

Dinámicas de guerra cultural en Francia, Portugal e Italia: catolicismo y secularización liberal en conflicto (1789-1870)

Ma Pilar Salomón Chéliz*

Universidad de Zaragoza

<https://orcid.org/0000-0002-7136-6726>

Resumen: Durante el largo siglo XIX, el enfrentamiento entre los proyectos políticos liberales y las instituciones eclesiásticas constituyó uno de los ejes que delinearon las transformaciones de las sociedades europeas, en especial en los países católicos mediterráneos, donde alcanzó una especial intensidad. Este artículo se propone analizar las formas que adoptó el conflicto entre clericalismo y anticlericalismo en Francia, Portugal e Italia entre 1789 y 1870, atendiendo a su dimensión simbólica y cultural. En consecuencia, se plantea la pertinencia de aplicar el concepto de «guerra cultural» a ese periodo marcado por la construcción de los Estados-nación liberales, dado que dicho proceso encontró una firme oposición por parte de la Iglesia católica y los defensores de un orden confesional, que se resistieron a la secularización promovida por el liberalismo.

Palabras clave: Conflicto clericalismo / anticlericalismo, Guerra cultural, Liberalismo, Secularización, Construcción de nación liberal

Abstract: Throughout the long nineteenth century, the conflict between liberal political projects and ecclesiastical institutions constituted a central axis in the transformation of European societies, particularly in the Catholic countries of the Mediterranean, where it assumed a notably intense character. This article examines the various forms the conflict between clericalism and anti-clericalism took in France, Portugal and Italy between 1789 and 1870, with particular attention to its symbolic and cultural dimensions. It explores whether the concept of «culture war» may be appropriately applied to this period, characterized by the construction of liberal nation-states, a process that encountered strong resistance from the Catholic Church and advocates of a confessional order who opposed the secularizing impulses of liberalism.

Key words: Secular-Catholic Conflict, Culture War, Liberalism, Secularization, liberal nation-building.

Introducción

Durante el largo siglo XIX, el conflicto entre los proyectos políticos liberales y las instituciones eclesiásticas fue uno de los ejes que delinearon las transformaciones de las sociedades europeas. En los países católicos mediterráneos, esta pugna adquirió una especial intensidad, que se manifestó no solo en reformas legales o batallas políticas, sino también en una disputa sobre valores, símbolos y culturas políticas. Este artículo propone analizar comparativamente las formas que adquirió el conflicto en Francia, Portugal e Italia entre 1789 y 1870, atendiendo a su dimensión simbólica y cultural. Según Jean Pierre Bastian, en esos países se desarrolló «una modernidad de ruptura», al estar conformados por el catolicismo¹. Por ello, nos preguntamos asimismo si resulta pertinente aplicar el concepto de «guerra cultural» al periodo mencionado, dada la intensa oposición de la Iglesia y los defensores del orden confesional a la secularización que caracterizó el proceso de construcción de los respectivos Estados-nación liberales.

El concepto *guerra cultural* alude, en términos generales, a un conflicto estructural entre visiones del mundo opuestas que se disputan el control de los valores dominantes en la vida pública. James D. Hunter lo empleó para describir la polarización socio-cultural estadounidense en los años ochenta del siglo pasado e historiadores como Clark y Kaiser demostraron su utilidad para interpretar los enfrentamientos entre la Iglesia y los proyectos seculares europeos a finales del siglo XIX². Una guerra cultural no se limita a los debates ideológicos ni a la acción parlamentaria; implica también una dimensión simbólica: la apropiación del espacio público, la lucha por la educación, la iconografía, los rituales cívicos y religiosos, el lenguaje de la prensa y la representación del pasado; en el caso que nos ocupa, tanto por parte de liberales y republicanos, principales partidarios de acabar con la alianza entre el trono y el altar y de que los Estados reconocieran la libertad religiosa, como por parte de su adversario, la Iglesia y los sectores católicos militantes.

* Este artículo se enmarca en el proyecto «El factor católico y la libertad de pensamiento en las guerras culturales de la Europa occidental contemporánea (1789-1989): perspectiva comparada, transnacional y de género» [PID2022-136299NB-I00], financiado por MCI/AEI y FEDER. Agradezco a los evaluadores externos los comentarios realizados al mismo.

¹ Bastian, Jean-Pierre (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004, p. 7. Una visión general del conflicto, en Burleigh, Michael, *Poder terrenal. Religión y política en Europa de la Revolución Francesa a la primera guerra mundial*, Madrid, Taurus, 2005.

² Hunter, James D., *Culture Wars: The Struggle To Define America*, Nueva York, Basic Books, 1992. Clark, Christopher y Kaiser, Wolfram (eds.), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge (N. Y.), CUP, 2003.

Aun cuando los años 1870-1914 constituyen el periodo culminante de esa guerra cultural, propongo que entre 1789 y 1870 se desarrolló una etapa preparatoria, ya caracterizada por enfrentamientos culturales estructurales en relación con el papel de la Iglesia y de la religión que afectaron a la construcción de los Estados-nación liberales en la Europa católica mediterránea. En las páginas que siguen se analizarán los momentos y cuestiones en torno a los que se articulaban las dinámicas de guerra cultural, así como las líneas de continuidad y cambio en los sectores protagonistas del conflicto y en la dimensión simbólica de la confrontación.

De la Revolución francesa a 1848: el orden católico en disputa ante la ofensiva liberal.

Orígenes del conflicto: Revolución y fractura del orden religioso.

La Revolución Francesa implicó una ruptura drástica con el orden religioso tradicional al desacralizar el poder político, abolir los privilegios de la Iglesia, nacionalizar sus propiedades, establecer la libertad religiosa y civil, emancipando a las minorías religiosas, y desvincular del dominio eclesiástico esferas clave como la educación, el registro civil y la beneficencia. Para Mayer, «nada podía producir más división» que esas medidas fomentadas por reformistas y revolucionarios imbuidos de ideas ilustradas en un país donde la Iglesia tenía una presencia abrumadora, una sociedad predominantemente rural en la que los sacerdotes desempeñarían un papel esencial en la resistencia campesina a la revolución³. Se puede situar, pues, en la Revolución francesa el inicio de la guerra cultural: las tensiones entre la tradición religiosa y la modernidad secular que se hicieron explícitas entonces influirían considerablemente en los conflictos socio-políticos y culturales de las décadas posteriores en Europa.

La secularización impulsada por la Revolución también propició el desarrollo de nuevas concepciones filosóficas y políticas. Según McLeod, una de las ideas fue la doctrina de la «salvación a través de la política», que reemplazó la trascendencia religiosa por una fe en la acción política, como defendieron liberales y republicanos⁴. La cultura política revolucionaria se estructuró en torno a una serie de referentes esenciales, como la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, los símbolos nacionales —como los colores patrios o los árboles de la Libertad—, las ceremonias cívicas y los cánticos revolucionarios. El nuevo lenguaje político se difundió por variados medios de comunicación (prensa,

³ Mayer, Arno J., *Las furias: violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa*, Zaragoza, PUZ, 2014, p. 24.

⁴ McLeod, Hugh, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, Londres, Red Globe Press, 2000, p. 150.

panfletos, hojas volanderas, música y carteles), que desempeñaron un papel fundamental en la propagación de los ideales revolucionarios y la ruptura radical con el Antiguo Régimen⁵.

Las políticas de descristianización (1793-1794) buscaron erradicar el influjo del catolicismo, pero sobre todo promover alternativas laicas que dotaran al nuevo régimen de una dimensión simbólica y ritualizada con las que conmemorar tanto los logros como el porvenir de la Revolución. Los nuevos cultos, como el de la Razón o el del Ser Supremo, adoptaron forma de festividades cuasi-religiosas celebradas en catedrales y edificios desacralizados, reconvertidos en templos de la Razón. Los clubes patrióticos y las sociedades populares de tendencia jacobina se erigieron en los principales agentes de la cultura política revolucionaria y en protagonistas clave de la radicalización en las provincias. Pero también hubo una relevante movilización popular, protagonizada por sectores burgueses, artesanos y comerciantes. Durante el otoño de 1793 resultó evidente el carácter predominantemente urbano, masculino y juvenil de la militancia descristianizadora, con un marcado componente anticlerical⁶.

Durante la descristianización, se destruyeron o quemaron numerosos templos, otros se reutilizaron como graneros, establos o arsenales, todo ello acompañado de burlas, destrucción y quema de cruces, púlpitos, altares, confesionarios y estatuas en ceremonias públicas en las plazas ante las iglesias. Estas prácticas iconoclastas adquirieron un carácter ritualizado, festivo y popular con el que parodiar el oscurantismo clerical: destacaron, por ejemplo, los cortejos a modo de mascaradas en los que los *sans-culottes*, ataviados burlescamente con ornamentos sacerdotales, profanaban objetos religiosos o remedaban procesiones que finalizaban con la quema de los mismos en hogueras públicas⁷. Tales manifestaciones podían culminar con banquetes fraternos que contribuyeron a consolidar un repertorio de protesta popular que combinaba la iconoclastia con formas lúdicas de deslegitimación del orden eclesiástico.

