIBIO, *Iglesia y burguesía...*, 48-49.

⁴⁵ Cf. J. FONTANA I LÁZARO, *Cambio económico y actitudes políticas...*, 52-53.

⁴⁶ Cf. J. FONTANA I LÁZARO, *De en medio del tiempo...*, 102.

M. Menéndez afirma que:

La literatura apologética de aquellos diez años es casi tan flaca y desmedrada como la revolucionaria, arroyuelos una y otra de las dos corrientes del siglo XVIII, pero muy empobrecidas así en el color como en la calidad de las aguas. Nada que se parezca al P. Ceballos. Ni siquiera el padre Alvarado encuentra rivales. Con todo eso algunos libros y autores requieren mención honrosa, si bien rapidísima.⁴⁷

No obstante, podemos destacar una serie de autores específicos de la Década Realista. Entre estos M. Menéndez habla del benedictino montañés Atilano de Ajo Solórzano, el agustino P. Muñoz Capillas.⁴⁸ Un lugar destacado ocupa el dominico valenciano José Vidal, autor de las obras tituladas *Idea ortodoxa de la divina institución del estado religioso contra los errores de los liberales pistoyanos y monarcómacos* (Valencia 1823); *Origen de los errores revolucionarios de Europa y su remedio* (Valencia 1827) y *Disertación sobre el derecho político, contra los perturbadores y rebeldes estados de Europa* (Valencia 1833).⁴⁹

Sobre este dominico el juicio de Menéndez es bastante entusiasta:

Su doctrina de las leyes es, lo mismo que la del P. Alvarado, doctrina tomista pura, y de ese raudal no enturbiado e irrestañable saca cuanto dice de los caracteres, de la ley eterna... el P. Vidal es pensador de fuerza y escritor enérgico, muy superior a su tiempo.⁵⁰

Plumas importantes fueron las de J.A. Asensio y José Gómez de Hermosilla. Del primero podemos recordar la obra *La Iglesia triunfante de los errores del siglo*, escrita en forma de cartas adop-

⁴⁷ M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos...*, 892.

⁴⁸ Cf. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos...*, 892-895.

⁴⁹ Cf. C. FUENTES, *Escritos dominicos del Reino...*, 340-341.

⁵⁰ M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos...*, 895.

tando una forma dialogada y que hacía referencia a sucesos de la actualidad reciente. Por su parte la obra de Gómez de Herosilla, titulada *El Jacobino*, es puramente doctrinal, sin artificios románticos que hicieran más agradable su lectura, situándose a medio camino entre la novela pedagógica y el tratado apologético.⁵¹

Otros autores son el dominico catedrático de filosofía en Madrid Manuel Amado con su obra *La Monarquía y la Religión triunfantes de los sofismas de la Rebelión y de la Incredulidad o sea diálogos entre un americano y un español sobre la libertad, gobierno, revoluciones y Religión* (Madrid 1829) y *Dios y España: O sea ensayo sobre una demostración histórica de la que debe España a la Religión Católica* (Madrid 1831); el sacerdote de la diócesis de Burgos Tomás García Morante con *La Constitución convencida de la impiedad por la Santa Escritura* (Madrid 1825) y la del clérigo valenciano Nicolás Pérez *La soberanía real del señor D. Fernando VII, vindicada contra los jacobinos revolucionarios* (Madrid 1825).⁵²

La novedad

Sin embargo, lo que más preocupaba en ese momento no era la lucha ideológica dirigida a las clases ilustradas y el público culto. Durante esta década la atención se centró en las clases populares urbanas y rurales. Hasta el Trienio habían estado bajo la influencia ideológica de la Iglesia, pero fue justamente en esos años cuando la fuerte propaganda de los liberales empezó a cambiar la situación. Los absolutistas se daban cuenta de que sus enemigos habían hecho una extraordinaria labor de difusión mediante folletos, diarios, romances, representaciones teatrales e incluso textos en forma de catecismo, y por ello se veían en la necesidad de volver a recuperarlos para su causa. Con este objetivo copian las formas liberales y producen una oferta económica, clara, en

⁵¹ Cf. J. FONTANA I LÁZARO, *De en medio del tiempo...*, 102.

⁵² Cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía...*, 94-96; 116-121. A. MARTÍNEZ ALBIACH, "Fe y razón...", 483.

muchos casos en la lengua propia de las regiones como fue el caso del catalán y adaptada al auditorio. Este tipo de literatura ideológica, indiscutiblemente relacionada con la Iglesia, es la más abundante la Segunda Restauración.⁵³

Sus títulos son numerosos y en la mayoría de los casos ardientes y combativos: *Conversa entre Manuel y Josepó. Molt instructiva y a propòsit para descobrir las embusterías dels filosops y constipats de nostres dies* (Vich 1823); *Confesión general, Que la Niña de España llamada Constitución, hizo de todas las maldades de su vida para disponerse a la muerte* (Toledo 1823); *Entierro solemne de la Constitució de Cádiz ó destrucción completa dels fonaments falsos sobre que descansaba son Igualtat, Llibertat y Soberania popular* (Manresa 1823); *El liberal arrepentido, o confesión general práctica en la que se tratan casi todas las materias en que puede haber delinquido un liberal revolucionario* (Tortosa 1824); *El Monstruo más deforme más feroz y venenoso que han visto jamás los siglos, descrito por un liberal desengañado. Carta del liberal arrepentido a su confesor* (Tortosa 1824) o *Oración macarrónica burlesca que en desagravio de los ultrajes que ha sufrido la España en su religión, su rey y sus fieles vasallos, por dos hijos espurios de esta gran Nación, da a luz un celoso y ferviente español...* (Córdoba s.a.). Como se ha podido comprobar la mayoría de las obras son anónimas, aunque en todas ellas se puede traslucir el tópico de la propaganda eclesiástica del momento: la inviolabilidad de la alianza entre el Trono y el Altar.

Un lugar destacado en este tipo de literatura es el que ocupa el dominico catalán Tomás Bou. Entre los años 1823 y 1830 publica progresivamente las *Quatre converses entre dos personatges*. En ellas Albert y Pascual hablan en décimas denunciando la falta de libertad que las autoridades constitucionales imponían a los cató-

⁵³ Cf. J. FONTANA I LÁZARO, *De en medio del tiempo...*, 102-103. Un aspecto interesante es el de los catecismos y la catequesis que se pueden consultar en L. RESINES, *La catequesis en España...*, 501-562.

licos, intentando convencer a los hombres sencillos para que no se dejen engañar por impías predicaciones.⁵⁴ Los subtítulos con los que da comienzo a cada una de sus conversaciones nos ilustran sobre los temas recurrentes de la propaganda absolutista:

Primera conversa entre Albert y Pasqual. Molt crítica, molt gustosa, molt interessant y molt instructiva per desvaneixer preocupacions y per ilustrarse.⁵⁵

Segona conversa entre Albert y Pasqual. Anti-liberal ó anti-diabólica, y per lo mateix delatable à fracmasònica inquisició del liberalisme, jacobinisme, carbonerisme, radicalisme y jansenisme, ect., ect., ect., y digna de tots los anathemas de la secta, que de prohibit de dir la veritat desde que decreta la llibertat de imprenta.⁵⁶

Tercera conversa entre Albert y Pasqual. Casi tant bona com las altres, encara que un xich mes cansada per Señors Liberals; pero paciencia, avuy per tu, demá per mi: fins ara ells han estat prou pesats, y han cansat d'una manera molt desagradable á tota la gent de be, ab conversas escritas y sens' escriurer, y lo que es pitjor, ab obras. Ab la mateixa mida que mediréu los altres, sereu vosaltres medits, digue Jesu-Christ.⁵⁷

Quarta conversa entre Albert y Pasqual. En que se fa veurer quant conforme es á la raho natural la Religio Catolica, y la inconsequencia y absurditat dels enemics de ella.⁵⁸

La crítica al pensamiento de los liberales comenzaba con la firme aseveración de que todo lo que contenían sus libros eran mentiras y barbaridades. Los autores de la Ilustración francesa

⁵⁴ Cf. A. COLLELL COSTA, *Escritores dominicos...*, 50-51.

⁵⁵ T. BOU, *Quatre conversas entre dos...*, 13.

⁵⁶ T. BOU, *Quatre conversas entre dos...*, 39.

⁵⁷ T. BOU, *Quatre conversas entre dos...*, 75.

⁵⁸ T. BOU, *Quatre conversas entre dos...*, 177.

eran los más criticados. J.J. Rousseau era uno de sus primeros objetivos, ya que de él se hacían derivar las ideas de igualdad y del contrato social. F.M.A. Voltaire no quedaba mejor parado. Todos los acontecimientos de la Revolución Francesa eran vilipendiados o reducidos al absurdo. En muchos casos vemos que se tenía miedo al mero hecho de leer, pareciendo alumbrarse una nueva bienaventuranza formulada como “Beatos los que no leen”. El texto de un censor de la época nos ayuda a ver claro qué concepción tenían muchos de los hombres encargados de la aprobación para la publicación de obras y su terror a cualquier autor de la Ilustración:

Siendo Rousseau un escritor de estilo brillante, y que en la hermosura, amenidad y exactitud de su estilo es muy peligroso, porque oculta el veneno en las flores de sus elegantes frases. Rousseau, con respecto a sus conocimientos en las humanidades, es el más temible enemigo de nuestra santa religión, era más profundo y servía más que el superficial Voltaire, más que el blasfemo Condorcet, más que el maldiciente afeminado Saint-Lambert, más que el epicúreo Saint Evremont, más que Diderot, más que el empalagoso lucrecianista de Helvecio. ¡Ojalá nunca hubiese existido Rousseau, pues tan nocivo uso hizo de sus talentos! (...). Escritores que, en la corrupción actual, son muy celebrados, y a los cuales si se pudiera urdirlos *sic* [hundirlos] en olvido eterno ganaría mucho la religión y la moral, y aun, en pena de su ilustración impía, sería útil y justo ni nombrar ni permitir recordar sus funestos apellidos.⁵⁹

1.2.- *La predicación*

Podemos comenzar este apartado de nuestro artículo transcribiendo una afirmación que nos pone en sintonía con lo que significaba el sermón en el primer tercio del siglo XIX español:

⁵⁹ Reproducido en J.L. GÓMEZ URDÁÑEZ (et al), *Textos y documentos de Historia...*, 151.

Reproducir todo lo que el sermón y los predicadores significaban en la sociedad del Antiguo Régimen es una empresa poco menos que imposible. Lo es más aún porque la masa enorme que se ha conservado no supone sino una parte mínima de tantísimos sermones como se predicaron en el siglo XVIII y que, al no haber sido empeño de personajes ilustres, al no haber encontrado financiadores (esos mecenas numerosos y vanidosos que sufragaban la impresión) ni estímulos de propaganda u otros alicientes, como el de servir de sermonarios para inspirar a otros predicadores menos dotados, no pasaron del púlpito de la palabra al escrito de la imprenta.⁶⁰

Teófanos Egido analiza solo la producción impresa del siglo XVIII, pero podemos afirmar que a principios del siglo XIX la situación en este campo de la literatura religiosa no había sufrido grandes cambios; y si los había sufrido había sido para aumentar su ritmo de producción. De los 2.616 sermones catalogados para el siglo XVIII, 586 pertenecen a los años 1701-1725; 659 a 1726-1750; 608 a 1751-1775 y 763 a 1776-1800.⁶¹ Respecto la producción de sermones impresos a principios del siglo XIX no tenemos datos precisos, pero sí que podemos pensar que el papel del predicador y la predicación no se vio alterado, ya que hasta que no empezó a sentirse el proceso secularizador en España, durante el Sexenio Revolucionario, de todos los libros editados más del 50% eran sermonarios y manuales de confesión.⁶²

Esto se debe a que el sermón y el predicador no eran solo un medio para la transmisión del mensaje cristiano, sino que se habían consolidado como una de las instituciones más importantes a nivel político, social, religioso y cultural del Antiguo Régimen. A ello tenemos que unir que la predicación no era solo un vehículo de difusión catequética y doctrinal, sino también de determinadas

⁶⁰ T. EGIDO LÓPEZ, "Religión...", 761.

⁶¹ Cf. T. EGIDO LÓPEZ, "Religión...", 761.

⁶² Cf. L. ARIAS GONZÁLEZ – F. DE LUIS MARTÍN, "La divulgación popular...", 221.

creencias y opciones políticas, sociales y económicas.⁶³ Tras la Restauración, para los gobiernos continentales de Europa,

el estímulo de los sentimientos religiosos era parte tan indispensable de su política como la organización de la policía y la censura: el sacerdote, el policía y el censor eran ahora los tres baluartes principales de la reacción contra la revolución.⁶⁴

De entre estas funciones sacerdotales “antirrevolucionarias” la predicación ocupó el lugar más destacado.

Cualquier ocasión era propicia y oportuna para que se desplegara toda la parafernalia de la retórica sagrada: fiestas patronales, fiestas gremiales, novenarios, septenarios, triduos, predicaciones solemnes, Adviento, Cuaresma, Navidad, *Corpus Christi*, panegíricos de beatificación y canonización, oraciones fúnebres por miembros de la familia real, la nobleza, las autoridades locales o miembros del estamento clerical tanto regular como secular.⁶⁵

Todavía era, a principios del siglo XIX, el espectáculo más popular, mezcla de devoción y entretenimiento, a lo que hay que añadir su gratuidad. Solo podía competir con él el teatro, siendo que aquí encontramos una razón para la sistemática oposición de los

⁶³ Cf. L. ARIAS GONZÁLEZ – F. DE LUIS MARTÍN, “La divulgación popular...”, 219.

⁶⁴ E.J. HOBBSBAWN, *La era de la Revolución 1789-1848*, Crítica, Barcelona 2011, 234.

⁶⁵ Una buena perspectiva y su distribución a lo largo del año de la actividad predicadora en una ciudad como Valencia a finales del siglo XVIII la encontramos en A. ESPONERA CERDÁN, “Sobre la predicación en la Valencia...”, 365-367. También podemos consultar un estimable elenco de tipos de sermón según el motivo de su composición en J. SÁNCHEZ HERRERO, “Catequesis y...”, 608-609.

predicadores a las comedias.⁶⁶ Además, el teatro era uno de los ámbitos privilegiados de la propaganda anticlerical. Ejemplo de ello es que durante los días de la supresión de los religiosos en el Trienio Liberal se representaba con gran éxito en la capital la obra de André Chenier *Fenelón o las Religiosas de Cambray* que tenía como argumento principal la vocación forzada de una novicia a la que defiende contra sus padres y la abadesa el obispo.⁶⁷

Otro factor para entender la importancia de la predicación en este momento es que el sermón era esencialmente un acto oral y por tanto encajaba perfectamente en la forma de transmisión propia de una sociedad eminentemente analfabeta. A comienzos del siglo XIX el analfabetismo en España alcanzaba cifras cercanas al 90% de la población.⁶⁸ Por ello no nos puede extrañar que la gente acudiera a la predicación en busca de entretenimiento, información, noticias y otras cosas no del todo propias o cercanas al mundo religioso.⁶⁹

Un aspecto importante es su carácter de agente para la “educación informal”. Con el uso de este término queremos mencionar los procesos educativos que tienen lugar fuera del marco escolar y en los que se da un mínimo de intencionalidad e institucionalización.⁷⁰ Partimos de la base de que la educación popular en la época

⁶⁶ Cf. T. EGIDO LÓPEZ, “Religión...”, 761. El autor apunta que las alternativas laicas (los “sermones laicos”, los discursos pronunciados en las academias, colegios o Sociedades Económicas de Amigos del País) no supusieron una alternativa capaz de desbancar al púlpito. Una buena introducción a este tipo de oratoria no sagrada la podemos encontrar en A. CALVO MATURANA, *Cuando manden los que obedecen...*, 118-135.

⁶⁷ Cf. V.M. ARBELOA MURU, *Clericalismo y anticlericalismo...*, 114.

⁶⁸ Cf. J. RUIZ BERRIO, *Política escolar...*, 221.

