

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

Ignazio Veca

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

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

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

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

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

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

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El nacimiento de las naciones católicas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² *Ibid.*, pp. 272-274.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Elaboración romántica y respuesta romana

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

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

²⁶ *Ibid.*, pp. 183-184.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³² *Ibid.*, p. 6.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El papa árbitro de las naciones católicas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusiones

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

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

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

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

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

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

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