Ya desde el verano de 1791, la política eclesiástica revolucionaria, marcada por el juramento de la Constitución Civil del Clero, provocó abundantes manifestaciones de protesta, sobre todo en el campo, donde los campesinos utilizaron expresiones de la piedad católica —v.g., las procesiones— como forma de resistencia política. A partir del otoño de 1792, con la deportación de sacerdotes refractarios, las manifestaciones de piedad popular adquirieron un marcado carácter político en las

⁵ Reichardt, Rolf, *La revolución francesa y la cultura democrática*, Madrid, Siglo XXI, 2002.

⁶ Aston, Nigel, *Religion and Revolution in France, 1780-1804*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2000, pp. 266-268.

⁷ Vovelle, Michel, *La mentalidad revolucionaria*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 196-197 y 495; *La Révolution contre l'Eglise: de la raison à l'être suprême*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1988; y *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'ann II*, Paris, Hachette, 1976.

revueltas campesinas, especialmente al sur del Loira⁸. Uno de los principales focos de resistencia a la des cristianización fue la Vendée, donde el conflicto evolucionó a una contrarrevolución organizada. El clero refractario legitimó el uso de la violencia en defensa de la religión y la monarquía y se consolidó como sostén espiritual del Ejército Católico y Real. Según Aston, la lucha en la Vendée adquirió características de una «guerra santa», en la que los insurgentes se identificaban con símbolos religiosos, como el Sagrado Corazón, mientras que los republicanos se autodefinían como defensores de la razón y el progreso frente al oscurantismo clerical. En este sentido, la guerra civil en la Vendée consolidó una profunda división cultural que perduraría en la memoria histórica francesa. Mientras que los republicanos denunciaban la insurgencia vandeana como expresión de fanatismo, los relatos contrarrevolucionarios exaltaban la fe como motor del heroísmo popular⁹.

En otras regiones rurales de Francia, la resistencia popular se expresó de distintas maneras, desde el toque a rebato de campanas o la destrucción de árboles de la Libertad, hasta protestas no violentas como las misas blancas o las protagonizadas por mujeres que se reunían en iglesias abandonadas encendiendo cirios. Al igual que en la Vendée, las mujeres desempeñaron con frecuencia un papel de liderazgo tanto en los disturbios como en la preservación del culto. Más tarde, serían ellas las primeras que se movilizarían para reabrir iglesias y restaurar prácticas devocionales en cuanto la Convención termidoriana decretó la libertad de cultos, liderazgo que continuarían durante el Directorio. Frente a la imposición del orden secular revolucionario, se produjo un renacimiento religioso palpable desde entonces. Ello evidenció la persistencia de una religiosidad que, aunque debilitada institucionalmente, logró adaptarse a las nuevas condiciones impuestas por la Revolución¹⁰.

Durante el periodo napoleónico, el conflicto se apaciguó y el Concordato (1801) fijó las relaciones Iglesia-Estado: desapareció la separación entre ambas instancias establecida en Termidor, pero el Estado no volvió a ser confesional. Pervivieron cambios cruciales de la Revolución, como la concesión de derechos políticos a los ciudadanos independientemente de su religión; la implantación del registro civil y la validación legal exclusiva del matrimonio civil; así como la asunción estatal de responsabilidades en educación¹¹ y beneficencia. Con todo,

⁸ Reichardt, Rolf, *La revolución francesa...*, op. cit., pp. 34-39 y 105-106.

⁹ Vovelle, Michel, *La mentalidad revolucionaria*, op. cit., pp. 274-275. Aston, Nigel, *Religion and Revolution...*, op. cit., p. 236. Mayer, Arno J., *Las furias...*, op. cit., pp. 365-417.

¹⁰ Aston, Nigel, *Ibidem*, pp. 286-290. Desan, Suzanne, *Reclaiming the sacred: lay religion and popular politics in revolutionary France*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1990.

¹¹ La Revolución impulsó una instrucción pública, laica y accesible para todos, al servicio de los ideales republicanos, aunque su aplicación fue limitada. Grevet, René, *L'avènement de l'école contemporaine en France (1789-1835)*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2020. <https://directory.doabooks.org/handle/20.500.12854/52191>

continuó el *revival* religioso que favoreció el ascenso del ultramontanismo, que miraba al papado como centro de legitimidad católica al que apelar en caso de necesitar protección frente a las políticas seculares.

El impacto de la Revolución trascendió las fronteras francesas. Actuó como catalizador de reformas político-sociales e influyó en la formación de las culturas políticas liberal y republicana. En comparación con Portugal, la sociedad italiana se vio mucho más afectada por los ideales revolucionarios, especialmente sus élites ilustradas¹². La influencia francesa y la ocupación napoleónica introdujeron ideas y medidas de emancipación religiosa y una ciudadanía común; se confiscaron los bienes de las congregaciones eclesiásticas y se legalizaron el matrimonio civil y el divorcio. Los patriotas italianos vieron la ocupación como una oportunidad para expandir las reformas, aunque rechazaban la descristianización. Constituyeron clubs revolucionarios, plantaron árboles de la Libertad y fundaron al menos 140 periódicos, principalmente en el norte y centro de Italia; y como se consideraban educadores del pueblo, utilizaron medios de instrucción cívica como los «catecismos republicanos» o el teatro patriótico, entre otros. Sin embargo, los cambios revolucionarios y la ocupación francesa también generaron resentimiento. Se forjó un rechazo popular, liderado por el clero, que organizó levantamientos contrarrevolucionarios bajo el lema ¡Viva María! en Génova (1797), Roma (1798) y Florencia (1799). La reacción más agresiva acaeció en el sur, donde el cardenal Ruffo lideró un movimiento contrainsurgente denominado Ejército de la Santa Fe para defender la religión contra los «jacobinos sin Dios» de Nápoles¹³. Prefiguraron lo que ocurriría posteriormente en muchos lugares de Europa frente a la ocupación napoleónica, cuando los campesinos tomaron las armas «por el altar y el hogar» llevando el Sagrado Corazón en pechos o sombreros, un símbolo transnacional frente a la *cocarde* revolucionaria y el águila imperial napoleónica¹⁴.

La Restauración no constituyó una vuelta sin más a la monarquía absoluta anterior a la revolución. En Francia, Luis XVIII reinstauró la alianza entre el trono y el altar y su Carta otorgada estableció el catolicismo como religión del Estado, pero garantizó la libertad religiosa. Los ultra-realistas se afanaron por la reconstrucción religiosa del país, especialmente durante el reinado de Carlos X¹⁵, cuando se

¹² Banks, Bryan A. y Edwards, Erica J., «Religion and Revolution in Europe», en Grace Davie y Lucian N. Leustean (eds.), *The Oxford Handbook of Religion and Europe*, Oxford, OUP, 2022, p. 145.

¹³ Reichardt, Rolf, *La revolución francesa...*, *op. cit.*, pp. 334-350. Riall, Lucy, *Risorgimento: the history of Italy from Napoleon to nation-state*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 7-8.

¹⁴ Viaene, Vincent, «Nineteenth-Century Catholic Internationalism and Its Predecessors», en Abigail Green y Vincent Viaene (eds.), *Religious Internationalism in the Modern World: Globalization and Faith Communities since 1750*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 82-110.

¹⁵ Rémond, René, *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1998, pp. 119-122.

acentuó el *revival* religioso con un catolicismo vinculado al legitimismo monárquico y el antiliberalismo. Entre tanto, la experiencia del exilio para muchos liberales, franceses, italianos, portugueses, españoles, alemanes, etc., favorecería el surgimiento de una identidad liberal europea, reforzada por la lucha contra el enemigo común, la contrarrevolución. Si esta se identificaba con la monarquía absoluta y la religión, los liberales exiliados soñaban con implantar en sus respectivas naciones la soberanía nacional y las libertades individuales, incluida en ocasiones la tolerancia religiosa. No obstante, no se planteaban necesariamente ni la ausencia de religión ni su sustitución¹⁶.

Portugal: liberalismo revolucionario, regalismo y contrarrevolución católica en la construcción del Estado liberal.

La reactivación del ciclo revolucionario frente a la Restauración resultó clave para la conformación de los Estados liberales en Europa occidental. En Portugal, la Revolución de 1820, protagonizada por liberal-progresistas y radicales, intentó conciliar pragmáticamente la herencia regalista del Marqués de Pombal (1699-1782) y la nueva política liberal con la tradición católica tan arraigada en la población. Así, la Constitución de 1822 aunque estableció el principio de soberanía nacional, consagró el Estado confesional asentado sobre la unidad católica de la nación. Sin embargo, permitía a los extranjeros el ejercicio privado de sus respectivos cultos¹⁷. Los liberales, a pesar de sus diferencias, coincidían en mantener el catolicismo como religión oficial, privilegiar la concepción secular del funcionamiento de la Iglesia y transformar su jerarquía en una estructura funcional del Estado¹⁸. El tema más controvertido fue el de las órdenes religiosas; también el que generó más críticas anticlericales en las Cortes, la prensa y los panfletos políticos. Con todo, la actitud de los vintistas hacia la Iglesia y la religión no fue radical.