⁶⁹ Cf. L. ARIAS GONZÁLEZ – F. DE LUIS MARTÍN, “La divulgación popular...”, 221.

⁷⁰ Cf. M. CARREÑO RIVERO, “Las ideas de la Revolución Francesa...”, 452.

se daba fuera de las aulas. El hombre común del momento no pautaba sus comportamientos según las enseñanzas de la educación institucional, a la que en la mayoría de los casos no tenía acceso, sino que los asimilaba de un amplio círculo de influencias que encontraba en su entorno. A esto es lo que llamamos “educación informal”. Mediante la predicación la Iglesia tuvo la oportunidad de educar, de una forma difusa pero continua, a grandes sectores de la sociedad. Por ello:

la propia finalidad educativa de la predicación, el analfabetismo de las sociedades de aquella época y la religiosidad de las gentes sencillas son factores que proporcionan a la predicación un lugar de privilegio en la que respecta a la influencia educativa a nivel popular.⁷¹

El predicador se transforma en la voz autorizada, que indica el camino a seguir; orientador de la opinión pública y creador a su vez de la misma. El sacerdote era el único que tenía la capacidad para hacerlo y la audiencia asegurada.⁷² Además, al tratarse en dicha oratoria no solo temas religiosos sino también seculares, el predicador se hace eco de las circunstancias de su época y las refleja tratando así una temática muy dilatada.⁷³

Uno de los rasgos característicos de la oratoria sagrada en el primer tercio del siglo XIX español fue su fuerte contenido y sesgo político. Hemos encontrado pocos estudios que nos hablen sobre el sermón en el siglo XIX,⁷⁴ ya que la bibliografía suele centrarse en el siglo XVIII. Sin embargo, todos los trabajos encontrados sobre el siglo XIX resaltan, y en su mayoría se centran, en su dimensión política.

⁷¹ M. CARREÑO RIVERO, “Las ideas de la Revolución Francesa...”, 453.

⁷² Cf. J.M. LABOA, *La Iglesia del siglo XIX...*, 328.

⁷³ Cf. M. CARREÑO RIVERO, “Las ideas de la Revolución Francesa...”, 454.

⁷⁴ A los ya citados podemos de incorporar el de M. CARREÑO RIVERO, “El despertar de conciencia cívico-política...”, 317-338.

El sermón dieciochesco también contaba con ésta,⁷⁵ pero es ahora cuando emerge con toda su fuerza.⁷⁶ Esta característica es obvia para cualquier persona que se acerque a este tipo de oratoria, en donde, sin negar su carácter y contenidos teológicos, su discurso político tiñe de forma implícita y explícita gran parte del texto. Sin embargo, no nos podemos quedar con una imagen sesgada de la predicación. El sermón es principalmente un acto litúrgico, expositivo de la fe y exhortativo a la conversión, siendo por ello un discurso teológico. Por tanto, debe ser leído prioritariamente desde esta perspectiva. Reducirlo a en un análisis político o social, aún y cuando contenga parte de elementos relacionados con estas disciplinas, es empobrecerlo y desvirtuar su intencionalidad primera. Por ello, el estudio de la oratoria sagrada tiene que ser un trabajo conjunto del historiador de la teología y del historiador de la Iglesia.

Para completar la afirmación anterior nos gustaría enumerar una serie de características temáticas que encontramos en los sermones de esta época. Uno de los principales aspectos es la sacralización de la figura y del poder del rey, debido que es a él a quien Dios ha confiado la misión de defender y difundir la religión en España. Por ello, la religión lo contempla como su protector decidido, y pone a su disposición su eficacia legitimadora. Siguiendo esta lógica entendemos que queden sancionadas cualquier actitud contraria a la voluntad real como rebelión contra el orden divino, porque voluntad de Dios es que el rey reine y los súbditos obedezcan.⁷⁷

⁷⁵ Cf. T. EGIDO LÓPEZ, "Religión...", 762-763.

⁷⁶ Es significativo ver como también en el siglo XVIII esta politización de la oratoria sagrada se hizo especialmente intensa en los momentos de enfrentamiento bélico nacional (Guerra de Sucesión) e internacional (Guerra contra la Convención).

⁷⁷ Cf. J.A. PORTERO MOLINA, *Púlpito e ideología...*, 82-89.

Otro tema recurrente es la legitimación religiosa del absolutismo fernandino. La Iglesia busca fortalecer el poder real haciendo para ello uso de toda suerte de argumentos, similitudes e imágenes retóricas, con el objetivo de emparentar al rey, y a las circunstancias que lo acompañan, con las más variadas figuras veneradas por los creyentes; buscando en las Escrituras o en el santoral todo aquello que, aplicado al rey Fernando, diera al pueblo una visión de su persona merecedora de la veneración que se rinde a los seres sacralizados.⁷⁸ Lo hace porque el proceso secularizador cada vez es más fuerte y ve en la figura del monarca el único que puede salvar la situación. “Por todo ello la Iglesia se apresta a la legitimación de Fernando como el hombre que puede y debe salvar a la religión católica y a ella misma”.⁷⁹

A lo largo de los sermones encontramos una repetida voluntad de identificar a los enemigos y denunciar sus pérfidas intenciones. Los enemigos vienen presentados en largas listas que abarcan tanto grupos, desde los luteranos hasta los ateos todos compendiados como un conjunto de agentes del mal, como personas, donde se listan todos los pensadores de la Ilustración.

La raíz personal de las intenciones que guían a los enemigos, se encuentra obviamente en su connivencia con el pecado... los proyectos del enemigo no consisten en alterar el orden político por el simple hecho de hacerlo, ni por supuesto por mejorar las condiciones de vida, sino porque haciéndolo sus pasiones, que presiden su conducta, podrán ser satisfechas libremente sin el freno de la religión o de la autoridad.⁸⁰

Para finalizar podemos nombrar otros dos grandes temas. El primero es la unión entre la religión y el espíritu nacional español; el segundo el combate ideológico explícito y la voluntad de redefinir,

⁷⁸ Cf. J.A. PORTERO MOLINA, *Púlpito e ideología...*, 95.

⁷⁹ J.A. PORTERO MOLINA, *Púlpito e ideología...*, 96.

⁸⁰ J.A. PORTERO MOLINA, *Púlpito e ideología...*, 111.

dando su verdadero significado cristiano, los grandes términos programáticos de la revolución liberal. Sobre el primero podemos afirmar que ya se fragua en el momento de la Guerra de Independencia, pasando, redefinidos los enemigos, a la confrontación entre absolutistas y liberales.⁸¹ Sobre ello Javier Herrero expresa:

El sentimiento de horror hacia Francia se exaltará y elevará a un tono de frenesí, identificando “francés” con ateo y sacrilego y uniendo la defensa de la patria española con la de la religión católica. Fe católica y españolismo se identifican; la guerra contra los franceses se convierte en una gran cruzada religiosa, y la cultura ilustrada se define no ya como una traición a la patria, sino como una blasfemia destructora del mundo católico y español... España se divide en dos bandos irreconciliables: los santos católicos, españoles, castizos, monárquicos netos y absolutos, y los impíos liberales agentes de Napoleón, traidores a la patria y miembros de una conspiración internacional.⁸²

Sobre el segundo podemos afirmar que estas confrontaciones entre los verdaderos y falsos valores, entre el verdadero y falso significado de palabras como filosofía, libertad o igualdad, darán paso a pasajes programáticos y altamente ilustradores de la voluntad de oposición y lucha frente a las ideas revolucionarias. La dinámica se lleva a cabo en dos momentos: primero poniendo en claro el significado nocivo de las palabras claves de la revolución y después redefiniéndolas en su verdadero significado cristiano⁸³. Estos son en definitiva los temas característicos de la oratoria sagrada del momento.

Si nos detenemos brevemente a contemplar las corrientes pastorales que circulaban en los sermones del momento podemos resaltar diversos aspectos. El primero es que sus enseñanzas se centraban en aquellos aspectos de la vida cotidiana vinculados

⁸¹ Cf. J.A. PORTERO MOLINA, *Púlpito e ideología...*, 115-120.

⁸² J. HERRERO, *Los orígenes del pensamiento...*, 222.

⁸³ Cf. J.A. PORTERO MOLINA, *Púlpito e ideología...*, 120-132.

al cumplimiento de la ley tanto religiosa como civil. Ello hizo que la predicación doctrinal perdiera fuerza frente a la predicación moral, siendo así que el dogma quedaba relegado o someramente explicado. Sin embargo, parece que hacía el final del período, la faceta dogmática empieza a recobrar fuerza. Recurrentes fueron, como no podía ser de otra manera, las menciones a los novísimos, a la suerte de los pecadores empedernidos y herejes contumaces, al mundo como un lugar de lágrimas, a la visión negativa del hombre y a la Iglesia como cuerpo jerárquico mediador entre Dios y los hombres. El mejor de sus rasgos fue, sin duda, su ponderación de las Bienaventuranzas como pináculo y fin de la vida cristiana.⁸⁴

2.- EL VÉRTICE ECLESIAÍSTICO DE LA ALIANZA: SUPERIORES GENERALES DE ÓRDENES RELIGIOSAS Y OBISPOS

Superiores de órdenes religiosas

En la década que estamos estudiando las órdenes religiosas se venían rigiendo en su gobierno supremo mediante los principios dictados por la bula *Inter Gravioris* promulgada por Pío VII el 15 de mayo de 1804. Por este documento las órdenes quedaban divididas en dos jurisdicciones: una correspondiente a los dominios de la monarquía hispánica y otra al resto de territorios en que estuviesen presentes. Cada seis años se debían reunir los capítulos generales de ambas demarcaciones, teniendo que elegir respectiva y alternativamente, superior general y vicario general. El sistema en la práctica suponía la autonomía de las órdenes en España, ya que siempre contaban con un superior mayor, fuese general o vicario el cual tenía en este caso los mismos poderes que el general, residente en España.⁸⁵

⁸⁴ Cf. J.M. CUENCA TORIBIO, *Iglesia y burguesía...*, 70-75.

⁸⁵ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, *La Exclaustración...*, 78.

El nuevo régimen de superiores mayores que introdujo esta bula no fue una novedad para todas las órdenes. Más bien se puede decir que dicho documento generalizó y extendió a todas las órdenes el sistema de gobierno que desde 1517 estaba vigente en los franciscanos por concesión de León X mediante la bula *Ite vos vineam meam*. La bula *Inter Graviores* fue concedida, ciertamente a petición de la Corona española, como concesión libérrima por parte de la Santa Sede, teniendo en cuenta las dificultades de los tiempos y los hechos que se desenvolvían en aquel entonces en contra de la vida religiosa en el resto de Europa, donde la Revolución Francesa o la ocupación napoleónica las habían afectado muy negativamente.⁸⁶

Las motivaciones que llevaron, por un lado, a Carlos IV a pedirle y, por otro, a Pío VII a concederla fueron bastante diferentes:

Pero una fue la intención del Sumo Pontífice al extender y otorgar la bula y otra muy distinta la que acariciaban el rey y sus favoritos al solicitarla y conseguirla: aquella está bien manifiesta en los prolegómenos y causas motivadas de la concesión de "*Inter graves curas*", principalmente proponiendo la alternativa del Maestro o Vicario general "*per quam simul et iuxta eorundum Ordinum iuxta respectivorum sanctorum fundatorum spiritum ac leges conservetur et studia regis catholici et visitatoris a Nobis constituti (...) expleantur*". La idea que dominaba a las potestades civiles era la de separación e independencia e las Órdenes de sus prelados extranjeros y la injerencia directa en el régimen de las Órdenes por las leyes estatales, infectadas de regalismo y jansenismo.⁸⁷

A nivel historiográfico la bula ha tenido bastante mala fama debido a que se ha leído como una intrusión de la Corona en el

⁸⁶ Cf. A. BARRADO MANZANO, "La bula "*Inter graves curas*" de Pío VII...", 353. Otro trabajo interesante sobre la misma es el de B. DE RUBÍ, *Reforma de regulares en España...*

⁸⁷ A. BARRADO MANZANO, "La bula "*Inter graves curas*" de Pío VII...", 355-356.

gobierno de las órdenes; como una medida especialmente dañina del regalismo de la época como ya ha apuntado A. Barrado.⁸⁸ M. Revuelta no duda en afirmar que su efecto fue el crear una generación de superiores completamente amoldada a los criterios absolutistas, meros funcionarios del rey, el cual pudo entrometerse así sin discreción en el gobierno de las órdenes.⁸⁹

La bula *Inter graviores*... se convirtió en un magnífico instrumento en manos del rey para controlar y dirigir a los religiosos en beneficio de su política. El rey nombró como generales o vicarios a hombres destacados por su celo reformador y su fervor monárquico. Estos... se esforzaron en reconstruir a sus religiosos colocando en los puestos claves de la jerarquía y de la docencia a hombres de probada confianza. La pirámide de mandos quedaba así férreamente controlada.⁹⁰

La bula fue acogida de forma desigual por las diversas órdenes religiosas. Algunas, como fue el caso de los franciscanos, la acogieron positivamente, quizás debido a que ya se había consolidado como su tradicional forma de gobierno.⁹¹ Otras acataron el procedimiento sin entusiasmo aunque sin protestas, siendo los dominicos los que mayor impedimento pusieron y los que a lo largo de la década no dejaron de presentar alegaciones contra ella.⁹²

⁸⁸ Para el caso de la historiografía de la Orden de Predicadores consultar D.A. MORTIER, *Histoire des Maitres Généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, vol. 7, Alphonse Picard et Fils, París 1914, 468-479.

⁸⁹ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Discrepancias de liberales...", 23.

⁹⁰ M. REVUELTA GONZÁLEZ, "La Iglesia española...", 72.

⁹¹ Cf. A. BARRADO MANZANO, "La bula "*Inter graviores curas*" de Pío VII...", 355.

⁹² Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, *La Exclaustración...*, 85, nota 45. Para el caso de los dominicos se pueden consultar los excelentes trabajos de V.T. GÓMEZ GARCÍA, "Antecedentes de la Bula...", 431-463 y A. ESPONERA CERDÁN, "La Bula "*Inter graviores*" y los dominicos...", 79-103.

Lo que sí podemos asegurar es que la interpretación y aplicación de la bula a lo largo de la Década Realista fue una de las principales fuentes de conflicto entre la monarquía y el nuncio Giustiniani.⁹³ Tras la Guerra de Independencia y durante el Sexenio Realista pareció que sus disposiciones no tenían por que llevar a confusión. Tras el Trienio Liberal se demostró lo contrario. El problema fue la provisión de superiores o vicarios generales en las órdenes que los habían perdido entre el 1820 y el 1823 o que simplemente habían cumplido su sexenio de gobierno. Estas órdenes, al no contar con un superior mayor legítimo, no podían convocar capítulo para elegir sustitutos a dichos cargos. El nuncio veía con claridad que la única forma de solucionar el problema era la convocación de capítulos generales. Para ello había ideado la fórmula de pedir al rey que se uniese a sus súplicas al Santo Padre para que le diese la facultad de nombrar (al nuncio) vicarios generales por un año en las órdenes que fuera necesario con el objetivo de que reunieran capítulos legítimos. El Consejo Real no estuvo de acuerdo con la solución y el problema se agravó debido a que algunas órdenes, como los agustinos o los trinitarios calzados, ya estaban celebrando sus capítulos con el solo permiso del rey.⁹⁴ En esta ocasión es cuando el nuncio escribió uno de sus frases más duras al monarca aclarándole que, por mucho que concediera sus facultades para celebrar capítulos, éstos “no puede ni podrán nunca revalidar lo que en sí es nulo y se quedará siempre nulo”.⁹⁵ Finalmente, intimidado Fernando VII por el fuerte lenguaje de Giustiniani, accedió a que se cumpliera su propuesta y nombrara superiores generales por un año.

La determinación demostrada por Giustiniani a la hora de salvaguardar los derechos de la Santa Sede frente a los de la monarquía hizo que viniera a constituirse:

⁹³ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, “La Iglesia española...”, 103.

⁹⁴ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, *La Exclaustración...*, 79-81

⁹⁵ M. REVUELTA GONZÁLEZ, “La Iglesia española...”, 103.

en la práctica en supremo jerarca de las de las órdenes religiosas durante la década realista, debido al ejercicio, a veces excesivo, de las facultades que recibía de la Santa Sede. Él venía a ser quien en última instancia resolvía las situaciones dudosas, constituyéndose en expeditivo intérprete de algunas de ellas.⁹⁶

Según M. Revuelta nos encontramos ante una de las causas que le ganó las antipatías de la regalista corte madrileña. Es interesante ver como este complejo personaje, aún y su fervoroso realismo, su pertenencia al partido *zelante* de la Curia⁹⁷ y su dilatada y no parece que excesivamente problemática nunciatura en Madrid, fue vetado en el Cónclave de 1830 por Fernando VII. La causa fue su fama de hombre excesivamente curialista y ultramontano; fama que se cimentaba en su actuación en el tema de las órdenes religiosas y en su actitud a favor de la provisión por parte de la Santa Sede de las sedes que iban quedando vacantes en las antiguas colonias españolas de América al margen del Patronato Regio.⁹⁸

Para acabar este apartado nos podemos preguntar brevemente cuál era el estado de esas órdenes religiosas que estos superiores y vicarios generales tuvieron que regir a lo largo de la Segunda Restauración. Nos vamos a servir de un autorizado testimonio coetáneo y de la reflexión de uno de sus mayores conocedores.

V. Cárcel nos transmite las impresiones que, sobre el estado del clero secular y regular, tenía el nuncio Francesco Tiberi, sustituto de Giustiniani, a la altura de 1827. En líneas generales era bas-

⁹⁶ M. REVUELTA GONZÁLEZ, *La Exclaustración...*, 82.

⁹⁷ Cf. H. JEDIN, *Manual de historia...*, vol. 7, 233.

⁹⁸ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "La Iglesia española...", 111. Un artículo interesante y que expone otros motivos para el veto de Fernando VII en el Cónclave de 1830 es el de J.M. MARCH, "La exclusiva contra el cardenal Giustiniani...", 50-64; 422 (1932), 337-348; 424 (1932) 43-61. Para una visión general de las relaciones entre la monarquía Católica y la Santa Sede en el periodo se debe consultar J. BECKER, *Relaciones diplomáticas...*

tante negativa por lo que respecta al bajo clero secular y rural, al cual acusaba de ignorante y escandaloso por su conducta y embriaguez, y muy positiva, en cambio, por lo que respecta al clero regular. De él alababa su excelente espíritu y no tenía reparos en decir que en él se podían encontrar personas dignísimas, aunque, como buen observador, no ignoraba que entre sus filas había clérigos intrigantes y que los que abandonaban el claustro llevaban una vida desordenada.⁹⁹

Por su parte M. Revuelta hace una serie de importantes matizaciones a la misma fuente. Para él las órdenes religiosas estaban viviendo una fuerte crisis interna debida, en gran parte, a las presiones que habían recibido de los liberales. Un síntoma de ello es que durante el Trienio, en los dieciocho meses que se dieron para obtener la exclaustación, una cuarta parte del total de los religiosos existentes en ese momento en España, es decir unos ocho mil, optaron por esa vía. Esta sangría no produjo efectos saludables en las órdenes, en las cuales, aunque verdaderamente no faltaran ejemplos de virtud y celo en las fechas cercanas a su colapso, la tónica general era de cansancio y rutina. Todo ello se agravaba por una fuerte crisis de obediencia y profundas divisiones domésticas y políticas, contra las cuales fueron vanas las medidas autoritarias y exhortativas de los superiores.¹⁰⁰

De esta manera se nos pinta el panorama de las órdenes religiosas que estos vicarios y generales españoles tuvieron que gobernar. Contrariamente a lo que ha sucedido con sus obispos coetáneos no se han estudiado ni como cuerpo ni, en general, a nivel individual. Encontramos algunas excepciones, como es el caso del célebre Cirilo de Alameda, el cual fue ministro general de los franciscanos

⁹⁹ Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 85-86. Para conocer la figura del nuncio F. Tiberi y su actuación en la nunciatura de Madrid se puede consultar V. CÁRCEL ORTÍ, *Correspondencia diplomática...*

¹⁰⁰ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 271-272; M. REVUELTA GONZÁLEZ, *Política religiosa...*, 293.

de 1817 hasta 1824, así como una figura muy importante de la política religiosa en la década final del reinado fernandino y de gran parte del isabelino al ser nombrado en 1831 arzobispo de Santiago de Cuba, en 1849 obispo de Burgos, en 1857 arzobispo de Toledo y en 1858 elevado a la púrpura. Sin embargo, otros nombres como el de Joaquín Briz, Maestro de la Orden de los dominicos del 1825 al 1832, o el de Venancio Villalonga, prior general de los agustinos calzados a partir de 1830 por nombramiento pontificio, esperan estudios monográficos sobre su persona y su actuación al frente de estas pobladas órdenes de la España de la década.¹⁰¹

Los obispos

El estudio de algunos puntos relativos al episcopado español de este período nos ayuda a calibrar, desde uno de sus puntos de sutura más relevantes, las relaciones entre la Iglesia y el estado. Esta afirmación se debe a que:

Los obispos españoles que al fallecer Fernando VII gobernaban sus respectivas diócesis, fueron durante casi tres lustros excepcionales testigos del derrumbamiento del Antiguo Régimen y de la agonía de las ancestrales estructuras eclesiales hispanas.¹⁰²

En primer lugar, tenemos que hablar de un hecho que no había tenido precedentes en la última centuria: la conminación de Fernando VII a los obispos “filoliberales” nombrados durante el Trienio para que renunciaran a sus sedes tras su vuelta al poder absoluto en 1823. Un ejemplo de que la depuración *ad intra* de la Iglesia llegó hasta sus más altos niveles fue el caso del, desde 1821, obispo de Cartagena-Murcia Antonio Posada Rubín de Celís. Formalmente fue acusado de pertenecer a la masonería y

¹⁰¹ Un elenco completo de estos personajes en la víspera de la exclaustación la podemos encontrar en M. REVUELTA GONZÁLEZ, *La Exclaustación...*, 85-87.

¹⁰² V. CÁRCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 395.

de ser jansenista. Sin embargo, no sabemos su grado de participación en dichas sociedades, aunque es indudable que tuvo un gran influjo político durante el Trienio Liberal. Sea como fuere el rey, a instancias del nuncio Giustiniani, lo invitó a renunciar a su obispado en 1823. No solo a él, sino también a los obispos de Mallorca, Pedro González Vallejo, al de Segorbe, Vicente Ramos García y al de Tuy, el presentado para arzobispo de Santiago de Compostela, Juan García Benito.¹⁰³

El último caso es ligeramente diferente a los anteriores. A diferencia de los tres primeros obispos que habían sido preconizados a sus diócesis en el momento del Trienio, o muy poco antes,¹⁰⁴ J. García Benito era un obispo de la “vieja escuela”. Nacido en Torre Santa María (León) en 1752 era obispo de Tuy desde 1797; fue presentado para el arzobispado de Santiago de Compostela el 29 de agosto de 1822 y preconizado el 12 de julio de 1824 pero sin obtener el *exequátur regio*. Finalmente, dimitió de la sede compostelana y murió, como obispo de Tuy, un año más tarde.¹⁰⁵ En general podemos que decir que todos estos obispos se mostraron reacios a la petición real. Sin embargo, el apoyo dado por parte del Papa León XII al monarca sobre el particular acabó por convencerlos. A ello tenemos que unir las amenazas del gobierno en el caso de A. Posadas, al cual no se dudó en intimidarlo con la amenaza de expulsión del país.¹⁰⁶

En líneas generales las relaciones entre la Santa Sede y el monarca fueron cordiales en cuanto concierne a la presentación de los obispos. Tan solo fueron rechazados algunos candidatos presentados en los últimos momentos del Trienio que habían sido impuestos al propio monarca por el gobierno.

¹⁰³ Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, “Masones eclesiásticos españoles...”, 260-265.

¹⁰⁴ Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, “Masones eclesiásticos españoles...”, 260 notas 30.

¹⁰⁵ Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, “Masones eclesiásticos españoles...”, 264 nota 39.

¹⁰⁶ Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, “Masones eclesiásticos españoles...”, 264.

El nuncio Giustiniani dejó constancia de que el rey le consultaba personalmente sobre los candidatos y no escatimó elogios a su buen tino sobre la cuestión y a su piedad, la cual le llevaba a buscar buenos pastores para sus sedes.¹⁰⁷

Los nombramientos episcopales eran hechos por el rey después de un largo proceso. El Consejo de Castilla era el encargado de seleccionar a los candidatos y reunir la información sobre los mismos para ser presentados al rey. El nuncio normalmente era consultado por el monarca antes de la presentación oficial a Roma. No obstante, la propia Santa Sede instruía siempre a través del nuncio un proceso canónico con el objetivo de conocer las cualidades del presentado y la situación de la diócesis a la cual era destinado. Éste era el llamado proceso consistorial. A su vez se podía instruir otro proceso por parte de Roma, llamado de la Dataría, cuando el primero tenía que ser completado o rehecho por producirse alguna irregularidad durante la instrucción. Los dos procesos no eran en muchos casos más que una mera formalidad, pero cuando surgían sospechas sobre la validez del candidato, sus ideas o su acción política, el nuncio procuraba inducir al gobierno para que retirase la presentación o simplemente se obligaba al presentado a renunciar.¹⁰⁸ Por ello vemos que:

si bien, teóricamente, el rey gozaba de completa autonomía para nombrar obispos, las consultas previas con el nuncio y el proceso canónico, pese a su carácter formal, podían impedir en muchos casos la decisión real.¹⁰⁹

No es nuestra intención hacer una pormenorizada exposición de los obispos del período, sino centrarnos en tres cuestiones: la primera el intentar ver cuáles fueron las líneas maestras del monarca a lo largo de la década sobre el tema, la segunda exponer qué valoración

¹⁰⁷ Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 397.

¹⁰⁸ Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 395-397.

¹⁰⁹ V. CÁRCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 397.

han recibido a nivel historiográfico y la tercera intentar descubrir cuál fue el arbitraje de los mecanismos selectivos.¹¹⁰

Una cuestión grave y urgente que se le presentó a la monarquía en torno a estos años fue el resituar en sedes peninsulares a obispos expulsados de las colonias americanas a medida que se afianzaba su independencia. Esta riada episcopal ya comenzó en años del Sexenio y se afianzó a partir de 1820. En total podemos contabilizar diez prelados en esta situación, pero solo dos de ellos tomaron posesión de sus sedes españolas en el decenio que estudiamos: H. Sánchez, obispo de Lugo de 1825 al 1839 y L. Santander, obispo de Jaca desde 1824 y luego de Lugo desde 1828 hasta 1832.¹¹¹

Si nos fijamos en su antigüedad en el episcopado, veremos que un pequeño grupo pertenecía a las generaciones anteriores al año 1820. El decano era Delgado, obispo de Badajoz, cuyo nombramiento databa de 1802. Después le seguían Ramírez de la Piscina, obispo de Ciudad Rodrigo; Álvarez de Palma, arzobispo de Granada; Cavia, obispo de Osma; Ceruelo, obispo de Oviedo; Castellón, obispo de Tarazona; Iglesias, obispo de Orense; Azpeitia, obispo de Tudela; y Fraile, obispo de Sigüenza.¹¹²

De los obispos presentados por Fernando VII a lo largo de la década la cuarta parte procedían de órdenes o congregaciones religiosas. Cuatro de ellos eran de la Orden de Predicadores: Talayero, obispo de Albarracín; Díaz Merino, obispo de Menorca; J. Briz, obispo de Segovia y La Iglesia, obispo de Zamora. Dos fueron benedictinos: Moreno, obispo de Cádiz y Guardiola, obispo de Urgel.

¹¹⁰ Para profundizar en otros aspectos como las cuestiones demográficas, el origen social o los estudios realizados se puede consultar el artículo de J.M. CUENCA TORIBIO, "Sociología del episcopado español...", 567-622. Para el caso de los obispos de las colonias españolas en América consultar J.M. CUENCA TORIBIO, "Iglesia y Estado a fines...", 105-143.

¹¹¹ Cf. J.M. CUENCA TORIBIO, *Sociología de una élite...*, 82.

¹¹² Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 400.

Dos mercedarios: González Abarca, obispo de Santander y Tejada, obispo de Solsona. Dos capuchinos: Vélez, arzobispo de Santiago y Sanlúcar, auxiliar de la misma diócesis. De las siguientes órdenes contamos uno: cisterciense, García Casarrubios, obispo de Tuy; premonstratense, Alonso, obispo de Lérida; terciario franciscano, Gómez Navas, obispo de Málaga; oratoniano, García Abella, obispo de Calahorra, y escolapios, Ramo, obispo de Huesca.¹¹³

Podemos dividir la década en tres períodos: el bienio 1824-1825, etapa, momento clave de la restauración absolutista, el sexenio del 1826-1831 y el bienio de transición del 1831 al 1833.

Entre 1824 y 1825 encontramos una generación numerosa que cubrió las sedes vacantes debido a la defunción o destitución de sus antiguos titulares. Vemos así los nombramientos de Adurriaga, obispo de Ávila; Abarca, obispo de León, Herrero, obispo de Orihuela, Varela, obispo de Salamanca, Vélez, arzobispo de Santiago de Compostela que ocupaba previamente la sede de Burgos, Cienfuegos, arzobispo de Sevilla trasladado desde Cádiz,¹¹⁴ Folgueras, obispo de Tenerife, Inguanzo, arzobispo de Toledo trasladado de Zamora; el famoso canónigo Sáez, hombre clave de la restauración como ya hemos visto, obispo de Tortosa; Corcuera, obispo de Vic; De la Iglesia, obispo de Zamora; Francés, arzobispo de Zaragoza; García Casarrubios, obispo de Ceuta que pasó en seguida a Tuy; Moreno, obispo de Cádiz; Azpeitia, obispo de Cartagena trasladado de Lugo; Castaño, obispo de Gerona, Sánchez Rangel, obispo de Lugo; Pérez Hirias, obispo de Mallorca; y finalmente a Sanz, obispo de Segorbe.¹¹⁵

¹¹³ Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 399-400.

¹¹⁴ Sobre esta interesante figura y su actuación como arzobispo de Sevilla se puede consultar J.M. CUENCA TORIBIO, "El Cardenal Cienfuegos...", 187-240.

¹¹⁵ Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 400.

A lo largo del sexenio que transcurre del 1826 al 1831 constatamos como fueron nombrados regularmente dos o tres obispos cada año. Fueron los casos de Sánchez Varela, obispo de Plasencia; Echánove, arzobispo de Tarragona; Rodríguez Rico, obispo de Cuenca; López Borricón, obispo de Mondoñedo; Guardiola, obispo de Urgel; Fort, obispo de Barbastro; Vraga, obispo de Guadix; Talayero, obispo de Albarracín; González Abarca, obispo de Santander; Barragán, obispo de Ceuta; Montero, obispo de Coria; Andriani, arzobispo de Pamplona; Carrasco, obispo de Ibiza; Díaz Merino, obispo de Menorca; Ribes, obispo de Calahorra¹¹⁶; Rivadeneira, obispo de Valladolid; y de Báguena como abad de La Granja.¹¹⁷

Durante los siguientes dos años finales del reinado de Fernando VII se completa el cuadro episcopal de la década. Ribes es nombrado arzobispo de Burgos, trasladándose de Calahorra; Gómez, obispo de Jaca; Martínez Carlón, obispo de Jaén; Laborda, obispo de Palencia; el dominico J. Briz, obispo Segovia; Tejada, obispo de Solsona; Asensio, obispo de Teruel y trasladado de Palencia; López Sicilia, arzobispo de Valencia trasladado desde Burgos;¹¹⁸ Martínez, obispo de Barcelona; Bonel, obispo de Córdoba trasladado desde Málaga; Ramo, obispo de Huesca; Alonso, obispo de Lérida; García Navas, obispo de Málaga; Torres Amat, obispo de Astorga; y Romo como obispo de Canarias.¹¹⁹

A la muerte de Fernando VII tan solo se hallaban vacantes las sedes de Osma y Almería, siendo las últimas cubiertas Astorga y Canarias, por dos obispos emblemáticos del cambio de rumbo del régimen fernandino: Torres Amat y Romo, presentados en el

¹¹⁶ De este obispo podemos leer su interesante relación en la visita *ad limina* de 1831 en J.I. TELLECHEA IDÍGORAS, *Diócesis de Calahorra...*, 42-48.