El discurso liberal denunció los privilegios del clero y su papel en el sostenimiento del absolutismo. Diputados como Manuel da Silva Passos y Mouzinho da

¹⁶ Haupt, Heinz-Gerhard y Langewiesche, Dieter (coords.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, IFC, 2010. Simal, Juan Luis, «Exilio y liberalismo internacional, 1814-1833. Una propuesta de interpretación», Seminario de investigación. Departamento de Historia Contemporánea UCM, 2011. <https://www.ucm.es › media › www › pag-13888>.

¹⁷ Síntesis del proceso revolucionario portugués, en Birmingham, David, *Historia de Portugal*, Cambridge, CUP, 1995, pp. 149-176; y Tavares Ribeiro, M^a Manuela, «Los Estados liberales (1834-1839 / 1890-1898)», *Ayer*, 37 (2000), pp. 65-70.

¹⁸ Leal, Manuel M. Cardoso, «A clivagem Estado-Igreja na Monarquia Liberal (1820-1910)», *Revista da Faculdade de Letras. Historia*, 10/2 (2020), p. 6. DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist10_2a2. Sardica, José Miguel, «O vintismo perante a Igreja e o catolicismo», *Penélope: revista de história e ciências sociais*, 27 (2002), pp. 127-160.

Silveira propusieron reformas estructurales que buscaban reducir el poder económico y cultural de la Iglesia. Ambos eran miembros de la Sociedade Patriótica Portuense, una de la veintena de sociedades patrióticas que se instituyeron, muchas de ellas ligadas directa o indirectamente con la masonería, que desempeñaron un importante papel en la creación de una opinión pública liberal¹⁹. Pero, a pesar de las críticas anticlericales, los liberales tendían a considerar la religión como una de las virtudes morales que debían acompañar al buen patriota, por lo que los procesos electorales de 1820 y 1822 estuvieron impregnados de ceremonias como el *Te Deum*²⁰.

Gran parte de la jerarquía eclesiástica rechazó las reformas liberales, si bien fueron más moderadas que las adoptadas por la Francia revolucionaria o la España coetánea del Trienio Liberal. La negativa del cardenal patriarca de Lisboa (1821) a jurar las Bases de la Constitución y su expulsión del país por el gobierno, que lo despojó de la nacionalidad, radicalizaron las posiciones. La mayoría del clero no dudó en utilizar manifestaciones de piedad popular para movilizar la resistencia popular, sobre todo en el mundo rural, presentando apariciones marianas como la de Nuestra Señora de Rocha, cerca de Lisboa (1822), o la de la Senhora da Terra, cerca de Oporto (1823), como milagros que apelaban a la regeneración católica de la patria. Por su parte, los contrarrevolucionarios trataron de aprovechar las creencias populares convirtiendo dichos emplazamientos en «lugares santos de la contrarrevolución»; y D. Miguel mandó grabar la imagen de Nuestra Señora de Rocha dentro del Corazón de Jesús para distribuirla entre sus huestes²¹.

Los sermones, pastorales y ceremonias religiosas fueron medios de comunicación política utilizados durante los años veinte tanto por liberales como por contrarrevolucionarios. Además, los principios católicos formaban parte de ambos discursos políticos. Sin embargo, la relación entre política y religión, o más bien catolicismo de carácter ultramontano, constituyó uno de los rasgos esenciales de los miguelistas, como resalta Lousada. Junto a la religión, el reparto de pasquines y la publicación de periódicos e impresos antiliberales demuestran que los contrarrevolucionarios recurrieron también a formas modernas de propaganda

¹⁹ Araújo, Ana Cristina y Tavares da Silva, Diana, «As sociedades patrióticas portuguesas: sociabilidade e intervenção política no Triénio Liberal (1820-1823)», *Almanack*, 30 (2022). DOI: <http://doi.org/10.1590/2236-463330ed00222>

²⁰ Fernandes, Paulo J. y Pimenta, Evaristo C., «A representação dos proscritos. Ideologia e conflito nas eleições para as Cortes ordinárias portuguesas de 1822», en Miriam Halpern Pereira et alii, *A Revolução de 1820: leituras e impactos*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 2022, p.241.

²¹ Sardica, José Miguel, «O vintismo perante...», *op. cit.*, pp. 141-143. Torgal, Luís Reis, «A contra-revolução e a sua imprensa no vintismo: notas de uma investigação», *Análise Social*, XVI, 61-62, (1980) pp. 279-292., p. 289, de donde procede la expresión entrecomillada.

características del enemigo liberal para difundir su cultura política y movilizar a la población²².

El conflicto entre el Estado liberal y la Iglesia se convirtió en un factor esencial del enfrentamiento entre liberales y absolutistas que estalló a la muerte de Juan VI (1826), con la crisis sucesoria entre sus hijos, D. Pedro y D. Miguel. El primero decretó la Carta Constitucional de 1826, apoyado en un liberalismo de corte doctrinario, que salvaguardó el carácter confesional del reino, pero mantuvo la tolerancia privada de cultos para los extranjeros, abriéndola indirectamente a los portugueses. La Carta seguía la fuerte tradición regalista portuguesa, afianzando una estructura de subordinación del poder eclesiástico al civil²³. Por su parte, los absolutistas, liderados por D. Miguel, lograron instaurar un breve reinado contrarrevolucionario (1828-1834), que permitió el regreso de la Compañía de Jesús y estableció relaciones con la Santa Sede. Para consolidarlo en el trono, los misioneros franceses llegados a Portugal respondieron a los desafíos planteados por la difusión de ideas liberales con prácticas tradicionales —v.g. la confesión, la predicación— e iniciativas pastorales renovadas como los ejercicios espirituales y las misiones populares²⁴. Todo ello reforzaría el carácter religioso de la guerra civil en la que desembocó el conflicto sucesorio entre 1832 y 1834.

La guerra y el apoyo eclesiástico a los miguelistas favorecieron la difusión de un discurso anticlerical y anticongregacionista, que contribuyó a legitimar el orden liberal y a justificar las reformas. Entre 1832 y 1834, los liberales abolieron el diezmo, suprimieron las órdenes religiosas y nacionalizaron sus bienes. El Estado liberal vencedor mantuvo el catolicismo como religión oficial, pero despojó a la Iglesia de su base económica y la sometió a un fuerte control estatal mediante la designación de obispos y párrocos, buscando una adecuación del catolicismo al orden liberal²⁵.

²² Arnabat, Ramón, «Contrarrevolución y anti-revolución en Portugal y España durante los trienios constitucionales (1820-1822). Una visión ibérica comparada» y Lousada, Maria Alexandre, «Entre tradição e modernidade: a cultura política contrarrevolucionária em Portugal, 1820-1834», en Miriam Halpern Pereira et alii, *A Revolução de 1820...*, op. cit., pp. 175-193 y pp. 195-213 respectivamente.

²³ Velez, Pedro, «Liberalismo e sociedade católica em Portugal: enfrentamento de fundo e algumas tensões explícitas», *Fuego y Raya*, 8/15 (2018), pp. 179-191.

²⁴ Veiga, Francisca B., «Miguelismo e jesuitismo. Descontinuidade no processo político para o liberalismo», en Miriam Halpern Pereira et alii, *A Revolução de 1820...*, op. cit., pp. 217-219.

²⁵ Neto, Vitor, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Coimbra, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, pp. 323-327. Velez, Pedro, «Liberalismo e sociedade católica ...», op. cit., pp. 187-188.

Consolidación del liberalismo y reactivación católica: nuevos frentes de conflicto cultural en las décadas previas a 1848.

En comparación con Portugal, la consolidación del orden liberal en Francia a partir de la revolución de 1830 tuvo un carácter anticlerical mucho más acentuado, que, en los primeros tiempos, se expresó incluso con violencia, como el saqueo del arzobispado en París, junto a Notre-Dame, o la demolición de cruces de misión en provincias. De todas las revoluciones acaecidas en Francia durante el siglo XIX, esta fue la más anticlerical, salvando la Comuna, según René Rémond²⁶. La monarquía orleanista se fundó sobre un compromiso liberal que acabó con la alianza entre Trono y Altar. El catolicismo dejó de ser la religión del Estado y la monarquía se secularizó, como reflejó la entronización de Luis Felipe sin ceremonias religiosas. Se suprimió la Ley del Sacrilegio y el Panteón, consagrado como iglesia en 1822, recuperó su función laica. Respaldado por una burguesía marcadamente volteriana, el gobierno redujo el presupuesto destinado al culto y expulsó a cartujos y trapenses, acusados de simpatizar con el legitimismo. En los primeros años, las autoridades municipales dejaron de participar en procesiones como las del Corpus Christi o la Asunción, que se convirtieron en foco de tensiones. Jóvenes liberales orleanistas o republicanos interrumpían procesiones ligadas a las misiones obligándolas a replegarse en las iglesias; otras veces impedían su avance u organizaban desfiles alternativos en señal de protesta, portando banderas tricolores y entonando cantos revolucionarios. Obispos y clérigos tuvieron que restringirlas con frecuencia por recomendación de las autoridades, conscientes del riesgo de enfrentamientos²⁷.