¹¹⁷ Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 400-401.

¹¹⁸ Para leer un semblante de su actuación como arzobispo de Valencia V. CÁRCEL ORTÍ, *Historia de la Iglesia...*, 545-560.

¹¹⁹ Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 401.

verano de 1833 poco antes del deceso del monarca y que recibieron la confirmación canónica ya a principios de 1834.¹²⁰

Más interesante que la enumeración de los obispos sería analizar cuál es la valorización que a nivel historiográfico han merecido. En general, no ha sido muy buena, debido, sobre todo, a la asimilación que se hace de ellos con la “ominosidad” de la década fernandina y la voluntad de apreciarlos como meros ejecutores o funcionarios de la política absolutista.¹²¹ Sin embargo, con el objetivo de matizar dicha visión, queremos proponer diversos enfoques.

La posición de M. Revuelta es deudora de las líneas generales antes apuntadas. Según el autor su acción pastoral estuvo mediada por la intervención estatal, siendo que los prelados parecían funcionarios de un gobierno que les pedía escribir pastorales sobre uno u otro tema u organizar misiones para corregir determinados vicios. A ello se tenía que sumar que la tutela estatal imponía sus límites a la actuación episcopal como se ve claro en dos ejemplos: la exigencia a partir del 26 de agosto de 1825 de presentar diez ejemplares de los edictos y cartas pastorales al Consejo Real para su aprobación y la prohibición, con fecha del 1 de julio de 1829, de publicar los edictos de la Sagrada Congregación del Índice sin el “placet” correspondiente.

¹²⁰ Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 399.

¹²¹ Un ejemplo de ello lo encontramos en J. Fontana. En su libro *De en medio del tiempo* (2006) habla bastantes veces de los prelados españoles. Hemos podido contabilizar más de quince referencias a ellos. Sin embargo, en ningún momento se detiene en estudiarlos como un cuerpo; solo son nombrados en relación a sus actuaciones y a su pensamiento político. La visión que nos ofrece de ellos se aproxima más a la de un cuerpo de funcionarios del Estado o meros agentes políticos que a la de un grupo de pastores cristianos.

Según J.M. Cuenca la situación es diversa y compleja. Él habla “las máculas” y los logros del episcopado fernandino.¹²² En primer lugar, vemos que rompe con la idea de un episcopado monocromático, subrayando su pluralidad, la cual consigue:

imprimir a la jerarquía de nuestro ciclo histórico el aspecto vario-pinto del que se ha hecho mención. El que en sus cuadros se codearan figuras adictas al ultramontanismo con personalidades solidarias con aquel tipo de jansenismo moral que creció en España en las postrimerías del antiguo régimen, es un rasgo que merece atención particular.¹²³

Para el autor una descripción oportuna del episcopado de la década sería:

Su incuestionable solicitud pastoral y la abnegación en el cumplimiento de sus deberes no encontraron, por desgracia, en una cantidad importante de ellos el correlato en su toma de posiciones ante cuestiones temporales y, a fin de cuentas, discutibles. Junto con su, en términos globales, agrafia y no muy descollante nivel científico, es ésta sin duda la mácula más sobresaliente.¹²⁴

En definitiva, vemos que J.M. Cuenca valora como el elemento más positivo su solicitud pastoral, que queda demostrada en sus incansables visitas pastorales,¹²⁵ y como el más negativo su toma de posición política contra cualquier cambio que pudiera afectar el *status quo* de la Restauración. A este aspecto une su falta de atención por la labor editorial católica y su déficit de cientifismo, que no se debe confundir con una falta de preparación intelectual.¹²⁶

¹²² Cf. J.M. CUENCA TORIBIO, *Iglesia y burguesía...*, 58-62.

¹²³ J.M. CUENCA TORIBIO, *Iglesia y burguesía...*, 58.

¹²⁴ J.M. CUENCA TORIBIO, *Iglesia y burguesía...*, 59.

¹²⁵ Un elenco bibliográfico sobre el tema de las visitas pastorales lo encontramos en M.M. CÁRCEL ORTÍ, *Las visitas pastorales...*, 66-79.

¹²⁶ Cf. J.M. CUENCA TORIBIO, *Iglesia y burguesía...*, 59-62.

Para concluir con la visión de estos dos autores sobre un mismo y significativo acontecimiento: el reconocimiento de Isabel II como legítima sucesora de Fernando VII. M. Revuelta explica así la presencia, significativamente mayoritaria, y ausencia, minoritaria pero reveladora, del cuerpo episcopal español al acto:

La sucesión de Isabel II fue, en general, aceptada por los obispos y el clero; más tal vez, que por convicción, por último acto de acatamiento a los deseos de un rey, al que se sentían tan obligados. Pero no faltan excepciones significativas, precisamente entre los tres preladados que habían formado parte del Consejo de Estado y habían sido alejados de la Corte en 1827. Inguanzo alegó enfermedad para excusarse del juramento a Isabel en abril 1833... Fuera de estos casos, las respuestas de los preladados al último acto de colaboración pedido por el rey fue satisfactoria.¹²⁷

J.M. Cuenca lo argumenta de otra manera:

en especial tras la revuelta de los Agraviados, optaron [los obispos] por una neutralidad política fue más elevado de lo que habitualmente se afirma, sin que la naturaleza de hecho —de compromiso efectivo o, más bien, indiferencia— dé pie a amortiguar su alcance. El que al advenimiento de Isabel II la plana mayor del episcopado... declarasen su acatamiento real a la hija del fallecido monarca es un factor injustamente desdeñado a la hora de hacer balances apresurados sobre la politización del alto clero fernandino.¹²⁸

Por último, podemos comentar la posición de V. Cárcel. El autor resalta la calidad del episcopado fernandino de la década asegurando que el monarca intentó dotar a las diócesis penin-

¹²⁷ M. REVUELTA GONZÁLEZ, "La Iglesia española...", 103.

¹²⁸ J.M. CUENCA TORIBIO, *Iglesia y burguesía...*, 61-62. Sobre la actuación de J. Abarca, arzobispo de Santiago de Compostela, en aquellos años y en la contienda carlista posterior se puede consultar A. MOLINER PRADA, "Monarquía absoluta...", 431-438.

sulares de óptimos pastores escogidos para ello de los cabildos catedralicios, de las curias episcopales, de las parroquias y de los conventos; componiendo un grupo de hombres virtuosos, instruidos y, evidentemente, adictos a la causa del Trono y el Altar.¹²⁹ Sugiere que, a través de los despachos diplomáticos, puede confeccionarse una colección de retratos, más o menos acertada, de todos ellos. Éstos son comentarios que nos ofrecen los diversos nuncios y que nos dejan intuir la psicología de este grupo tan significativo de eclesiásticos de la época. En líneas generales afirma que:

En los años posteriores [al 1823] salieron obispos que, aunque no destacaron por sus cualidades intelectuales o intervenciones particulares, gozaron siempre de la estima del rey y merecieron elogios del nuncio, a veces exagerado, por su buena conducta y oposición a cualquier novedad que intentase aparecer en el mundo eclesial. Son figuras un tanto grises y reaccionarias, fruto de la época en que fueron nombrados –“la ominosa década”–, que perderán por completo el control de la situación cuando muera Fernando VII y la avalancha liberal los confunda con sus reformas.¹³⁰

Sin embargo, V. Cárcel señala que tenemos que hablar de una “evolución” en las presentaciones realizadas por el monarca al final de su reinado, tras la vuelta del gobierno moderado de Cea Bermúdez. Estas presentaciones son la de los obispos Torres Amat, Bonel, Romo y Ramos García,¹³¹ nombres que pocos años antes, bajo la nunciatura de Giustiniani, hubieran sido impensables, ya que todos ellos habían colaborado de una forma más menos comprometida con los revolucionarios del Trienio.

¹²⁹ Cf. V. CÁRCCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 395.

¹³⁰ V. CÁRCCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 405.

¹³¹ Para el caso de J.T.J. Romo se puede leer J.M. CUENCA TORIBIO, “Vida y pensamiento de Don Judas José Romo...”, 125-145. Una breve referencia a su período como obispo de Canarias (1834-1847) en J.M. CUENCA TORIBIO, *Sociedad y clero...*, 357-360.

Ahora, con el nuevo nuncio Tiberi, en apariencia más conciliador o por mera antipatía con su antecesor, contaron con su beneplácito.¹³²

El autor posteriormente nos transmite una interesante reflexión sobre cómo este giro en la jerarquía eclesial del país pudiera haber ayudado a encauzar mejor la crisis que estalló tras el fallecimiento del monarca:

No sé hasta qué punto fue consciente Tiberi del significado que encerraban estas presentaciones y de la transcendencia que hubieran tenido para la Iglesia española si hubieran seguido otras... lo cierto es que Tiberi inició en 1833 una serie de nombramientos episcopales que, de haber continuado varios años en la misma línea, habrían proporcionado a la jerarquía hispana un selecto grupo de preladados, con nueva mentalidad, y posiblemente se hubieran evitado muchos de los excesos cometidos, en este período, por parte del gobierno, llegando a un entendimiento satisfactorio para la Iglesia y el Estado.¹³³

Sin embargo, V. Cárcel acaba concluyendo que todos estos obispos de la última etapa fernandina pecaron de la misma falta: el regalismo. Éste fue su patrón a la hora de medir sus relaciones con el estado y con la Santa Sede, siendo así que de difícilmente podrían haber protegido o mediado a favor de la Iglesia española en los ataques que iba a padecer a lo largo de los años treinta.

Además tampoco jugaron limpio, porque tras su aparente pureza de principios y rectitud de intención se escondía el monstruo del regalismo más furibundo, que les movía a atacar duramente a Roma cuando se trataba de defender las prerrogativas de la corona española.¹³⁴

¹³² Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 409-410; dedica un análisis de su personalidad a las páginas 410-413.

¹³³ V. CÁRCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 409-410.

¹³⁴ V. CÁRCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 410.

Una pregunta que nos podemos hacer es cuáles fueron los mecanismos selectivos a la hora de designar los obispos del período. En general, podemos decir que fueron los mismos que en épocas anteriores, pero la coyuntura política hizo que precisamente este factor fuera cada vez más determinante; acentuándose así, por ende, la dinámica de premiar y recompensar las lealtades y castigar las desafecciones.¹³⁵

No obstante, es arriesgado afirmar que fue únicamente este criterio, como algunos dan a entender, el utilizado por la Corona para proponer obispos. J.M. Cuenca dedica un apartado de su obra *Sociología de una élite de poder en España e Hispanoamérica contemporáneas. La jerarquía eclesiástica* (1976) ha responder la pregunta sobre si la política fue realmente el elemento decisivo. Es significativo que el autor hable siempre de “política”, entre comillas, queriendo resaltar que bajo ese nombre incluye una serie de factores que se asocian con la política pero que no son simplemente ella: “En todo instante, la labilidad del término “política” enfrenta al estudioso con grandes obstáculos en el esclarecimiento de la variada casuística de la preconización de los obispos”.¹³⁶

El ingrediente político ya se venía dando desde la época de Carlos IV, pero en ese momento era más vaporoso, siendo muchas veces difícil de separar de los intereses personalistas. A estos intereses personalistas, que continuaran bajo Fernando VII, tenemos que unir otros como la razón de estado, las influencias de las consortes reales, la ascendencia de algunos ministros, el paisanaje con los mismos (es aquí conocido el caso de Calomarde, natural de Teruel, al cual se le atribuyen el nombramiento de ocho obispos aragoneses),¹³⁷ la voz de la Cámara de Castilla, del Consejo de

¹³⁵ Cf. J.M. CUENCA TORIBIO, *Sociología de una élite...*, 73-76.

¹³⁶ J.M. CUENCA TORIBIO, *Sociología de una élite...*, 93.

¹³⁷ Elocuente al respecto es la anécdota ocurrida al quedar vacante la sede de Segovia. Fernando VII dijo a Calomarde: “¿No tienes por ahí algún clérigo aragonés que hacer obispo?”, y a los pocos días fue nombrado

Aragón o del de Indias, las fuerzas vivas de algunas localidades o los grupos de presión nobiliarios e incluso eclesiásticos, la cercanía física a la corte y el nunca finalmente superado nepotismo.¹³⁸ Por todo ello es complicado afirmar cuál fue el criterio definitivo de la monarquía a la hora de preferir unos u otros candidatos. Si lo reducimos a los fines meramente políticos, sin comillas, ofrecemos la visión de un episcopado funcional, gris y sin diversidad, contrastando esta visión con la dada por el autor en otros trabajos, donde afirma precisamente su heterogeneidad. A favor de la diversidad jugaron muchos factores, pero no fue el menos importante la multiplicidad de criterios en su elección. Por ello nos parece que la postura de J.M. Cuenca es la más conveniente a la hora de responder a la pregunta que nos habíamos planteado.

Sin embargo, de lo que podemos estar seguros, es del firme convencimiento de la Corona a la hora de ejercer sus medidas regalistas sobre los prelados y su seguridad de que su promoción y carrera eran parte de su potestad. Un ejemplo de ello se encuentra en lo que J.M. Cuenca llama: “la discrecionalidad con que el poder movía las piezas episcopales al vaivén de sus intereses y necesidades”,¹³⁹ es decir, el dominio de sus traslados con fines, en la mayoría de los casos, no pastorales. Aspecto de la vida episcopal española que la Santa Sede no dejó nunca de ver con desagrado al considerarlo un abuso de prerrogativas y un trastorno pastoral.¹⁴⁰

Estas fueron en definitiva las características del último cuerpo episcopal de la Iglesia de Antiguo Régimen en España. Sus particularidades, marcadas sobre todo por una gran heterogeneidad y un grabado e indisimulado, en muchos casos, regalismo, desa-

el padre J. Briz, zaragozano y Maestro de la Orden de los Predicadores, en A. BALLESTEROS Y BERETTA, *Historia de España y su influencia...*, 224.

¹³⁸ Cf. J.M. CUENCA TORIBIO, *Sociología de una élite...*, 76-108.

¹³⁹ J.M. CUENCA TORIBIO, *Sociología de una élite...*, 109.

¹⁴⁰ Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 398.

parecerán en generaciones posteriores, una vez que las relaciones entre la Santa Sede y el gobierno español vuelvan a ser fluidas a partir del Concordato de 1851.

3.- LA IGLESIA EN EVOLUCIÓN: NUEVAS Y VIEJAS TENDENCIAS EN EL CATOLICISMO ESPAÑOL

En las páginas anteriores de nuestro trabajo nos hemos centrado en situar, narrar y exponer las causas y los efectos de los principales hechos referidos a la historia de la Iglesia española durante la Segunda Restauración. Sin embargo, no queríamos acabar nuestro trabajo sin presentar el tema desde una perspectiva diversa: el análisis de las corrientes de pensamiento que se dieron en aquella Iglesia; de las diversas formas de entender y vivir el catolicismo que tuvieron aquellos hombres de la década final del Antiguo Régimen en España.

Nos encontramos ante un momento de transición. Las viejas tendencias de vivir el catolicismo aún dominan la mentalidad colectiva, pero a la vez empiezan a germinar y despuntar tendencias que luego se desarrollarán plenamente, una vez que estas formas tradicionales se vean como inadecuadas o simplemente superadas por la novedad de los acontecimientos. Para ello, hemos querido dividir nuestro recorrido en dos momentos. En el primero hablaremos de las viejas y consolidadas formas de catolicismo: el catolicismo de los absolutistas y el catolicismo de los liberales. En la segunda parte analizaremos muy brevemente, ya que exceden la cronología de nuestro trabajo, las nuevas tendencias, las cuales nos interesan en tanto en cuanto podemos situar rasgos de su formación y crecimiento en la Década Realista. Nos referimos sobre todo al ultramontanismo, pero también al catolicismo tradicional y al liberalismo católico.¹⁴¹

¹⁴¹ Para un amplio estudio de los movimientos eclesiales del siglo XIX, y no solo de los diversos tipos de catolicismo que es lo que aquí queremos ex-

El catolicismo de los absolutistas

A lo largo de nuestro texto ésta ha sido la mentalidad religiosa que más clara hemos podido encontrar. Se debe a que en la Década Realista encontró uno de sus momentos de máxima expresión, a la vez que su canto del cisne. Sin embargo, haremos bien aquí en recordar sintéticamente sus características.

El rasgo más sobresaliente y preponderante del catolicismo de los absolutistas fue su negación intransigente y combativa de todas las innovaciones y reformas que pudieran venir del liberalismo. Surge así el llamado por José Luis Abellán “mito reaccionario”, que consiste en la concepción de la España de la unión entre el Trono y el Altar como el bien absoluto y a todo el sistema de la Ilustración o de reformas como el mal absoluto.¹⁴² La lucha contra ese enemigo se vive y transmite de una forma desgarrada a través de todas las expresiones posibles a su alcance: sermones, arengas bélicas, manifiestos a favor de la Inquisición, cartas pastorales, libros y tratados apologeticos. Sin embargo, una visión simplemente construida por oposición, como normalmente ha hecho la historiografía, no hace justicia ni desvela al tipo de cristianismo que vivieron estos hombres. El catolicismo de los absolutistas tenía, sin duda, unas bases, unos fines y un programa para llevarlos a cabo.

En primer lugar, hunde sus raíces en la estrecha alianza entre el Trono y el Altar, pero no en un trono y un altar cualquiera, sino en el trono de la monarquía absoluta y el altar de la Iglesia de Antiguo Régimen restaurada. Ambos poderes, en teoría, son tan imprescindibles el uno de otro que no pueden subsistir sin dicha unión. Su unión se sella mediante un pacto implícito: el monarca debe restaurar y proteger a la Iglesia, la cual a su vez le apoyará incondicionalmente a nivel doctrinal, económico y social. Los enemigos de uno de los miembros de la alianza se transforman

plicar, se debe consultar F. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *I movimiento...*, 153-217.

¹⁴² Cf. J.L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento...*, 175.

automáticamente en enemigos de las dos partes y además, debido a que la sana y verdadera sociedad debe cimentarse en esta unión, en enemigos de todo el cuerpo social. Sus oponentes se transforman de esta manera en reos de lesa majestad divina y humana.¹⁴³

Los realistas defendían una Iglesia restaurada y, cuando se dice restaurada, nos referimos a una restauración total y completa en todas sus partes e instituciones, sin voluntad de integrar ninguna novedad como sucedió en algunos Concordatos firmados por Pío VII tras el Congreso de Viena. En definitiva, una verdadera y propia restauración reaccionaria. Se busca la mera retroacción al estado que tenía la Iglesia antes de la Guerra de Independencia y el Trienio Liberal, aunque, sin embargo, ya hemos visto que fue imposible en casos como el de la Inquisición.¹⁴⁴

Las fuentes de este catolicismo se buscan en el modelo de la tradición. Al contrario que el catolicismo de los liberales, el cual habla de tradición en el sentido de Iglesia primitiva, en este caso nos referimos a la tradición viva y orgánica que se ha ido formando a lo largo de los siglos y que ha llegado a nuestro presente. La Iglesia es una y esencialmente la misma desde su comienzo y por lo tanto así debe continuar. El depósito secular y venerable de la tradición cristiana (Sagrada Escritura, Padres de la Iglesia, teólogos de todas las épocas, concilios y documentos pontificios) es utilizado para amparar y persevera todo aquello que amenaza la revolución: desde los bienes de la Iglesia hasta las órdenes religiosas. La tradición tiene valor dogmático porque presupone la asistencia del Espíritu Santo y por ello debe ser custodiada en su integridad, tanto en lo esencial como en lo no esencial. Cualquier reforma es un ataque a las esencias y por lo tanto el inmovilismo, al menos teóricamente, era parte de su sistema cristiano.¹⁴⁵

¹⁴³ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 237.

¹⁴⁴ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Discrepancias de liberales...", 27.

¹⁴⁵ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 238-240.

El catolicismo de los realistas acentúa sobre todo los rasgos sobrenaturales y trascendentes de la religión. La religión es una verdad, más aún, es la verdad que viene revelada como tal a los hombres y que por tanto ellos han de simplemente acatar. Lejos de esta concepción quedan temas como la utilidad social de la religión. El destino mundano y ultramundano del hombre se confunden. Además, debido a que la religión es la única verdad, se tiene que defender con todos los medios posibles. De esta manera se ve necesario y perentoria la vigilancia inquisitorial, porque la verdad tiene que ser admitida en su totalidad y por la totalidad de la sociedad. Todos los males, sean morales, políticos, sociales o incluso estéticos tienen una sola raíz: la difusión de las malas doctrinas. Contra la difusión de esas malas doctrinas el arma más eficaz es la Inquisición. De ello también se desprende el terror hacia la libertad de imprenta, la supresión de las condenas y censura de obras y la difusión de la prensa liberal.¹⁴⁶

La figura del ministro que tiene este tipo de catolicismo es la condicionada por la religiosidad popular y los innumerables actos de culto que, a lo largo de todo el año litúrgico, se llevaban a cabo. El sacerdote es considerado primordialmente como pontífice, eslabón y mediador entre Dios y los hombres.¹⁴⁷ Dentro del catolicismo realista también se produce el fenómeno del puritanismo. Pero a diferencia que en el caso de los liberales católicos, nos encontramos ante un puritanismo impostado en el ámbito de lo doctrinal y en el de los derechos adquiridos.¹⁴⁸ Es, en definitiva, una pasión por la ortodoxia:

No es que se desentienda del relajo moral; pero éste no se pone en relación con las estructuras externas... el remedio no se busca, como los liberales, en modificar las estructuras, sino en conseguir que, desde ellas, se conserve la pureza de la doctrina y se cultiven las

¹⁴⁶ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 240-241.

¹⁴⁷ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Clero viejo y clero nuevo...", 157.

¹⁴⁸ Cf. F. MARTÍ GILABERT, *Iglesia y estado...*, 197.

virtudes ascéticas... toda la espiritualidad queda cobijada por la pureza de la doctrina y el respeto a las costumbres.¹⁴⁹

El catolicismo de los absolutistas privilegia las manifestaciones externas y comunitarias de la fe como signo de la grandeza y visibilidad de la fe verdadera. Los actos multitudinarios, donde se pronuncian sermones ardientes y se relatan acontecimientos milagrosos, así como las misiones populares, se consideran los instrumentos válidos para la propagación y conservación íntegra de la fe. Dicho tipo de religiosidad servía para reforzar las convicciones de los que comulgaban con ella, pero podía quedarse en meras exterioridades que, a la larga, resultarán nocivas.¹⁵⁰

El catolicismo de los absolutistas concibe la figura del rey como la de un “patrono” dotado de amplias competencias de intervención e interferencia en los asuntos internos de la Iglesia. La aceptación de este viejo regalismo es uno de los puntos de sutura de la alianza que hará cada vez más difícil la situación de la Iglesia.¹⁵¹ En definitiva el catolicismo de los realistas preveía una alianza entre dos poderes simétricos, el Trono y el Altar, llamados a colaborar y a protegerse mutuamente.

El catolicismo de los liberales

En primer lugar, tenemos que hacer la opción de cómo denominar este movimiento. Dicha elección va ligada a si podemos decir que este catolicismo de las primeras generaciones de liberales españoles es homologable al movimiento del liberalismo católico que surgirá en Bélgica y Francia hacia 1830. Desde tempranas fechas encontramos clérigos españoles que no dudaron en la compatibilidad entre religión y Constitución, entre catolicismo y soberanía nacional. Sus

¹⁴⁹ M. REVUELTA GONZÁLEZ, “Religión y formas...”, 241-242.

¹⁵⁰ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, “Discrepancias de liberales...”, 31-33.

¹⁵¹ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, “Religión y formas...”, 237.

principios se difundían a través de sermones, catecismos y pastorales en donde se alababa la Constitución de 1812 y se defendía su religiosidad. La finalidad de la propaganda era quitar los prejuicios a los fieles sobre el nuevo sistema y a la vez servirles de pedagogía para ilustrarlos con nociones elementales sobre la recta inteligencia de la libertad política.¹⁵² Sin embargo, ¿podemos afirmar que este movimiento se trató de un verdadero liberalismo católico?

Según M. Revuelta, estos clérigos no pueden ser considerados exponentes tempranos de un liberalismo católico, sino que en ellos se dibujan simplemente los fundamentos teóricos de un precoz y superficial catolicismo liberal: precoz por su aparición temprana pero superficial por su doctrina que no va más allá de sencillas divulgaciones sin deducir sucesivas consecuencias; pues no fue tan liberal como para defender la libertad de la Iglesia ni tan católico como luchar en contra de las regalías que coartaban manifiestamente su libertad.¹⁵³

Por eso se ha dicho atinadamente que entre nosotros ha de hablarse más de un catolicismo liberal que de un verdadero liberalismo católico. Más adecuado sería denominarlo liberalismo regalista.¹⁵⁴

J.M. Cuenca también niega a estos eclesiásticos católicos liberales del primer tercio del siglo XIX la categoría de liberalismo católico. Según el autor, aunque las condiciones de la Iglesia hispánica para evolucionar hacia un liberalismo católico podían considerarse óptimas, esto no sucedió debido a las contradicciones internas de la misma. Las contradicciones se podrían resumir en una: la negativa por parte de los eclesiásticos más avanzados a nivel político de separar las potestades de la Iglesia y el estado, siendo así que en su casi totalidad se mostraron celosos guardia-

¹⁵² Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 233.

¹⁵³ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 234. La misma idea podemos leer en M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Discrepancias de liberales...", 34.

¹⁵⁴ M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 234.

nes de las prerrogativas de la Corona en materia eclesiástica.¹⁵⁵ A ello tenemos que unir el hecho de que la guerra y pugna que se vivía al interno de la Iglesia española del momento no la dejaron potenciar sus mejores virtualidades ni estar atenta a los acontecimientos del catolicismo extranjeros. Es por ello que el autor opina que España, aún situándose con mucha ventaja a la hora de desarrollar un catolicismo liberal propio, no pudo hacerlo debido a la división y cada vez más enrarecido ambiente en el interior de su Iglesia, donde los “odios” y “persecuciones” hacia cualquier innovación hicieron imposible llevar a cabo cualquier corriente reconciliadora e innovadora.¹⁵⁶

Transcritas estas reflexiones en nuestro caso optamos por hablar de catolicismo de los liberales o de catolicismo liberal en un sentido amplio, igual que anteriormente hemos hablado del catolicismo de los absolutistas o de los realistas.

El catolicismo liberal cree en la compatibilidad entre la religión y la Constitución de 1812, pero entiende esta convivencia a condición de una reforma de la Iglesia. La protección que la Constitución ofrece explícitamente a la religión católica en realidad supone una intromisión del poder civil en la reforma de la disciplina externa de la Iglesia. Los liberales buscan así adecuar la institución a los principios del nuevo estado liberal. Un ejemplo de ello sería la innecesaria la autonomía económica de la Iglesia: siendo que sus ministros, seculares ya que los regulares deben desaparecer, pasan a ser parte de un “funcionariado estatal” como tales deben ser mantenidos no con sus propios recursos, sino con una dotación de culto y clero. En esta mentalidad la figura del monarca y el estado es la de un “protector” reformista, que en realidad se nos descubre como la de un “fiscalizador” que intenta dirigir toda la

¹⁵⁵ Cf. J.M. CUENCA TORIBIO, *Estudios sobre la Iglesia...*, 15-17.

¹⁵⁶ Cf. J.M. CUENCA TORIBIO, *Estudios sobre la Iglesia...*, 21.

vida eclesial para convertir a la Iglesia en una dócil parte de la compleja máquina del estado.¹⁵⁷

El catolicismo de los realistas y el de los liberales, demuestran tener en común su fuerte impronta regalista, hablando en este sentido M. Revuelta de absolutismo regalista y de liberalismo regalista. Es necesario decir que ciertamente no faltaron motivaciones estimables y de orden espiritual y loable a la hora de llevar a cabo esta reforma. Pero no podemos olvidar que la reforma en sí quedó viciada “por un regalismo impositivo, por un partidismo unilateral y por unos modales cada vez más impregnados de precipitación y violencia”.¹⁵⁸

Los liberales católicos tienen en mente la construcción de una Iglesia fuertemente nacional, distanciada lo más posible de la jurisdicción e influencia romana. La Iglesia española no puede ser una institución que escape al control del estado por el ejercicio del poder jurisdiccional que sobre ella ejerce el Sumo Pontífice. El Papa simplemente tiene que cumplir la función de centro de la unidad. Por ello se intenta aislarla de dicha potestad en los diversos planes de reforma que se discuten.¹⁵⁹

El catolicismo de los liberales busca su modelo no en la tradición continuada de la Iglesia sino el cristianismo primitivo. Éste les evocaba un cristianismo lleno de sencillez, humildad, mansedumbre y sobre todo pobre y liberado de cualquier pompa, que aportaba una justificación histórica muy apropiada a la hora de argumentar las reformas que se querían llevar a cabo y la crítica a los supuestos vicios del clero secular, y sobre todo regular, del momento.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, “Religión y formas...”, 233-234.

¹⁵⁸ M. REVUELTA GONZÁLEZ, “Religión y formas...”, 235.

¹⁵⁹ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, “Religión y formas...”, 235.

¹⁶⁰ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, “Religión y formas...”, 235.

A los liberales católicos les interesa especialmente la dimensión humanizada y humanizadora de la religión. No negarán el orden sobrenatural ni su naturaleza trascendente, pero cargarán las tintas sobre los aspectos que tiene de aprovechable para la construcción de una sociedad mejor. Interesa especialmente una religión razonable, utilitaria y tolerante, donde el ministro no sea un intermediario entre el cielo y la tierra sino un agente estatal útil a la sociedad. La tolerancia era otra de las características de este catolicismo. Aunque mediante el artículo 12 de las Constitución de 1812 se había legislado la intransigencia religiosa la idea de la tolerancia se fue abriendo paso y se fue plasmando en algunos aspectos concretos como será, en nuestra década, la abolición de la Inquisición.¹⁶¹

Igual que en el caso del catolicismo de los realistas aquí nos encontramos con el fenómeno del puritanismo. Sin embargo, en este caso no será un puritanismo doctrinal sino moral. Es una voluntad de purificación del catolicismo, que como en el caso de sus oponentes, se muestra más como arma combativa que como convicción.¹⁶²

La aplicación que hicieron de este puritanismo intransigente fue parcial e interesada... fueron transigentes con los deslices doctrinales y con los síntomas crecientes de inmoralidad que empañaban las costumbres de una sociedad cada vez más despreocupada y laxa... fueron, en cambio, intolerantes y puritanos contra los elementos que caracterizaban a la Iglesia antigua. Así se explican las abundantes

¹⁶¹ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 236-237 y para ver como esto se refleja en las disputas sobre la Inquisición M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Discrepancias de liberales...", 31-32. Otras páginas claves para entender como influyó en la lucha por la supresión de la Inquisición la lucha por la tolerancia y el cambio de mentalidad que la acompañaba las encontramos en F. MARTÍ GILABERT, *La abolición de la Inquisición...*, 331-351.