La Francia de la Monarquía de Julio vivió una efervescencia anticlerical en la cultura popular. Proliferaron periódicos satíricos como *La Caricature* y *Le Charivari*, que atacaban tanto al rey como al clero. Muchas caricaturas anticlericales de la época animalizaban a curas y frailes, lo que reforzó en el imaginario popular la identificación del clero con criaturas siniestras o ridículas. Prensa escrita y literatura también alimentaron el anticlericalismo. Surgieron obras de tesis anticlerical, como *Le Juif errant* de Eugène Sue, una novela por entregas publicada en *Le Constitutionnel* entre 1844 y 1845 que causó sensación. Gracias a una historia que popularizó la representación del jesuita como intrigante sin escrúpulos, la tirada del periódico se disparó: se consolidó así la moda del folletín anticlerical que llegaba a diario a las masas urbanas, influyendo en la opinión popular tanto o más que los ensayos eruditos²⁸.

²⁶ Rémond, René, *L'anticlericalisme en France, de 1815 à nos jours*, Bruselas, Editions Complexe, 1985, p. 64. Lalouette, Jacqueline, *Histoire de l'anticléricalisme en France*, París, PUF, 2020, pp. 61-63.

²⁷ D'Hollander, Paul, «The Church in the Street in Nineteenth-Century France», *Journal of the Western Society for French History*, 32 (2004), p. 180. <http://hdl.handle.net/2027/spo.0642292.0032.011>

²⁸ Lalouette, Jacqueline, *Histoire de l'anticléricalisme...*, op. cit., p. 63. Jakobowicz, Nathalie. *1830, le peuple de Paris*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, «Chapitre VI. Les fissures du mythe». DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pur.100182>

Aunque los sectores liberales que encabezaban la Monarquía de Julio mantuvieron una actitud de desconfianza y/o abierta hostilidad hacia la Iglesia, el Estado continuó delegando en instituciones católicas diversas funciones sociales esenciales. Esa postura ambivalente con respecto a la religión, plasmada en la ley Guizot sobre la enseñanza primaria, favorecería un proceso de reacomodo en el campo clerical. En las décadas de 1830 y 1840 continuó la revitalización del catolicismo, ligado sobre todo a sectores burgueses. Se desarrolló una ofensiva pastoral, devocional e institucional derivada fundamentalmente de la forma en que clérigos y seglares católicos comenzaron a reconsiderar su papel en una sociedad liberal, plural y marcada por profundas transformaciones sociales, vinculadas al crecimiento urbano y la industrialización. El renacimiento católico de este periodo fue, en primer lugar, un fenómeno espiritual y cultural que apeló a una religiosidad más emocional y participativa. Cultos como los del Sagrado Corazón y la Virgen María adquirieron una importancia renovada, mientras las misiones interiores buscaban, además de la conversión personal, la implicación del creyente en la salvación del conjunto de la sociedad a través de la penitencia y el sacrificio personal²⁹. Como recalca Christopher Clark, esta no fue una era de secularización, «sino más bien un periodo en el que el renacer religioso y las iniciativas secularizadoras influyeron y se reforzaron mutuamente sin proponérselo»³⁰.

Junto al impulso espiritual y devocional, el renacimiento católico también se manifestó en la aparición de instituciones caritativas. Se multiplicaron las congregaciones religiosas, especialmente las femeninas, y surgieron asociaciones seglares, integradas por mujeres, como las Damas de la Caridad, dedicadas a la moralización de las clases bajas. Ese protagonismo femenino no debe hacer olvidar la participación masculina en el renacimiento católico, como demostraron las Conferencias de San Vicente de Paúl (1833)³¹. A pesar de la implicación de católicos liberales como Frédéric Ozanam en el fomento del asociacionismo benéfico-asistencial, la experiencia acumulada por los sectores más militantes de la Iglesia fue alimentando un catolicismo de movilización, disciplinado, intransigente y ultramontano, capaz

²⁹ Viaene, Vincent, «Nineteenth-Century Catholic Internationalism...», *op. cit.*, p. 89. Gibson, Ralph, *A Social History of French Catholicism, 1789-1914*, Londres, Routledge, 1989, pp. 134-157. Véase también Price, Roger, *Religious Renewal in France, 1789-1870: The Roman Catholic Church between Catastrophe and Triumph*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017.

³⁰ Clark, Chistopher, *Primavera revolucionaria. La lucha por un mundo nuevo, 1848-1849*, Madrid, Galaxia Gutemberg, 2024, p. 166.

³¹ Cholvy, Gérard, *Ètre chétien en France au XIXe siècle, 1790-1914*, París, Seuil, 1997, pp.54-58. Curtis, Sarah A., «Charitable Ladies: Gender, Class and Religion in Mid Nineteenth-Century Paris», *Past & Present*, 177/1 (2002), pp. 121-56. DOI: <https://doi.org/10.1093/past/177.1.121>. Langlois, Claude, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, París, Cerf, 1984.

de actuar como un «contramundo» dentro de una sociedad secularizante, que acabaría liderando tiempo después Louis Veuillot³².

Por su parte, el anticlericalismo experimentó también un proceso de adaptación. Ya no se trataba de resistir un poder clerical vinculado al Estado, como en la Restauración, sino de responder a las relaciones entre Iglesia y sociedad en un marco liberal, donde las libertades de expresión, de asociación y de enseñanza abrían nuevos frentes de conflicto³³. Uno de los discursos más influyentes fue el formulado por Jules Michelet en su obra *Du prêtre, de la femme, de la famille* (1845), donde defendía que el confesor se había convertido en el mediador ilegítimo entre la mujer y su conciencia, arrebatando al marido y al padre su lugar en el orden natural de la familia, minando su armonía natural. Este discurso sobre la mujer como víctima y correa de transmisión del poder clerical tendría gran influencia futura en la cultura política republicana francesa y europea³⁴.

Sería, sin embargo, el conflicto sobre el monopolio estatal de la educación el que se convirtió en un auténtico campo de batalla. En 1840 el católico-liberal Charles de Montalembert impulsó una campaña por la «libertad de enseñanza» reclamando el derecho de los católicos a establecer sus propias escuelas y universidades libres del control estatal. Los defensores del monopolio universitario, reacios a entregar a la Iglesia la educación de la juventud burguesa, se opusieron categóricamente. La enseñanza se convirtió así en el principal motivo de enfrentamiento durante la década de 1840, en torno al cual se aceleró el surgimiento del catolicismo político³⁵. La disputa se desarrolló en la prensa, en folletos, panfletos, el púlpito y la tribuna parlamentaria y generó una movilización pública inédita en torno al tema educativo.

Desde sus *cátedras* universitarias, Jules Michelet y Edgar Quinet protagonizaron la contraofensiva con una campaña contra la influencia de los jesuitas en la educación. El impacto de sus cursos fue enorme: la prensa liberal se apresuró a reproducir las conferencias y el libro recopilatorio *Des Jésuites* (1843) agotó rápidamente la primera edición. Se generó una intensa campaña de opinión contra los jesuitas, a la que contribuyeron otras publicaciones como *Les Jésuites et l'Université* de François Génin o *Le Juif errant* de Eugène Sue, ya mencionado, que

³² Sobre el ultramontanismo, Rémond, René, *Religion et société...*, *op. cit.*, pp. 123-131.

³³ Rémond, René, *L'anticlericalisme en France...*, *op. cit.*, pp. 67-121.

³⁴ Rochefort, Florence, «Laïcité et droit des femmes: quelques jalons pour une réflexion historique», *Archives de philosophie du droit*, 48 (2004), pp. 95-107.

³⁵ Clark, Chistopher, *Primavera revolucionaria...*, *op. cit.*, pp. 164-165. Milbach, Sylvain, *Les Chaires ennemies. L'Église, l'État et la liberté de l'enseignement secondaire dans la France des notables (1830-1850)*, Paris, Honoré Champion, 2015, pp. 345-553.

tras publicarse por entregas apareció en un volumen independiente con enorme éxito. Republicanos e intelectuales liberales radicales articularon así un marco ideológico anticlerical, que presentaba a la Iglesia católica —especialmente los jesuitas— como enemiga de la libertad, la ciencia y el progreso, incompatible con la sociedad moderna³⁶.

La reacción del periódico ultramontano *L'Univers* de Louis Veuillot fue virulenta y se organizaron peticiones pidiendo al gobierno que silenciara a aquellos «impíos» docentes. Con todo, la movilización católica acabaría capitalizada por el Comité Electoral para la Defensa de la Libertad de Enseñanza, impulsado por Montalembert, que recogió 115.000 firmas entre 1844 y 1846 y cosechó buenos resultados electorales en 1846 con la elección de 146 diputados comprometidos con la causa. Ello forzó al gobierno a contemplar una reforma educativa que acogiera las demandas católicas, pero no llegó a ver la luz porque el régimen cayó en 1848. El debate, sin embargo, dejó una profunda huella y mostró que la pugna entre clericalismo y anticlericalismo se había reactivado bajo nuevos parámetros³⁷.

En Portugal, el conflicto adquirió un cariz diferente. Con la llegada de Costa Cabral al gobierno, se abrió un periodo más propenso al diálogo, que culminaría con el Concordato de 1848. En los años cuarenta se restablecieron las relaciones con Roma y se desarrollaron misiones populares y movimientos de apostolado seglar. A pesar del apaciguamiento, las reformas liberales colisionaron con las tradiciones de las comunidades rurales, sobre todo en el norte, donde la Iglesia seguía gozando de gran influencia. El descontento alcanzó su clímax en 1846 con la revuelta de María da Fonte, una protesta campesina que presentó un fuerte componente de resistencia religiosa. En concreto, la Ley de la Salud, que prohibía los enterramientos dentro de las iglesias, representaba a juicio de las mujeres que protagonizaron la revuelta una intromisión gubernamental en las costumbres religiosas y una afrenta a su papel de guardianas de la memoria familiar y comunitaria. Como señala Birmingham, la religión había vuelto a entrar en la agenda política tras el anticlericalismo previo de la revolución³⁸.