¹⁶² Cf. F. MARTÍ GILABERT, *Iglesia y estado...*, 196; M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Discrepancias de liberales...", 31-34.

sátiras y críticas anticlericales y los correctivos contra las manifestaciones de la religiosidad tradicional.¹⁶³

Este catolicismo privilegia los aspectos de una espiritualidad internista frente al exteriorización institucional de los absolutistas. Dicha característica armoniza perfectamente con el individualismo propio del romanticismo que se desarrolla en el momento, y da un toque especial y de singular efectividad a fenómenos como la tolerancia o el puritanismo moral.¹⁶⁴

Nuevas tendencias: ultramontanismo, catolicismo tradicional y Liberalismo Católico

La historia, la religión y la mentalidad son elementos que fluyen y se desarrollan en largos períodos de tiempo. En este momento de la historia del catolicismo español también van naciendo formas de vivir el catolicismo nuevas que surgirán con fuerza cuando todo el entramado del Antiguo Régimen caiga tras su crisis final y se pueda desarrollar otro tipo de Iglesia en España. Los años de dicha crisis los podríamos situar entre la muerte del Fernando VII y el final del proceso revolucionario en 1843.¹⁶⁵ La Iglesia de 1833 y de 1843 contrastaban grandemente. El liberalismo había obligado a la Iglesia a adaptarse, aunque fuese a regañadientes, a la nueva realidad social, política y económica.¹⁶⁶ Es a partir de esa fecha cuando se dará paso a mentalidades y movimientos religiosos nuevos, que no obstante encuentran sus raíces en la etapa anterior.

El ultramontanismo es una corriente de vuelta hacia Roma y sobre todo a la figura del Sumo Pontífice, que nace del catolicismo realista y que cada vez irá tomando más forma y vigor en la Iglesia española decimonónica. Es un contrapeso frente las ten-

¹⁶³ M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 237.

¹⁶⁴ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 237.

¹⁶⁵ Cf. J.M. CUENCA TORIBIO, "La desarticulación de la Iglesia...", 38.

¹⁶⁶ Cf. W.J. CALLAHAN, *La Iglesia católica en España...*, 27.

dencias de la Iglesia nacional ambicionada por los liberales y a su vez responde a la necesidad perentoria de defender la autonomía e independencia de la Iglesia.¹⁶⁷ Este movimiento brota provocado por la legislación desamortizadora y la política religiosa de los gobiernos liberales de la década de los años treinta y cuarenta y se dirige hacia la búsqueda de un nuevo respaldo para la Iglesia española que ahora se encontrará solamente en la figura del Romano Pontífice.¹⁶⁸

Es difícil marcar el comienzo de esta corriente en nuestro país. Sin duda, a lo largo de la década que hemos estudiado, se van viendo pinceladas y, posteriormente, al comenzar la contienda carlista, cada vez se hace más visible. A ello pudo ayudar la benevolencia con que acogió las preces de los católicos realistas romanistas-ultramontanos de don Carlos el Papa Gregorio XVI, que contrasta con la actitud regalista de las medidas tomadas por los gobiernos de la Regencia de Isabel II.

Un ejemplo de este ultramontanismo temprano en la Década Realista lo podemos encontrar en la fervorosa fidelidad mostrada por algunos obispos al Papa. V. Cárcel aporta una sucinta caracterización de los obispos nombrados por Fernando VII que tiene como fuente los informes de los nuncios del momento, Giustiniani y Tiberi, informando sobre las características de los presentados. En algunas de ellas se pone el énfasis sobre su incondicional adhesión al Pontífice. Este es el caso de R. de Vélez, arzobispo de Santiago o M. Corcuera, presentado para Vic. No alcanzamos a saber en que cifran los nuncios esta adhesión, pero parece ser un dato destacado en su *curriculum* en contraste con otros como es el caso de los obispos Torres Amat, Bonel, Romo y Ramos García.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, “Religión y formas...”, 238.

¹⁶⁸ Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, “La Iglesia durante el reinado...”, 432.

¹⁶⁹ Cf. V. CÁRCEL ORTÍ, *Política Eclesial...*, 395-415.

Otro ejemplo de ultramontanismo, a nuestro parecer más consolidado y esta vez ya dentro de los primeros años del reinado de Isabel II, es la carta que veinticinco obispos españoles, casi todo el cuerpo episcopal del momento, dirigieron al Papa el 1 de octubre de 1839. El documento es interesante para nuestro tema por dos aspectos: por estar dirigido al Papa y no al monarca, como había sido práctica usual en etapas anteriores, y por agrupar a la casi totalidad de la jerarquía eclesial española.¹⁷⁰

El ultramontanismo, aunque ya comienza, como hemos indicado, en el primer tercio del siglo XIX, llegará a su pleno desarrollo una vez consumada la crisis final de la Iglesia de Antiguo Régimen. Cuando a partir de 1868 aparezcan signos de irreligiosidad manifiesta, tales como robos sacrílegos o fusilamientos de imágenes, se desarrollarán con fuerza actos típicos de la cultura ultramontana, como es el caso de asociaciones de defensa, actos de reparación, procesiones y actos públicos de fe.¹⁷¹ La cultura ultramontana tiene uno de sus pilares en las nuevas devociones que vendrán a completar el cuadro de la espiritualidad decimonónica. Son cuatro y se promueven en la Iglesia universal:

El culto al Sagrado Corazón encauza la devoción insustituible a Cristo... la devoción a la Virgen alcanza su cima con la definición dogmática de la Inmaculada Concepción... la devoción a San José se utilizó como medio para santificar la familia y el trabajo. La devoción al Papa, por último, se concreta en la adhesión al Pío IX mártir y despojado, llegando a extremos de inusitada admiración. El Papa fue un símbolo viviente a través del cual se procuró expresar la fidelidad a la Iglesia combatida.¹⁷²

¹⁷⁰ Consultar el trabajo de V. CÁRCEL ORTÍ, "El primer documento colectivo...", 152-199.

¹⁷¹ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 266.

¹⁷² M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 301.

Una de las primeras características del catolicismo tradicional es el poder de coalición que inspiró a los eclesiásticos del momento. A mediados del siglo XIX desaparecen del clero español los grupos regalistas y fuertemente politizados de décadas anteriores. A partir de ahora, en el catolicismo tradicional militarán el clero en bloque, dejando atrás las viejas divisiones entre absolutistas y liberales. A este nuevo bloque se unirán un grupo prestigioso de intelectuales y políticos seculares que tienen como programa la defensa de la Iglesia según las máximas marcadas por el Concordato de 1851. En lo que venimos llamando catolicismo tradicional confluirán un fervor religioso incitado por las nuevas generaciones de clérigos, el seguimiento fiel de las normas doctrinales que se trazan desde Roma y la jerarquía, unido a la energía propagandística que le aportan sus nuevos audaces líderes seculares.¹⁷³

Otras características de este tipo de catolicismo serían su fuerte clericalismo, su pasión por la ortodoxia doctrinal heredada de la época anterior, la defensa a ultranza de los derechos de la monarquía, cerrando filas sobre todo en el tema de la unidad religiosa, la confesionalidad de la enseñanza, y la fidelidad al rey. El viejo binomio Trono y Altar ahora se transformará en la identificación entre religión y patria.¹⁷⁴ Otra peculiaridad sería su fuerte jerarquización, la cual se deja ver en una fidelidad absoluta a los obispos y a la fervorosa adhesión al papado, encarnado en la figura de Pío IX y su causa. Pío IX será uno de los pontífices más amados y admirados de la historia de nuestro país.¹⁷⁵

Durante los años finales del reinado de Isabel II se inician tres fuertes polémicas religiosas, que en realidad son discusiones

¹⁷³ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 244.

¹⁷⁴ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 244-245; a nivel filosófico y teológico vemos como se adhieren casi unánimemente al tomismo escolástico como apunta M. D. GÓMEZ MOLLEDA, *Los reformadores...*, 22.

¹⁷⁵ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 245.

políticas, que nos sirven de canon para distinguir entre catolicismo tradicional y catolicismo liberal: “versan estas polémicas sobre la relación entre el cristianismo y el progreso, sobre la función del pontificado y sobre la libertad religiosa”.¹⁷⁶

En lo político no formaron un grupo homogéneo, perteneciendo a diversos partidos:

Proceden unos de las filas de los “isabelinos tradicionalistas” y de los carlistas; militan otros en las de los ultramontanos o neocatólicos; en las del posibilismo o integrista, más tarde. Pero tienen un denominador común: su antiliberalismo decidido. No son ni progresistas, ni unionistas, ni demócratas, pero tampoco liberales *moderados*.¹⁷⁷

Entre las filas de los católicos tradicionales surgió un fuerte grupo de presión que fue denominado como los neocatólicos.¹⁷⁸ El nombre de neocatólicos les fue dado, de forma despectiva, por los liberales, y es unánimemente rechazado por ellos, siendo que se reconocían simplemente como católicos viejos o católicos de siempre.¹⁷⁹ Sus componentes defendían como ideal la absoluta armonía entre el orden espiritual católico y el orden temporal, armonía especialmente factible en España donde incluso alcanzaba el grado de exigencia histórica. Su inspiración proviene del pensamiento de J. Donoso Cortés y de su texto *Discurso sobre la dictadura* (1849) que les servirá como punto de partida.¹⁸⁰ Hicieron bandera del *Syllabus* y de la defensa del poder temporal del Papa. En definitiva, podemos decir que nos encontramos más frente a un movimiento político religioso que ante un partido político, el cual divulgado

¹⁷⁶ M. REVUELTA GONZÁLEZ, “Religión y formas...”, 247.

¹⁷⁷ M.D. GÓMEZ MOLLEDA, *Los reformadores...*, 21.

¹⁷⁸ Para el nacimiento y desarrollo de este movimiento se puede consultar B. URIGÜEN, *Orígenes y evolución de la derecha...*

¹⁷⁹ Cf. M.D. GÓMEZ MOLLEDA, *Los reformadores...*, 22-23.

¹⁸⁰ Cf. J.L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento...*, 640.

por la prensa confesional consiguió el soporte de la jerarquía y la simpatía del partido moderado.¹⁸¹

A raíz de la revolución de 1868 los católicos tradicionalistas adoptaron diversas posturas. Muchos neocatólicos se unieron al grupo carlista, viendo en él la única posibilidad para llevar a cabo una restauración católica de España e implantar los principios católicos ultramontanos. Importancia secundaria tendrá por lo tanto entre ellos la causa dinástica de don Carlos, siendo que muchos preferían la lucha legal e ideológica contra el liberalismo y la revolución que el perder esfuerzos a favor de uno u otro candidato. El ideario del integrismo comienza a fraguarse en este momento. Su animadversión se dejaba sentir contra los gobiernos democráticos y contra cualquier forma de catolicismo liberal, caldeándose las discusiones en torno a los temas de la oportunidad del Concilio Vaticano I o de la definición de la infalibilidad pontificia.

Por último, podemos recordar que no todos los católicos tradicionales fueron carlistas ni ultramontanos, dándose posturas más transigentes que en el futuro uniformarán una táctica de acercamiento posibilista hacia el liberalismo conservador de A. Cánovas del Castillo. Aquí podríamos situar editoriales de prensa, como los de la *Revista Católica* de Barcelona escritos por su director E.M. Villarrasa, con cuyas ideas se solidariza J.M. Quadrado en el periódico *La Unidad Católica*. Este autor intenta tejer una vía media en la que quiere denunciar dos fallos: el carlismo no es el único que puede salvar la Iglesia y la democracia o la república no tienen que identificarse con el ateísmo. Así procura difundir un catolicismo apartidista y apolítico, tan necesario en aquel momento del Sexenio Revolucionario (1868-1874) en el que la prensa liberal se hace irreligiosa y la monárquica, aferrada a la ortodoxia, encadenará de nuevo la religión a su partido.¹⁸²

¹⁸¹ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 245-246.

¹⁸² Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, "Religión y formas...", 248-250.

Para acabar nuestro apartado sobre las nuevas corrientes eclesiales que se gestan a lo largo de la década estudiada queremos presentar el nacimiento propio del catolicismo liberal español. M. Revuelta y J.M. Cuenca están de acuerdo en afirmar que antes de 1868 no podemos hablar de un verdadero liberalismo católico español, ya que no se dan los presupuestos históricos que lo hacen posible. Hasta esa fecha la religión católica y la unidad religiosa del estado estaban garantizadas, y un verdadero católico liberal es el que adopta el régimen parlamentario y las libertades civiles para defender con ellos a la Iglesia y los derechos que poseen los ciudadanos a manifestar su fe.¹⁸³

Es interesante destacar como F.J. de Vicente, el cual a grandes rasgos opina que se puede hablar de catolicismo liberal antes de la fecha antes indicada, sistematiza a los autores que están en la génesis del catolicismo liberal español y que podemos situar a lo largo de la primera mitad del siglo:

habría que señalar el papel de algunas figuras “puente”, entre el pensamiento ilustrado del XVIII y las primeras manifestaciones claras de catolicismo liberal. Algunas de estas personalidades evolucionaron desde posturas filojansenistas y regalistas hasta el liberalismo a veces incluso radical, situándose en el segundo grupo antes citado, como José María Blanco o Juan Antonio Llorente. Otros se mantuvieron en una especie de protoliberalismo, como Félix Torres Amat o Francisco Martínez Marina, o serían los primeros exponentes del catolicismo liberal sin romper con la Iglesia, como Diego Muñoz Torrero o Joaquín Lorenzo Villanueva.¹⁸⁴

El liberalismo católico español no tuvo su modelo en el liberalismo católico belga ni nació como influencia directa de aquél: “tampoco en la muy débil falange de los católicos liberales la si-

¹⁸³ Cf. J.M. CUENCA TORIBIO, *Estudios sobre la Iglesia...*, 24 y M. REVUELTA GONZÁLEZ, “Religión y formas...”, 250.

¹⁸⁴ F.J. DE VICENTE ALGUERÓ, *El catolicismo liberal...*, 109.

tuación belga despertó ningún ansia... por profundizar en su evolución".¹⁸⁵ La causa que aporta J.M. Cuenca es, sobre todo:

La debilidad congénita de dicha corriente en los meridianos peninsulares, para los que el catolicismo belga... con unas organizaciones laicales activas y con aspiraciones de autonomía, constituía un modelo inalcanzable.¹⁸⁶

Podemos dividir en tres períodos la andadura de este catolicismo incipiente, períodos que, como ya sucedió en momentos anteriores, van parejos a la evolución de los acontecimientos políticos del país. El primero sería del 1854 al 1856, en el cual los católicos progresistas aún podrían ser encuadrados más como regalistas de viejo estilo que como católicos liberales. El siguiente momento sería el último período del reinado de Isabel II (1856-1868). En estos años fue tomando cada vez más fuerza entre los progresistas la necesidad de caminar hacia la libertad religiosa. Los propagandistas de aquella idea quieren ser católicos y liberales en todas sus consecuencias, pero entran en escena demasiado tarde ya que en 1864 la Santa Sede publica el *Syllabus* condenando los principios del liberalismo y dejándoles en una posición muy complicada. El ideario religioso de estos católicos se nutre de aportaciones viejas heredadas del liberalismo religioso de la primera mitad del siglo y de nuevos matices aportados por la dialéctica con el catolicismo tradicional de aquellos años. Hacia 1865 el pensamiento religioso de estos católicos radicales está ya elaborado y encuentra difusión en los artículos y editoriales de periódicos como *La Discusión*, *La Iberia* o *La Democracia*. Nombres destacados de este momento son Arguayo o Montero Ríos. El tercer momento sería ya propiamente los años del Sexenio Revolucionario, los cuales permitieron

¹⁸⁵ J.M. CUENCA TORIBIO, "Catolicismo español y catolicismo belga contemporáneos...", 260-261. Para una introducción al catolicismo liberal belga y francés consultar H. JEDIN, *Manual de historia...*, 432-451.

¹⁸⁶ J.M. CUENCA TORIBIO, "Catolicismo español y catolicismo belga contemporáneos...", 261.

a los liberales católicos españoles expresarse con fuerza en la coyuntura de la discusión sobre la libertad religiosa en las Cortes Constituyentes.¹⁸⁷

Algunas conclusiones

A lo largo de las páginas precedentes hemos desarrollado los aspectos y temas que enunciamos en la introducción del trabajo. A continuación, queremos presentar un resumen sintético de los mismos que nos ayudará a entender y fundamentar mejor nuestras conclusiones.

En el primer apartado del texto hemos podido comprobar que la alianza entre el Trono y el Altar en el decenio no se tiene que ver como tal, ya que en realidad sería mejor hablar de la alianza entre un tipo de monarquía, la absolutista de Fernando VII, y un tipo de Iglesia, la querida e impulsada por los católicos absolutistas. La alianza dejó de ser un patrimonio común de los españoles para serlo tan solo de una parte. Dos son los factores que la modulan y la caracterizan ahora: el estado de guerra civil latente o patente que se vive durante todo el reinado de Fernando VII y la debilidad creciente de las dos partes. El estado de guerra civil no solo afectaba a la Iglesia, sino que ella misma es parte implicada en el conflicto; la debilidad provocó que el rival más débil se dejará manipular por el más fuerte, que era el estado.

A continuación, hemos hablado sobre el papel de la Iglesia en la represión, depuración y violencia social, fenómeno llamado genéricamente el “terror blanco” que se desató contra los liberales una vez reconquistado el poder por los absolutistas. En un principio la represión llevada a cabo por el estado y por la Iglesia se entrelazaron, aunque siempre fue más fuerte la primera que la segunda. Hemos intentado situarnos en la perspectiva de los coetáneos, que no justificar sus acciones, mediante una breve descripción de la

¹⁸⁷ Cf. M. REVUELTA GONZÁLEZ, “Religión y formas...”, 250-257.

represión padecida por parte de la Iglesia en el Trienio Liberal. La represión es un fenómeno que impulsa o apoya la Iglesia pero que también la afecta a ella misma; la Iglesia es verdugo y víctima a la vez, debido a que en sus filas había un significativo número de eclesiásticos liberales, seculares y regulares, e incluso masones. Dos fueron las armas que pudo utilizar la institución en su represión *ad extra*: el púlpito y la prensa ultra realista. Es significativo ver que utiliza un arma tradicional y una nueva precisamente desarrollada por la cultura liberal. La represión *ad intra* es un fenómeno menos estudiado pero interesante, ya que nos permite apreciar la división política que existía dentro del clero de la época. No todo era monocolor en la Iglesia española de la década, ésta era realmente una Iglesia plural. Hablamos de una represión caracterizada por su violencia y por su extensión. Afectó tanto al bajo clero como a obispos. A la represión llevada a cabo contra ellos tenemos que notar el efecto contrario en positivo, que fue la promoción de los obispos y eclesiásticos que más se habían significado a favor de Fernando VII. Dos fueron las consecuencias de esta represión: acrecentar la politización, el enfrentamiento y polarización de sus bandos, dividiendo y dispersando las fuerzas en un momento en que la crisis moral avanzaba en España y el aislar y marginar de la vida eclesial a la *intelligentia* eclesial del momento, quedando la institución sin sus miembros más capacitados para enfrentar los momentos difíciles y complicados que le tocaría vivir en lo sucesivo.

En nuestra opinión, uno de los hechos más significativos para entender la modulación sufrida por la alianza entre Trono y el Altar en el decenio es el caso de la no reapertura de la Inquisición. Una institución de esta importancia y tan representativa del Antiguo Régimen español no fue reimplantada por diversos factores. No fue uno de los menores la constatación, por parte de la Corona, de que ya no servía a sus fines. El oportunismo político prevaleció sobre cualquier otra razón doctrinal, histórica e incluso económica. Lo significativo del hecho no pasó desapercibido a los eclesiásticos y ultra realistas del momento, siendo por ello que no cejaron en su insistencia ante el monarca por reanudarla. Para intuir las verdaderas líneas de fondo de la política del estado frente

la Iglesia creemos que es muy revelador el caso de las Juntas de Fe. Éstas fueron censuradas por la Corona por dos motivos que, en ninguno de los casos, intentaban ser beneficiar a la alianza. El Consejo de Castilla pidió su eliminación por principios regalistas y el Consejo de Ministros por medidas de oportunismo político y por constatar que no les defendía de los ultra realistas, enemigos de su moderantismo. Regalismo y oportunismo son dos líneas maestras de la relación de la monarquía fernandina con la Iglesia en la década, y estas podían difícilmente ayudar al benéfico desarrollo de la alianza. El monarca ya no velaba por la ortodoxia doctrinal de su reino, sino por conservar el control absoluto del mismo.

En el segundo apartado presentábamos las cinco perspectivas desde las que hemos evaluado la alianza entre el Trono y el Altar. La primera de ellas ha sido la legislativa. La legislación que emana la Corona en materia eclesial es una buena forma de tomar el pulso a la alianza y a los objetivos que quiere el rey conseguir de ella. Dicha legislación pasa por tres momentos: una etapa restauradora, una etapa de contrapeso entre medidas de apoyo a los grupos ultra realistas y voluntad de controlarlos y una etapa de transición para asegurar la sucesión isabelina. Políticas diversas, encaminadas siempre a conseguir los objetivos que se marcaba la monarquía en cada momento, pero con una misma raíz y principio inspirador: el regalismo. Por ello hemos dedicado el segundo apartado del epígrafe a constatar como el regalismo será la tónica constante no solo de la legislación absolutista sobre la Iglesia, sino también de la llevada a cabo por los liberales. El regalismo es la piedra fundamental del estado con la Iglesia y esto no fue de gran ayuda a la misma.

La segunda perspectiva es, a nuestro entender, una de las más reveladoras, aunque de las menos estudiadas y ha consistido en los efectos económicos de la alianza. El estado absoluto cada vez dependía más de los recursos económicos de la Iglesia para su supervivencia. La alianza no era solo algo ideológico o social sino sobre todo material. Que la Corona recibiese subvenciones, legitimadas a través de bulas, por parte de la Iglesia era una práctica usual

en el Antiguo Régimen. Sin embargo, la angustia y bancarrota de la hacienda en la década hizo que el estado no dudara en hacerlas cada vez más insostenibles. En definitiva, esta práctica, acompañada de la crisis agraria del momento, empezó a causar la ruina económica de la institución. Muchos monasterios y conventos se vieron obligados a vender sus propiedades para hacer frente a los nuevos impuestos. Antes de que la desamortización acabase con la economía de la Iglesia española de Antiguo Régimen ésta ya estaba en una gran crisis, y una crisis provocada por su teórico aliado. La alianza, por lo que se refiere a su vertiente económico, estaba siendo un lento suicidio para la Iglesia. Los dos pilares del Antiguo Régimen español estaban deshaciéndose debido a la crisis económica y ésta a su vez desestabilizaba la alianza entre ellos.

La tercera perspectiva nos la ha aportado el tema de la educación. En nuestra opinión es un ejemplo del juego sutil del estado en sus relaciones con la Iglesia. El hecho ha sido extensamente estudiado, sobre todo debido a los diversos planes de estudio que se publicaron para reglar la educación primaria, secundaria y universitaria a partir de 1824. En todos ellos la enseñanza de la religión no solo quedaba asegurada, sino que lo impregnaba todo, haciendo de sus normas morales y canónicas leyes para el acceso y obtención de títulos. Era una educación confesional; pero no era una educación controlada por la Iglesia. El estado instrumentaliza la Iglesia en su objetivo de una formación que conduzca a la paz social y la fidelidad al absolutismo de la Corona. La Iglesia no es libre ni para escoger los manuales de sus seminarios y facultades de teología los cuales vienen marcados por el estado. Una cosa es la enseñanza de la religión, protegida por la ley estatal, y otra que la Iglesia domine la enseñanza. La Corona apuesta cada vez más por reservarse a ella el monopolio de la enseñanza y centralizar la educación. La Iglesia tiene su puesto en este programa, y un puesto preeminente, pero siempre en tanto en cuanto sirve a este fin.

La cuarta perspectiva hacía referencia a la ayuda ideológica que la Iglesia prestó al estado. Tenía como base lo que hemos venido a llamar una teología política absolutista, la cual se

asentaba sobre los principios simplistas, pero comprensibles y fáciles de divulgar, de que el bien sumo es el estado absoluto y la Iglesia de Antiguo Régimen y el mal sumo todo lo que tuviera que ver con el liberalismo. La apología de la religión se confunde consciente o inconscientemente con la apología del poder absolutista. Las características de esta teología política absolutista fueron las mismas durante todo el reinado fernandino, pero en la Década Realista se percibieron con una especial intensidad debido a la crispación de ánimos, el ambiente de guerra civil y, sobre todo, a la conciencia de que la lucha no solo era entre un programa político u otro, sino entre una forma de entender la sociedad, la economía y sobre todo la Iglesia, y otro. Se sumó el apogeo de la cultura romántica, la lucha contra las sociedades secretas y la constatación de que el país vivía una fuerte crisis moral. La Iglesia luchó contra estos últimos aspectos a través de dos vías: una tradicional, como fue la predicación (aunque contó con una serie de temas propios de la década), y otra innovadora en algunos de sus características como fue la imprenta, al incorporarse a su producción no solo obras apologéticas destinadas a un público culto, sino también otras que tenían como fin el “recristianizar” las clases urbanas y rurales populares.

Por último, hemos tratado el aspecto de los superiores de órdenes religiosas y obispos; los vértices y puntos de sutura de esta Iglesia con la Corona. El estudio de los mismos nos ha parecido un terreno, sobre todo por lo que compete al mundo religioso, muy interesante. Las órdenes bajo la bula *Inter graviores* (1804) viven un proceso de nacionalización de sus dirigentes supremos y a su vez una mayor injerencia del estado. La intrusión quedó amortiguada por hombres de la talla y carácter del nuncio Giustiniani. Por lo que respecta a los obispos, nos hemos encontrado con el mundo altamente sugestivo de los últimos prelados españoles de Antiguo Régimen. Hemos analizado los mecanismos de elección y presentación por parte de la Corona, así como la valoración historiográfica que han tenido. En definitiva, vemos que su particularidad es una marcada heterogeneidad y un grabado regalismo.

En el último apartado de nuestro trabajo hemos querido mostrar las dos formas de entender el catolicismo que se dieron en la Segunda Restauración española y los nuevas formas y movimientos que se darán tras el fin del Antiguo Régimen. De esta manera recordamos que no todo son hechos en la historia de la Iglesia, sino que tenemos que entender las mentalidades y formas de catolicismo que atesora. El catolicismo de los liberales y de los absolutistas se advirtieron y entendieron entre ellos como antagónicos. Aunque en líneas generales lo fueran, no podemos dejar de recordar que tenían mucho en común, como su regalismo y su voluntad de mantener a España como un país confesional. Por último, estudiar el nacimiento y desarrollo del ultramontanismo, el catolicismo tradicional y el liberalismo católico, nos ayudada a situar el catolicismo español dentro de los grandes movimientos de la Iglesia europea del siglo XIX y constatar así que no fue una isla aislada ni se mantuvo al margen de los mismos.

Una vez recordados sintéticamente los aspectos que habíamos indicado en la introducción y las conclusiones que sobre los mismos hemos obtenido, quisiéramos finalizar nuestro trabajo aportando unas breves conclusiones a las que hemos llegado a lo largo de las lecturas sobre el tema y de la elaboración del escrito final. Serán dos: la primera versará sobre la evaluación que creemos conveniente trazar para la alianza entre el Trono y Altar en la Década Realista; la segunda sobre cómo y con qué bases se debe seguir estudiando la temática.

En primer lugar, podemos afirmar que la alianza entre el Trono y Altar no fue, por lo que concierne a la historia de la Iglesia española del primer tercio del siglo XIX, un fenómeno inmutable e inalterable. Nos encontramos ante un proceso dinámico, ante dos fuerzas y potestades que en teoría se complementaban y se ayudaban, que pragmáticamente se necesitaban, pero que en realidad tenían necesidades diferentes y por tanto visiones, en ciertos puntos de dicha alianza, diversas. El estudio de la alianza entre el Trono y el Altar, abandonando el discurso ideológico que la concibe como algo escolásticamente perfecto, tiene que ser

revisado y aquilatado a cada período y tiene que ser investigado en sus diversas etapas. Solo desde esta premisa la podremos entender y será fructífero nuestro trabajo. Por ello nos parece justificado nuestro estudio, que no ha dejado de ser una simple cata sobre el particular. El mismo nos ha llevado a considerar, en primer lugar, que deberíamos hablar con más propiedad y enunciar el tema como la alianza entre la monarquía absoluta de Fernando VII, en su particular momento de la Segunda Restauración, y la Iglesia tal y como era entendida por los católicos absolutista. En definitiva, de un tipo de régimen concreto y un tipo de Iglesia concreta.

La alianza entre estas dos potestades durante la Década Realista no fue ni tan afianzada, ni tan inmutable, ni tan armoniosa como se podría pensar a simple vista. Tenemos que evidenciar que eran dos poderes en plena crisis, en pleno retroceso, atacados por un enemigo común: el liberalismo, cada vez más fuerte y afianzado en la sociedad española. Esto provocó un sentimiento de fortaleza asediada y miedo a cualquier innovación, el cual no ayudó a mantener una relación constructiva entre las partes.

Se trataba además de un equilibrio donde las dos partes no eran iguales, donde no tenían la misma fuerza. La monarquía se fue configurando como la parte más fuerte, aún y su manifiesta debilidad, y la Iglesia como la parte más débil. Dicha circunstancia hizo que el normal "intercambio de favores", propio de la alianza, fuera desigual. La Iglesia, al tener más que perder, no reparó en esfuerzos por complacer al estado, y éste no tuvo contemplaciones a la hora de ejercer sus políticas regalistas.

Otra característica del período que afectó a la estabilidad de la alianza fue la creciente desconfianza entre las partes. La monarquía no empezó a fiarse de una Iglesia que contestaba, no de palabra, pero sí de hecho, algunas decisiones que ella tomaba. Un caso paradigmático puede ser el de la Inquisición, bandera de los eclesiásticos realistas del momento. La Iglesia, por su parte, cada vez recelaba más de su compañero, al que encontraba tibio en la

de defensa de sus intereses y cada vez más tendente a la moderación y pragmatismo político.

En nuestra opinión, dos fueron los elementos que desestabilizaban con mayor impulso la balanza entre los aliados, elementos que a largo plazo hubieran llevado al colapso irremediable de la alianza: el impenitente regalismo de la monarquía y la crisis económica que azotaba a la mayoría de las comunidades religiosas. En cierta manera el segundo se deriva del primero, pudiéndose afirmar que fue su aspecto más nocivo. El regalismo había sido una constante de la política eclesial de los estados de Antiguo Régimen, pero es precisamente en estos años cuando su agudizamiento asfixia de una forma más clara a la Iglesia. El regalismo tiñe la legislación emanada por la Corona, tasa impunemente con nuevos impuestos a la misma arruinando a las comunidades que no habían podido ajustarse a los cambios económicos del siglo, decreta programas y libros para el estudio de escolares y seminaristas, marca las pautas de la predicación y, por último, intenta, con mayor o menor éxito, controlar el cuerpo episcopal del país y las órdenes religiosas a través de superiores mayores españoles. El regalismo es la jaula dorada que priva de libertad a la Iglesia y la arruina a nivel económico. Pero, la Iglesia, aun siendo consciente de muchos de estos hechos, lo aceptó para salvar su estatus y su realidad concreta. En definitiva, sus planteamientos no fueron desacertados: si caía el régimen absolutista también caería el catolicismo que ellos defendían.

Podemos así concluir que, en la Segunda Restauración española, los componentes de la secular alianza no demostraron tener, en muchos casos, intereses comunes. El estado tendía hacia un oportunismo político, centralización y secularización de instituciones como la educación, hacia la búsqueda de nuevos recursos para superar la crisis de su Hacienda, hacia el agresivo regalismo en sus legislaciones, hacia la creación de una red de lealtades en los superiores de órdenes y obispos y hacia la férrea voluntad de control social a través de nuevas instituciones que no serán ya la Inquisición. Por su parte, la Iglesia aspiraba a una ortodoxia doc-

trinal garantizada, según sus antiguas coordinadas, por el Santo Oficio, a una voluntad de enfrentar los problemas cada vez más pastoral, a una lucha sin cuartel contra cualquier tipo de liberalismo o moderantismo y a una radicalidad en sus planteamientos doctrinales. Debido a la disparidad de objetivos la alianza empezó a volverse un corsé incomodo, aunque ésta fuese quizás la única manera de conservar el régimen de la Restauración.