La revuelta acabó canalizando múltiples descontentos que derivaron en una breve guerra civil, la *Patuleia*. Con todo, la resolución del conflicto no supuso una transformación del sistema político portugués. Costa Cabral acabaría consolidando el régimen liberal moderado, buscando el compromiso con la Iglesia³⁹.

³⁶ Lalouette, Jacqueline, *Histoire de l'anticléricalisme...*, op. cit., pp. 64-65.

³⁷ Milbach, Sylvain, *Les Chaires ennemies...*, op. cit., pp. 351-407.

³⁸ Birmingham, David, *Historia de Portugal*, op. cit., p. 166-174. Neto, Vítor, «A emergência do Estado Liberal e as contradições político-eclésiásticas (1832-1848)», *Revista de História*, 8 (1988), pp. 281-299.

³⁹ Birmingham, David, *Ibidem*, pp. 174-176.

Esta había perdido su autonomía institucional y su base económica durante la formación del Estado liberal; pero este evitó una ruptura con la religión, lo que permitiría que, en la segunda mitad del siglo XIX, la Iglesia se adaptara al sistema monárquico constitucional definitivamente asentado.

2. Entre la disputa y la fractura: nación, Iglesia y ciudadanía en pugna cultural (1848-1870).

Catolicismo y orden postrevolucionario en Francia y Portugal: entre la estabilización social y el avance del discurso laicista.

A diferencia de la revolución de 1830, la de febrero de 1848 se desarrolló sin anticlericalismo en Francia. Los vínculos entre Iglesia y revolución, así como el carácter religioso de gran parte de la retórica revolucionaria, resultaron evidentes. Los sacerdotes bendijeron los árboles de la Libertad, símbolo del nuevo régimen; los insurgentes se arrodillaban ante el Santo Sacramento. La iconografía del Cristo de las barricadas y el respeto mostrado por los revolucionarios hacia los símbolos religiosos –como la célebre procesión del crucifijo desde la capilla de las Tullerías– atestiguan la presencia de un imaginario religioso revolucionario que incorporaba la figura de Jesús como redentor social y aliado del pueblo oprimido⁴⁰. Sin embargo, la «ilusión liberal» de febrero de 1848, en expresión de René Rémond, no sobrevivió a las jornadas insurreccionales de junio. Tras el breve, pero notable, acercamiento entre catolicismo y República vivido en los primeros meses de 1848, se producirían una serie de rupturas en la relación entre ambos –marcadas por los sucesos de junio, la aprobación de ley Falloux en 1850 y el golpe de Estado de Luis Napoleón en 1851–, que acabarían consolidando el anticlericalismo como componente estructural del republicanismo⁴¹.

En pocos años se pasó de una relativa tregua inicial con la Iglesia a una abierta confrontación cultural y se apuntaló una fractura ideológica y cultural de largo alcance entre una derecha de orientación católica y una izquierda de signo anticlerical. Las polémicas entre *Le Siècle* y *L'Univers* sobre la libertad de enseñanza fueron particularmente agrias al discutirse la ley Falloux, pues permitía la creación de centros educativos religiosos de secundaria: la prensa anticlerical acusó a *L'Univers* y los obispos de querer entregar la República al Papa, mientras que la católica tildaba a los instructores públicos y periodistas liberales de «apóstoles del ateísmo». Desde sus cátedras, Michelet y Quinet continuaron denunciando la influencia política clerical y el papel de los jesuitas en la educación. Ello provocó la reacción

⁴⁰ Pelletier, Denis, *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*, París, Albion Michel, 2019; Lalouette, Jacqueline, *Histoire de l'anticléricalisme...*, op. cit., p. 65.

⁴¹ Lalouette, Jacqueline, *Ibidem*, pp. 65-68. Rémond, René, *L'anticléricalisme en France...*, op. cit., pp. 123-145.

del gobierno conservador, que suprimió el curso de Michelet sobre la revolución francesa por considerarlo subversivo, hecho que representó para la opinión liberal un reemplazo de profesores libres por predicadores reaccionarios⁴².

El Segundo Imperio supuso la consolidación del orden postrevolucionario en Francia⁴³. El bonapartismo encarnó la solución pragmática para los liberales de orden y los sectores católicos: ambos querían cerrar definitivamente el ciclo revolucionario y comenzaron a reconocer los beneficios de una colaboración sustentada sobre el catolicismo como instrumento de cohesión social. En los años 1850 la Iglesia gozó de un gran apoyo institucional y continuó la reconstrucción católica iniciada en las décadas anteriores, aprovechando, por ejemplo, la movilización derivada de las apariciones de la virgen en La Salette (1846) y en Lourdes (1858), esta última cuatro años después de publicarse el dogma de la Inmaculada Concepción, que marcaba el giro autoritario y centralizador del papado de Pío IX. Las apariciones mostraron la capacidad de la Iglesia y del mundo católico para utilizar los medios de comunicación modernos, como la prensa y el ferrocarril en expansión, al servicio de su causa para atraer a los fieles⁴⁴.

Las consecuencias en el ámbito anticlerical no tardaron en manifestarse. La presión confesional sobre la enseñanza superior alimentaría un anticlericalismo latente en el cuerpo docente. Además, tanto las apariciones como todo lo que se derivó de ellas (instalación de congregaciones de misioneros, peregrinaciones, venta de agua, etc.) dieron pie a nuevos argumentos anticlericales⁴⁵. A ello habría que sumar la enorme repercusión en la opinión pública nacional e internacional del caso Mortara (1858), acaecido en Bolonia, todavía bajo soberanía papal. La sustracción del niño judío Edgard Mortara por la autoridad pontificia —justificada por su bautismo clandestino y consecuente pertenencia al catolicismo— fue objeto de numerosísimas denuncias en la prensa liberal y republicana francesa, que lo presentó como una violación flagrante de los derechos individuales, la libertad de conciencia y el principio de ciudadanía. El caso proporcionó a los republicanos franceses un poderoso argumento moral contra la intromisión eclesiástica en la vida civil y reforzó tanto la crítica a la alianza entre el bonapartismo y la Iglesia como las demandas en favor de la separación Iglesia-Estado⁴⁶.

⁴² Lalouette, Jacqueline, *Ibidem*, pp. 68-69. McLeod, Hugh, *Secularisation...*, *op. cit.*, pp. 50-51, 92-95, 182-192 y 228-229.

⁴³ Sobre el orden postrevolucionario, Clark, Chistopher, *Primavera revolucionaria...*, *op. cit.*, p. 770.

⁴⁴ Pelletier, Denis, *Les catholiques en France...*, *op. cit.*

⁴⁵ Lalouette, Jacqueline, *La République anticlerical XIXe-XXe*, París, Éditions du Seuil, 2002, pp. 161-181 y 285-300.

⁴⁶ Rémond, René, *L'anticlericalisme en France...*, *op. cit.*, pp. 156-159.

Desde finales de los años 1850 el caso Mortara, la resistencia papal a la unificación italiana y el dogma de la infalibilidad pontificia fueron interpretados por los anticlericales como pruebas palmarias de la incompatibilidad entre catolicismo y modernidad, consolidando la imagen del papado como símbolo de la reacción, obstáculo a la ciencia, el progreso y la libertad. Al conflicto político-religioso con el liberalismo, se sumaría la oposición en el ámbito cultural. Nuevas escuelas filosóficas y sistemas de pensamiento reforzaron el anticlericalismo laicista, desde el positivismo de Comte a las investigaciones de Darwin, lo que intensificó la guerra entre la fe y la razón, entre la religión y la ciencia. Numerosos escritos positivistas fueron condenados por el Índice de obras prohibidas, igual que *La vida de Jesús* de Ernest Renan (1863), que analizaba la figura de Cristo desde la ciencia, limitándola a su condición humana. Las prohibiciones se ampliaron a la literatura, a obras de George Sand, a *Los Miserables* de Víctor Hugo, a novelas de Stendhal y Balzac, etc.⁴⁷.

En Francia el anticlericalismo se intensificó en los años 1860, aprovechando una cierta apertura del Segundo Imperio, y se convirtió en una corriente crecientemente visible de la oposición republicana y liberal a Napoleón III. Aunque operaba en condiciones legales precarias, la atenuación del control estatal permitió una mayor circulación de ideas críticas con la Iglesia y el orden establecido en la prensa satírica y de combate. Aprovechando la relajación de la censura, las logias masónicas cobraron protagonismo y emergieron nuevas formas organizadas de militancia anticlerical como las asociaciones de librepensadores, que promovieron rituales seculares (como los funerales civiles) y elaboraron discursos alternativos sobre la religión, ya fueran deístas o materialistas⁴⁸. En 1862 se fundó la Asociación Internacional de Librepensadores y, en 1866, el semanario *La Libre Pensée*. El Viernes Santo de ese año el crítico literario Sainte-Beuve organizó el primer banquete graso, al que asistieron intelectuales como Renan y Taine. La provocación anticlerical consistente en comer carne públicamente en un día de ayuno religioso quedaría immortalizada por la caricatura de André Gill, en *L'Eclipse*, unos días después.

A comienzos de esa misma década en Portugal, el combate político vino marcado por la presencia de las Hermanas de la Caridad, que se habían instalado en Lisboa procedentes de Francia para atender hospitales y escuelas. Aunque formalmente no eran regulares, diputados y medios liberales avanzados denunciaron que su llegada suponía una vuelta encubierta de las órdenes religiosas. La polémica constituyó un episodio concreto de la guerra cultural sobre el papel de la Iglesia, la vigencia de la supresión congregacionista de 1834 y la debilidad de la

⁴⁷ Baubérot, Jean, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, Que sais-je ?, 2024, p. 31.

⁴⁸ Lalouette, Jacqueline, *La libre pensée en France 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 30-39.

soberanía nacional frente al «imperialismo papal». Las protestas dieron lugar a un apedreamiento de las hermanas en Lisboa y al inicio de la práctica de los *meetings* en Portugal. Por el contrario, entre los círculos próximos a la Iglesia se organizó una recogida de firmas en favor de su continuidad. El conflicto provocó una crisis gubernamental y culminó con el regreso de las religiosas a Francia en 1862. Para los liberales más avanzados, su marcha demostró el carácter irreversible de las medidas de 1834, mientras denunciaban el peligro de una reacción eclesiástica. La polémica sacó a la luz la existencia de un anticlericalismo laicista, opuesto a cualquier influencia de la Iglesia en la vida pública. Con todo, el modelo portugués de confesionalidad del Estado liberal, unidad religiosa de la nación compatible con la tolerancia de cultos y relaciones pragmáticas entre Iglesia y Estado –aunque no desprovistas de tensiones por el relevante control estatal sobre ella– solo comenzaría a ser cuestionado a finales del siglo, cuando desde el republicanismo se planteara separar ambas instancias⁴⁹.

La unificación italiana frente al papado: una guerra cultural de dimensión nacional y transnacional.

Si hubo un proceso de construcción del Estado liberal conflictivo desde el punto de vista religioso, ese fue el italiano. La revolución de 1848 constituyó un momento crucial para los tres modelos de unificación que competían en Italia: el modelo republicano mazziniano y el neogüelfo de Vincenzo Gioberti mostraron sus limitaciones, mientras la opción monárquica liberal liderada por el reino de Cerdeña-Piamonte fue abriéndose paso⁵⁰. Desde los fracasos revolucionarios de 1848 hasta la toma de Roma en 1870, la construcción estatal estuvo acompañada de una redefinición doblemente conflictiva de las relaciones Iglesia–Estado: por un lado, la unificación del país implicaba la desaparición de los Estados Pontificios con la consiguiente pérdida del poder temporal del papa; por otro, la legislación liberal que se fue estableciendo en el territorio unificado bajo el liderazgo piemontés chocaba con los presupuestos de Pío IX, más próximos al absolutismo.

El modelo piemontés, que mantenía el catolicismo del Estado y no excluía la religión de la esfera pública, promovía una separación funcional entre Iglesia y Estado que limitara la influencia del clero. Cavour, jefe del gobierno desde 1852, defendió la fórmula «Iglesia libre en un Estado libre», que implicaba autonomía institucional para la Iglesia, aunque sin privilegios jurídicos o interferencia en los asuntos públicos. A diferencia de los países de tradición católica del entorno,

⁴⁹ Leal, Manuel M. Cardoso, «A clivagem Estado-Igreja...», *op. cit.*, pp. 16-17. Sardica, José Miguel, «O vintismo perante...», *op. cit.*, pp. 144-145.

⁵⁰ Di Scala, Spencer M., *Italy: From Revolution to Republic. 1700 to the present*, Nueva York, Avalon Publishing, 1995, pp. 63-74. Riall, Lucy, *Risorgimento...*, *op. cit.*, pp. 15-20 y 138-146.

como Francia y Portugal, la formación del Estado postrevolucionario en Italia no implicó un acercamiento de los liberales a la Iglesia como elemento de cohesión y orden social, sino que se construyó frente a ella.

Desde mediados del siglo XIX, la cuestión romana representó el núcleo central del conflicto entre los nacionalistas italianos y el papado. Fuera de los campos de batalla, se libró otra guerra, incruenta, con importantes repercusiones internas y externas, que representó un profundo conflicto simbólico, ideológico y cultural entre dos visiones opuestas de la modernidad: la liberal, nacionalista y secular frente a la católica militante, ultramontana y tradicionalista⁵¹. Este enfrentamiento resultó fundamental tanto para la consolidación del Estado liberal italiano como para la posición del papado en el contexto europeo de la época. Por su dimensión simbólica y transnacional, el conflicto Iglesia-Estado en Italia se situó claramente dentro de las guerras culturales europeas del siglo XIX⁵².

El liberalismo italiano se enfrentó al papado como poder político y construyó su propia identidad por oposición a él, de forma que el anticlericalismo constituyó un componente estructural del mismo, según Manuel Borutta⁵³. Para los liberales el papado representaba una forma de autoridad arcaica, enemiga de la libertad, la ciencia, la educación y la nación; percibían a la Iglesia como un obstáculo para la emancipación individual y la soberanía nacional. La guerra cultural se desarrolló mediante una intensa producción simbólica: caricaturas, panfletos, novelas, revistas satíricas, sermones laicos, ensayos filosóficos y discursos parlamentarios en los que la Iglesia aparecía como un poder anti-italiano, identificado con potencias extranjeras como Austria o con la reacción absolutista.

Los géneros y modelos, los temas y estereotipos, los relatos y representaciones anticlericales estaban influidos sobre todo por Francia. Desde 1848, aparecieron regularmente en los diarios y semanarios leídos por los hombres de clases medias, mientras que las revistas satíricas y las caricaturas llegaban también a los iletrados. Con periódicos como *La Gazzetta del Popolo*, *Risorgimento*, *Opinione*, *Unione*, *Voce*, etc., el anticlericalismo devino un compañero constante de la política y la

⁵¹ Para el debate sobre la modernidad católica, véase el dossier coordinado por Joseba Louzao, «Modernidad y catolicismo. Nuevas perspectivas sobre una relación compleja», *Historia Contemporánea*, 51 (2015).

⁵² Verucci, Guido, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità (1848-1876). Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Roma, Bari, 1981.

⁵³ En su opinión, se trataba realmente de «anticatolicismo»; Borutta, Manuel, «Anti-Catholicism and the Culture War in Risorgimento Italy», en Silvana Patriarca y Lucy Riall (eds.), *The Risorgimento Revisited: Nationalism and Culture in Nineteenth-Century Italy*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 191-213.

sociedad italianas⁵⁴. Se puede establecer una evolución en las temáticas a lo largo del Risorgimento. En los años 1840 destacó la campaña anti-jesuítica, en la que en parte se dirimía un conflicto por la relación entre nación y catolicismo. Tras el giro antinacional del papa en 1848, los patriotas y la prensa progresista comenzaron a atacar al clero y a algunas formas públicas de piedad católica, como procesiones y apariciones marianas, por considerarlas expresiones de superstición y fanatismo, una hostilidad que se radicalizó en la siguiente década. Desde mediados de los cincuenta los ataques se dirigieron contra monasterios y órdenes religiosas, cuya supresión se aprobó en el Piamonte en 1855. La iconografía de las caricaturas reforzaba los estereotipos anticlericales, en los que se traslucían también diferencias de género: mientras los monjes podían aparecer como monstruos incapaces de mejorar, se presentaba a las religiosas como víctimas que debían ser liberadas para que se convirtieran en esposas y madres útiles.

La liberación de Roma devino en el principal objetivo cohesionador de todos los partidarios del Risorgimento, que fueron modelando su imagen como capital con un discurso que incorporaba las representaciones orientalistas construidas desde el extranjero para utilizarlas contra el papado. Así, por ejemplo, transformaron la idea de que Roma estaba muerta (*Roma è morta*) en el lema nacionalista «Roma o muerte» (*Roma o morte*). La guerra cultural también se escenificó en publicaciones y conmemoraciones en honor de los caídos en combate. Desde mediados de los años 1840, la prensa patriótica, la literatura, los discursos nacionalistas y las asociaciones juveniles elaboraron y difundieron historias como las de los hermanos Bandiera, los Cairoli, los caídos en las campañas de Garibaldi, etc. Dichas narrativas promovieron su memoria como mártires de la libertad y la unidad italiana, utilizando himnos, relatos y símbolos para exaltar su sacrificio y convertirlos en ejemplo para otros patriotas. Sirvieron también para articular un imaginario colectivo que legitimara la lucha armada contra los poderes establecidos, en particular el papado y las monarquías absolutas⁵⁵.