La segunda conclusión que queremos aportar se relaciona con la forma que creemos oportuna para continuar estudiando el tema. En general hemos percibido una perspectiva negativa a la hora de hablar sobre la Iglesia del período, tendente a subrayar sus máculas o dramas antes que sus aspectos positivos y sus luces. Dicha perspectiva, aunque fundada, creemos que no es completa ni se puede dar como definitiva. La Iglesia española de la Segunda Restauración vive, en muchos aspectos, en un callejón sin salida, en un colapso gradual de sus bases antiguas, en una crisis que a medio plazo hubiera cuestionado su existencia tal como se había desarrollado durante siglos. Es una Iglesia fuertemente dividida a nivel político y en la mayoría de los casos sin ánimo de reconciliación o mediación. Sin embargo, no podemos quedarnos solo con esta mirada negativa.

Hemos visto que no faltaron sacerdotes y autoridades eclesiales que abogaran por la paz y perdón social y en contra de la represión. En muchos casos, tras la pretensión de restaurar el Santo Oficio, no existía una voluntad simplemente represiva sino un ardor por defender la ortodoxia doctrinal y las buenas costumbres. La Iglesia ofreció sus mejores fuerzas a la alianza sea en el sector de la educación, donde abrió escuelas pagadas de su peculio, como en el siempre controvertido de la economía. A nivel ideológico, aunque su retórico fue deudora de etapas anteriores e influencias extranjeras, se tentó cada vez con más fuerza la vía pastoral y la adaptación a los nuevos medios catequéticos destinados a la población popular. Los obispos de la Década Realista se encuentran entre los eclesiásticos más preparados de su época, superando su heterogeneidad a los isabelinos, y los superiores de órdenes reli-

gias no fueron simples títeres del monarca, siendo que algunos protestaron contra la bula *Inter Graviores*. Es cierto que la Iglesia no gozó de la libertad que se podría esperar debido al regalismo de la Corona, pero criticar la falta de libertad de la Iglesia en cierta manera es cuestionable para los años y coordenadas a nivel político en las que se desarrolla la Segunda Restauración española. En nuestra opinión, si solo cargamos las tintas en los aspectos negativos, no se puede entender como tras el colapso de los años treinta y cuarenta resurja con una fuerza tal, siendo la segunda mitad del siglo XIX español una de las épocas doradas de la Iglesia en nuestro país.

Una vez aportadas estas conclusiones nos gustaría finalizar este ya extenso artículo constatando que el tema y el período ofrecen nuevas e interesantes vías de investigación. Una de ellas sería el de la historia de las órdenes religiosas y sus superiores y de igual forma podemos hablar sobre la acción pastoral de los obispos en sus diócesis. Personalmente, nos ha parecido muy interesante el tema de la prensa realista y el de las publicaciones de corte popular antiliberales. Por último, creemos que una monografía sobre los aspectos ultramontanos del período sería un estudio oportuno para entender la complejidad y movimiento de la historia de la Iglesia en la España del primer tercio del siglo XIX.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELLÁN José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 4, Espasa Calpe, Madrid 1984.
- ARBELOA MURU Víctor Manuel, *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930). Una introducción*, Encuentro, Madrid 2009.
- ARIAS GONZÁLEZ Luis – DE LUIS MARTÍN Francisco, “La divulgación popular del antiliberalismo (1808-1823) a través del sermón”, en *Hispania* 183 (1993), 213-235.
- BALLESTEROS Y BERETTA Antonio, *Historia de España y su influencia en la historia universal*, vol. 10, Salvat, Barcelona 1956.

- BARRADO MANZANO Arcángel, “La bula “*Inter graviores curas*” de Pío VII en la Orden franciscana y ulterior régimen general de la Orden en España (1804-1904)” en *Archivo Ibero-Americano* 96 (1964), 353-396.
- BECKER Jerónimo, *Relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede durante el siglo XIX*, Imp. Jaime Ratés, Madrid 1908.
- BOU Tomás, *Quatre conversas entre dos personatges dits Albert y Pasqual en las que ab un estil sensill acomodat a la capacitat dels menos instruits y en decimas, se ataca la impietat y sistema constitucional, publicadas en diferents épocas*, Imprenta Viuda de Don Anton Brusi, Barcelona 1830.
- CALLAHAN William James, *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Crítica, Barcelona 2003, (edición original en lengua inglesa, The Catholic University of America Press, Washington, DC 2000).
- CALVO MATURANA Antonio, *Cuando manden los que obedecen. La clase política e intelectual de la España preliberal (1780-1808)*, Marcial Pons Historia, Madrid 2013.
- CÁRCEL ORTÍ María Milagros, *Las visitas pastorales de España (siglos XVI-XX): propuestas de inventario y bibliografía*, Asociación de Archiveros de España, Oviedo 2000.
- CÁRCEL ORTÍ Vicente, “Masones eclesiásticos españoles durante el trienio liberal (1820-1823)”, en *Archivum Historiae Pontificiae* 9 (1971), 249-277.
- CÁRCEL ORTÍ Vicente, “El primer documento colectivo del Episcopado Español. Carta al Papa en 1839 sobre la situación nacional”, en *Scriptorium Victoriense* 21 (1974), 152-199.
- CÁRCEL ORTÍ Vicente, *Política Eclesial de los Gobiernos Liberales Españoles (1830-1840)*, EUNSA, Pamplona 1975.
- CÁRCEL ORTÍ Vicente, *Correspondencia diplomática del nuncio Tiberi (1827-1834)*, EUNSA, Pamplona 1976.

- CÁRCEL ORTÍ Vicente, “La Iglesia durante el reinado de Isabel II”, en J.L. COMELLAS GARCÍA – LLERA (ed.), *Historia General de España y América*, vol. 14, RIALP, Madrid 1983, 409-446.
- CÁRCEL ORTÍ Vicente, *Historia de la Iglesia en Valencia*, vol. 2, Arzobispado de Valencia, Valencia 1986.
- CARO BAROJA Julio, *Historia del anticlericalismo español*, Caro Raggio, Madrid 2008.
- CARREÑO RIVERO Miryam, “Las ideas de la Revolución Francesa en la educación informal: el concepto de Constitución política en la oratoria sagrada (1812-1823)”, en M. CARREÑO RIVERO (ed.), *Teorías e instituciones contemporáneas de educación*, Síntesis, Madrid 2000, 450-492.
- CARREÑO RIVERO Miryam, “El despertar de conciencia cívico-política popular en los inicios de la España contemporánea: la politización de los sermones en la Guerra de la Independencia (1808-1814)”, en *Revista de Educación* 339 (2006), 317-338.
- COLLELL COSTA Alberto, *Escritores dominicos del Principado de Cataluña*, Casa Provincial de Caridad, Barcelona 1965.
- CUENCA TORIBIO José Manuel, “El Cardenal Cienfuegos y el Jubileo de 1826. Contribución a la historia de la Iglesia sevillana”, en *Archivo Hispalense* 44 (1966), 187-240.
- CUENCA TORIBIO José Manuel, “La desarticulación de la Iglesia española de Antiguo Régimen”, en *Hispania Sacra* 39 (1967), 33-66.
- CUENCA TORIBIO José Manuel, “Vida y pensamiento de Don Judas José Romo, cardenal-arzobispo de Sevilla”, en *Anuario de estudios atlánticos* (1970), 125-145.
- CUENCA TORIBIO José Manuel, *Estudios sobre la Iglesia española del XIX*, RIALP, Madrid 1973.
- CUENCA TORIBIO José Manuel, “Iglesia y Estado a fines del Antiguo Régimen: la elección del episcopado Hispano-Americano (1789-1824)”, *Anuario de Estudios Americanos* 33 (1976), 105-143.

- CUENCA TORIBIO José Manuel, *Sociología de una élite de poder en España e Hispanoamérica contemporáneas. La jerarquía eclesiástica. 1789-1965*, Escudero, Córdoba 1976.
- CUENCA TORIBIO José Manuel, “Sociología del episcopado español en la crisis del Antiguo Régimen”, en *Hispania* 36 (1976), 567-622.
- CUENCA TORIBIO José Manuel, *Iglesia y burguesía en la España liberal*, Pegaso, Madrid 1979.
- CUENCA TORIBIO José Manuel, *Sociedad y clero en la España del siglo XIX*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de ahorros de Córdoba, Córdoba 1980.
- CUENCA TORIBIO José Manuel, “Catolicismo español y catolicismo belga contemporáneos: análisis de una diferencia”, en *Hispania Sacra* 93 (1994), 259-265.
- DE RUBÍ Basili, *Reforma de regulares en España a principios del siglo XIX: estudio histórico jurídico de la Bula “Inter graviores” (18 mayo 1804)*, Bosch, Barcelona 1943.
- DE VICENTE ALGUERÓ Felipe José, *El catolicismo liberal en España*, Encuentro, Madrid 2012.
- EGIDO LÓPEZ Teófanos, “Religión”, en F. AGUILAR PIÑAL (ed.), *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, Trotta, Madrid 1996.
- ESPONERA Cerdán Alfonso, “La Bula “*Inter graviores*” y los dominicos de la América hispana (1805-1835)”, en J. BARRADO BARQUILLA (ed.), *Los dominicos y el Nuevo Mundo (siglos XVIII y XIX)*, Actas del IV Congreso Internacional, Santa Fe de Bogotá, 6-10 septiembre 1993, San Esteban, Salamanca 1995, 79-103.
- ESPONERA Cerdán Alfonso, “Sobre la predicación en la Valencia del último cuarto del siglo XVIII”, en *Anales Valentinos* 46 (1997), 351-378.
- FERRER BENIMELI José Antonio, *Bibliografía de la Masonería. Introducción histórico crítica*, Universidad Católica “Andrés Bello”, Instituto de Investigaciones históricas, Caracas 1974.

- FONTANA I LÁZARO Josep, *Cambio económico y actitudes políticas en la España del siglo XIX*, Ariel, Barcelona 1983.
- FONTANA I LÁZARO Josep, *De en medio del tiempo. La segunda Restauración española, 1823-1834*, Crítica, Barcelona 2006.
- FRAILE Guillermo, *Historia de la Filosofía desde la Ilustración*, B.A.C., Madrid 1972.
- FUENTES Celedonio, *Escritos dominicos del Reino de Valencia*, Imprenta Ángeles Pitarch, Valencia 1930.
- GÓMEZ GARCÍA Vito Tomás, “Antecedentes de la Bula “*Inter graviores*” (1804) en la Orden dominicana”, en *Archivum Fratrum Praedicatorum* 54 (1984), 431-463.
- GÓMEZ MOLLEDA María Dolores, *Los reformadores de la España Contemporánea*, C.S.I.C., Madrid 1966.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ Fidel, *I movimienti. Dalla Chiesa degli apostoli a oggi*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milán 2000.
- GÓMEZ URDÁÑEZ José Luis *et alii*, *Textos y documentos de Historia Moderna y Contemporánea (siglos XVIII-XX)*, Barcelona, Labor 1988.
- HERRERO Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Edicusa, Madrid 1971.
- JEDIN Hubert, *Manual de historia de la Iglesia*, vol. 7, Herder, Barcelona 1978.
- LABOA GALLEGO Juan María, *La Iglesia del siglo XIX. Entre la restauración y la revolución*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1994.
- LOBATO Abelardo, *Vida y obra del Padre Francisco Alvarado, O.P.*, EDICEP, Valencia 2011.
- LONGARES ALONSO Jesús, “Los canales de difusión de ideas en los comienzos del liberalismo español”, en M. ANDRÉS MARTÍN *et alii*, *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*, II Semana de historia eclesiástica de España

Contemporánea, Biblioteca “Ciudad de Dios”, Real Monasterio del Escorial (Madrid) 1978, 161-180.

MARCH José María, “La exclusiva contra el cardenal Giustiniani” en *Razón y Fe* 420 (1932), 50-64; 422 (1932), 337-348; 424 (1932) 43-61.

MARTÍ GILABERT Francisco, *La abolición de la Inquisición en España*, EUNSA, Pamplona 1975.

MARTÍ GILABERT Francisco, *Iglesia y estado en el reinado de Fernando VII*, EUNSA, Pamplona 1994.

MARTÍNEZ ALBIACH Alfredo, “Fe y razón entre dos concordatos (1753-1851)”, en M. ANDRÉS MARTÍNEZ (dir.), *Historia de la teología española*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1987, 443-523.

MENÉNDEZ PELAYO Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. 2, B.A.C., Madrid 1956.

MOLINER PRADA Antonio, “Monarquía absoluta e Iglesia restaurada en el pensamiento del obispo carlista Joaquín Abarca”, en E. LA PARRA – J. PRADELLES (ed.), *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (siglos XVIII al XX)*, Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Alicante 1991, 427-438.

MORENO ALONSO Manuel, “La cultura”, en J.L. COMELLAS GARCÍA – LLERA (ed.), *Historia General de España y América*, vol. 12, RIALP, Madrid 1981, 125-143.

MORENO ALONSO Manuel, “Sevilla de la Ilustración al liberalismo”, en C. ROS (ed.), *Historia de la Iglesia en Sevilla*, Editorial Castillejo, Sevilla 1992, 611-669.

PORTERO MOLINA José Antonio, *Púlpito e ideología en la España del siglo XIX*, Pórtico, Zaragoza 1978.

PROSPERI Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 2009.

- RAMÍREZ DE VILLA-URRUTIA Wenceslao, *Fernando VII rey constitucional: historia diplomática de España de 1820-1823*, Francisco Beltrán, Madrid 1931.
- RESINES Luis, *La catequesis en España, historia y textos*, B.A.C., Madrid 1997.
- REVUELTA GONZÁLEZ Manuel, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX*, C.S.I.C., Madrid 1973.
- REVUELTA GONZÁLEZ Manuel, “Discrepancias de liberales y absolutistas en la configuración de la Iglesia”, en M. ANDRÉS MARTÍN *et alii*, *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*, II Semana de historia eclesiástica de España Contemporánea, Biblioteca “Ciudad de Dios”, Real Monasterio del Escorial (Madrid) 1978, 11-44.
- REVUELTA GONZÁLEZ Manuel, “Clero viejo y clero nuevo en el siglo XIX”, en J. ANDRÉS GALLEGU *et alii*, *Estudios históricos sobre la Iglesia Española Contemporánea*, Biblioteca “Ciudad de Dios”, Real Monasterio del Escorial (Madrid) 1979, 153-197.
- REVUELTA GONZÁLEZ Manuel, “La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen 1808-1833”, en R. GARCÍA VILLOSLADA (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. 5, B.A.C., Madrid 1979.
- REVUELTA GONZÁLEZ Manuel, “Religión y formas de religiosidad”, en R. MENÉNDEZ PIDAL (ed.), *Historia de España*, vol. 35, Espasa Calpe, Madrid 1989.
- REVUELTA GONZÁLEZ Manuel, *La Exclaustración (1833-1840)*, CEU Ediciones, Madrid 2010.
- RUIZ BERRIO Julio, *Política escolar de España en el siglo XIX. 1808-1833*, C.S.I.C., Madrid 1970.
- SÁNCHEZ HERRERO José, “Catequesis y predicación”, en B. BARTOLOMÉ MARTÍNEZ (dir.), *Historia de la Acción educadora de la Iglesia en España*, vol. 1, B.A.C., Madrid 1995, 589-611.

TELLECHEA IDÍGORAS José Ignacio, *Diócesis de Calahorra y Santo Domingo. Las relaciones de visitas "ad limina" (1598-1890)*, Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, Roma 1991.

TOMSICH Maria Giovanna, *El jansenismo en España. Estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*, Siglo XXI, Madrid 1972.

URIGÜEN Begoña, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, C.S.I.C., Madrid 1986.