Igual ocurrió en las conmemoraciones y funerales por los caídos, que aumentaron desde 1848 como forma de culto a los mártires por la libertad de la patria. El martirio político adquirió una dimensión casi religiosa: conllevaba una secularización de la idea de sacrificio compatible con la apropiación de vocabulario religioso y de formas rituales del catolicismo (procesiones, reliquias, aniversarios) para fines patrióticos. Ello no impidió la inclusión de juicios anticlericales, críticas y acusaciones al papado, como hicieron desde culturas políticas que, como el republicanismo garibaldino, aspiraban a una República más secular que el

⁵⁴ Borutta, Manuel, *Ibidem*, pp.193-206, a quien sigo en este párrafo y el siguiente.

⁵⁵ Banti, Alberto M., «The Remembrance of Heroes», en Silvana Patriarca y Lucy Riall (eds) *The Risorgimento Revisited...*, op. cit..

régimen liberal que se iba construyendo durante la unificación. Con todo, los cultos patrióticos del Risorgimento reflejaron una secularización de las ceremonias fúnebres por cuanto se utilizaban para fines ajenos a los estrictamente espirituales, como la glorificación de la unificación italiana; pero, sobre todo, porque la apropiación del vocabulario y de los rituales religiosos implicaba una pugna por su interpretación y significado. Constituían, en consecuencia, un reflejo más de la guerra cultural que definió el proceso de unificación⁵⁶.

Por su parte, la jerarquía eclesiástica y los fieles se implicaron de distintas formas en aquella batalla cultural. En 1850 el clero y la prensa católica rechazaron masivamente las leyes Siccardi, que eliminaban los fueros eclesiásticos, calificando a este como ministro del diablo. Cinco años después, la supresión de las órdenes religiosas activó numerosas protestas: la oración de miles de personas en las iglesias; la condena del arzobispo de Turín; la amenaza de Pío XI de excomulgar a los que la apoyaran; y la petición al parlamento piemontés firmada por unas 100.000 personas contrarias a la ley⁵⁷. Mientras avanzaba la unificación, Pío IX excomulgó a sus líderes comenzando por Cavour, igual que haría tras la toma de Roma con el propio rey de Italia, Víctor Manuel II. A finales de 1864, promulgó la encíclica *Quanta Cura* condenando el liberalismo y sus errores, entre ellos la libertad de cultos; y en 1868 el *Non Expedit*, conminando a los católicos a no participar en las elecciones nacionales. El Estado unificado, aunque católico en virtud del *Statuto Albertino* que se convirtió en la Constitución italiana, era desafiado por el boicot de los propios católicos. Como el *Syllabus* (1864), la proclamación de la infalibilidad pontificia en el Concilio Vaticano I, tras la ocupación de Roma, constituyó una respuesta directa al proceso de secularización estatal, con la que el pontífice mostraba además su voluntad de librar una batalla contra el conjunto de los Estados liberales⁵⁸.

El conflicto entre el Reino de Italia y el papa trascendió las fronteras alpinas cuando este llamó a los católicos (1860) a defender su poder temporal. Con el concurso del clero local, se impulsó la movilización de los fieles en distintos países, aprovechando la existencia de una opinión católica generada por el *revival* confesional de las décadas precedentes. El anti-risorgimento fue compartido por redes católicas de Francia, Bélgica, Austria, España y otros países que defendían el poder temporal del papa y la autonomía eclesiástica frente al nacionalismo secular. Muchos católicos consideraban que la defensa del papa, además de una cuestión política, representaba una lucha por la supervivencia moral de Europa,

⁵⁶ Riall, Lucy, «Martyr Cults in Nineteenth-Century Italy», *The Journal of Modern History*, 82/2 (2010), pp. 255-287. Tafuro, Azzurra, ««The Italian Maccabees». Gender, the sacred and anticlericalism in the cult of the Cairoli family (1859-1871)», *Journal of Modern Italian Studies* 28/1 (2023), pp. 22-52.

⁵⁷ Borutta, Manuel, «Anti-Catholicism...», *op. cit.*, pp. 194-197.

⁵⁸ Di Scala, Spencer M., *Italy...*, *op. cit.*, pp. 125-126. Una visión general del fenómeno, en Delpu, Pierre M., *Les nouveaux martyrs: XVIIIe-XXe siècle*, París, Passés Composés, 2024.

por lo que el anti-risorgimento constituyó una cruzada espiritual con formas de acción que iban desde la oración organizada hasta el combate armado⁵⁹.

La movilización en favor del papado contribuyó a que el internacionalismo religioso católico entrara en una nueva fase, como reflejaron la prensa, la recogida de firmas, las donaciones como el Óbolo de San Pedro, las peregrinaciones y la movilización de voluntarios armados, los denominados zuavos pontificios, que acudieron a Roma para luchar contra las tropas italianas. En los siguientes años se alistaron 12.000 hombres de unos 20 países, principalmente Francia, Bélgica y Holanda, muchos de ellos procedentes de las clases bajas. Era una movilización guiada por el ideal de cruzada, que en cada país remitía a las luchas específicas de la contrarrevolución, como la de la Vendée en Francia. De allí procedieron unos 3000 voluntarios, pues la cuestión romana se convirtió en motivo central de la movilización confesional francesa, lo que favoreció al catolicismo ultramontano y reaccionario. Más que por su contribución militar, la experiencia de los zuavos resultó relevante porque su ejemplo sirvió para exhortar a la movilización católica mediante artículos de prensa, recogidas de firmas o donativos en favor del papa, esfuerzo al que se sumaron las mujeres creando historias que ayudaron a mitificarlos, a la par que reforzaban la masculinidad católica, muy cuestionada por el protestantismo. En un contexto de rivalidad política exacerbada, tanto los movimientos nacionalistas como los católicos y legitimistas configuraron una cohorte de mártires que constituyeron la base de cultos rivales, íntimamente entrelazados, aunque radicalmente hostiles⁶⁰.

La proclamación de Roma como capital del reino de Italia no puso fin al conflicto Iglesia-Estado; comenzó una nueva fase en la que las relaciones institucionales quedaron reguladas por la Ley de Garantías (1871), que ofrecía al papa libertad, inviolabilidad, autonomía institucional, inmunidad diplomática, etc., además de promover la libertad e independencia de la Iglesia. La negativa del papa a reconocer el Estado italiano, autoproclamándose «prisionero del Vaticano», y la continuidad de su autoridad espiritual crearon un escenario nuevo en Europa: el de un pontífice privado de soberanía política, pero con un poder moral considerable, sobre todo entre el clero y los fieles. Durante la primera mitad de los años 1870 alcanzó su clímax la ola de peregrinaciones en favor del papa-rey, que solían contar con una alta participación femenina. Su destino podía ser Roma, pero también podían celebrarse en torno a santuarios locales fuera de Italia, pues las peregrinaciones y sus correspondientes manifestaciones con los colores papales y nacionales reunían a gente que, además de rezar el rosario, solía corear «¡Viva Pío IX! ¡Viva la papa Rey!»⁶¹.

⁵⁹ Sarlin, Simon, «The Anti-Risorgimento as a transnational experience», *Modern Italy*, 19/1 (2014), pp. 81-92.

⁶⁰ Sarlin, Simon, *Ibidem*, pp. 85-87. Viaene, Vincent, «Nineteenth-Century Catholic Internationalism...», *op. cit.*, pp. 82-110.

⁶¹ Viaene, Vincent, *Ibidem*, pp. 99-101, a donde remito para la información sobre los zuavos.

Conclusión

Aunque la historiografía ha reservado el concepto de guerra cultural para el periodo de 1870 a 1914 —cuando la consolidación de la sociedad de masas, la expansión de la escuela pública y el auge de partidos republicanos y socialistas transformaron radicalmente la escala del conflicto—, resulta pertinente aplicar dicho concepto a las décadas anteriores. Del análisis del conflicto clericalismo / anticlericalismo en Francia, Portugal e Italia entre 1789 y 1870 se deducen una serie de características que definieron el proceso de construcción de los respectivos Estados liberales. Podemos hablar así de una fase preparatoria, pues el enfrentamiento en los tres países se expresó ya como una lucha entre visiones irreconciliables del mundo: por un lado, un proyecto liberal, nacional y secularizador, que impulsó la secularización de bienes eclesiásticos, el control estatal de la educación y la apropiación del espacio público y simbólico; por otro, un mundo católico, antiliberal y crecientemente ultramontano e intransigente, que respondió al desafío con prácticas devocionales, con la centralización y jerarquización de la Iglesia, la movilización popular, el creciente poder del Papa y la reafirmación del papel esencial de la religión en la sociedad. La disputa tuvo desde sus inicios una clara dimensión simbólica y cultural: se definieron discursos, prácticas y repertorios de combate visibles en la prensa, la literatura, la propaganda, las prácticas culturales, la acción misionera y los rituales cívicos y religiosos.

A partir de la Revolución francesa, cuyo carácter seminal en el conflicto resulta ineludible, se configuraron progresivamente ambos contendientes en pugna. Hasta 1870 la confrontación se centró en una serie de temas que se mantendrían vivos, e incluso se intensificarían, en la fase posterior: la relación Iglesia-Estado, la presencia y papel de las órdenes religiosas, el control de la educación o la definición de la identidad nacional. Si bien en esas décadas el protagonismo de la movilización anticlerical correspondió principalmente a clases medias y populares urbanas, liberales, demócratas y republicanas, y sólo de forma embrionaria se articularon asociaciones librepensadoras, se sentaron las bases de los repertorios discursivos y culturales que caracterizarían la conflictividad posterior. El mundo rural tuvo un importante protagonismo, ya que muchos sectores campesinos utilizaron la fe y las prácticas devocionales como formas de resistencia frente a reformas liberales secularizadoras que consideraban contrarias a sus identidades comunitarias, estrechamente vinculadas a la religiosidad tradicional. Desde la perspectiva de género, se definieron patrones persistentes en el tiempo: el mundo liberal y anticlerical presentó un perfil prioritariamente masculino y urbano, mientras que en el ámbito confesional destacó la importante participación femenina, cuya agencia fue visible desde la propia Revolución francesa, contribuyendo claramente al renacimiento católico posterior.

Se consolidaron asimismo los medios de combate cultural vigentes hasta el siglo XX: la prensa, los folletos, la literatura y el teatro fueron impulsados inicialmente desde el campo liberal, aunque los sectores católicos se irían apropiando de ellos, sobre todo desde las décadas de 1830 y 1840. La movilización confesional, por su parte, se articuló en torno a devociones y cultos tradicionales, así como a las renovadas formas de piedad que promovió el *revival* católico: misiones populares, apariciones, cultos marianos y peregrinaciones, que generaron redes de activismo católico con que contrarrestar la secularización impulsada por el liberalismo. Estas formas de resistencia y movilización acabarían instrumentalizadas especialmente por el catolicismo ultramontano e intransigente, consolidado sobre todo desde la década de 1860. Por último, las formas de sociabilidad liberales resultaron esenciales para difundir el anticlericalismo como un elemento básico de las culturas políticas liberales y republicanas, mientras el mundo católico fomentó el asociacionismo confesional de religiosas y seglares para responder de forma organizada a los desafíos seculares.

Hasta 1848 se desarrolló una primera fase del conflicto, marcada por el desafío liberal al orden católico y la redefinición de las relaciones Iglesia-Estado, principalmente en Francia y Portugal. A partir de la revolución de 1848, la dinámica cambió: en ambos países los regímenes posrevolucionarios se asentaron sobre alianzas pragmáticas entre liberales y sectores católicos para estabilizar el orden establecido con el apoyo de la Iglesia, que legitimó las estructuras de poder. Italia constituyó la excepción, pues el liberalismo, el proceso de unificación y la propia construcción del Estado liberal se configuraron contra el papado y su poder temporal. La cuestión romana se convirtió en el núcleo de una confrontación no sólo armada, sino también cultural, de carácter nacional y alcance transnacional. A partir de la década de 1860, dos dinámicas radicalizaron la guerra cultural. Por un lado, la identidad ultramontana y militantemente antiliberal cristalizó de la mano de Pío IX, con la *Quanta Cura*, el *Syllabus* y el dogma de la infalibilidad papal. Por otro, el campo anticlerical se fortaleció con la incorporación de nuevos planteamientos científicos y filosóficos que fomentarían un anticlericalismo laicista e incluso ateo, lo que ahondó la incompatibilidad con el catolicismo. Esta doble radicalización anticipó la intensidad de la guerra cultural que se desarrollaría desde 1870.

Junto a las similitudes mencionadas, existieron importantes diferencias entre los tres países, que van más allá de las discrepancias cronológicas en la construcción de los respectivos Estados liberales. Francia constituyó el laboratorio de la confrontación, marcada por la Revolución, el conflicto educativo de los años 1840 y los efectos del positivismo y el cientifismo en los sesenta. Italia representó el ejemplo más claro de guerra cultural asociada directamente a la construcción del Estado liberal por la resistencia papal a perder el poder

temporal y por su apoyo al anti-risorgimento. En Portugal, por el contrario, las expresiones de guerra cultural fueron más coyunturales, si bien el liberalismo portugués profundizó una tradición regalista que subordinó claramente la Iglesia al Estado al entender la reforma eclesiástica como una condición indispensable para consolidar el sistema liberal. En cualquier caso, en los tres países se gestaron discursos, símbolos y estrategias de movilización que convertirían el conflicto religioso en la guerra cultural que vivió la Europa católica desde el último tercio del siglo XIX.

Bibliografía

ARAÚJO, Ana Cristina y TAVARES DA SILVA, Diana, «As sociedades patrióticas portuguesas: sociabilidade e intervenção política no Triénio Liberal (1820-1823)», *Almanack*, 30 (2022).

DOI: <http://doi.org/10.1590/2236-463330ed00222>

ARNABAT, Ramón, «Contrarrevolución y anti-revolución en Portugal y España durante los trienios constitucionales (1820-1822). Una visión ibérica comparada», en Miriam Halpern Pereira et alii, *A Revolução de 1820: leituras e impactos*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 2022, pp. 175-193.

ASTON, Nigel, *Religion and Revolution in France, 1780-1804*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2000.

BANKS, Bryan A. y EDWARDS, Erica J., «Religion and Revolution in Europe», en Grace Davie y Lucian N. Leustean (eds.), *The Oxford Handbook of Religion and Europe*, Oxford, OUP, 2022, pp. 137-155.

BANTI, Alberto M., «The Remembrance of Heroes», en Silvana Patriarca y Lucy Riall (eds.), *The Risorgimento Revisited: Nationalism and Culture in Nineteenth-Century Italy*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 171-190.

BASTIAN, Jean-Pierre (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004.

BAUBÉROT, Jean, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, Que sais-je ?, 2024.

BIRMINGHAM, David, *Historia de Portugal*, Cambridge, CUP, 1995.

BORUTTA, Manuel, «Anti-Catholicism and the Culture War in Risorgimento Italy», en Silvana Patriarca y Lucy Riall (eds.), *The Risorgimento Revisited: Nationalism and Culture in Nineteenth-Century Italy*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 191-213.

BURLEIGH, Michael, *Poder terrenal. Religión y política en Europa de la Revolución Francesa a la primera guerra mundial*, Madrid, Taurus, 2005.

CHOLVY, Gérard, *Être chétien en France au XIXe siècle, 1790-1914*, París, Seuil, 1997.

CLARK, Chistopher, *Primavera revolucionaria. La lucha por un mundo nuevo, 1848-1849*, Madrid, Galaxia Gutemberg, 2024.

CLARK, Christopher y KAISER, Wolfram (eds.), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge (N. Y.), CUP, 2003.

CURTIS, Sarah A., «Charitable Ladies: Gender, Class and Religion in Mid Nineteenth-Century Paris», *Past & Present*, 177/1 (2002), pp. 121-56.

DOI: <https://doi.org/10.1093/past/177.1.121>.

DELPY, Pierre M., *Les nouveaux martyrs: XVIIIe-XXe siècle*, París, Passés Composés, 2024.

- DESAN, Suzanne, *Reclaiming the sacred: lay religion and popular politics in revolutionary France*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1990.
- D'HOLLANDER, Paul, «The Church in the Street in Nineteenth-Century France», *Journal of the Western Society for French History*, 32 (2004), pp. 171-194.
<http://hdl.handle.net/2027/spo.0642292.0032.011>
- DI SCALA, Spencer M., *Italy: From Revolution to Republic. 1700 to the present*, Nueva York, Avalon Publishing, 1995.
- FERNANDES, Paulo J. y PIMENTA, Evaristo C., «A representação dos proscritos. Ideologia e conflito nas eleições para as Cortes ordinárias portuguesas de 1822», en Miriam Halpern Pereira et alii, *A Revolução de 1820: leituras e impactos*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 2022, pp. 237-253.
- GIBSON, Ralph, *A Social History of French Catholicism, 1789-1914*, Londres, Routledge, 1989.
- GREVET, René, *L'avènement de l'école contemporaine en France (1789-1835)*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2020.
<https://directory.doabooks.org/handle/20.500.12854/52191>
- HAUPT, Heinz-Gerhard y LANGEWIESCHE, Dieter (coords.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, IFC, 2010.
- HUNTER, James D., *Culture Wars: The Struggle To Define America*, Nueva York, Basic Books, 1992.
- JAKOBOWICZ, Nathalie. *1830, le peuple de Paris*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.
 DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pur.100182>
- LALOUETTE, Jacqueline, *Histoire de l'anticléricalisme en France*, París, PUF, 2020.
- LALOUETTE, Jacqueline, *La libre pensée en France 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997.
- LALOUETTE, Jacqueline, *La République anticlerical XIXe-XXe*, París, Éditions du Seuil, 2002.
- LANGLOIS, Claude, *Le catholicisme au féminin. Les congregations francaises a supérieure generale au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1984.
- LEAL, Manuel M. Cardoso, «A clivagem Estado-Igreja na Monarquia Liberal (1820-1910)», *Revista da Faculdade de Letras. Historia*, 10/2 (2020), pp. 9-29.
 DOI: https://doi.org/10.21747/0871164X/hist10_2a2.
- LOUSADA, Maria Alexandre, «Entre tradição e modernidade: a cultura política contrarrevolucionária em Portugal, 1820-1834», en Miriam Halpern Pereira et alii, *A Revolução de 1820: leituras e impactos*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 2022, pp. 195-213.

- LOUZAO, Joseba (coord.), dossier «Modernidad y catolicismo. Nuevas perspectivas sobre una relación compleja», *Historia Contemporánea*, 51 (2015).
- MAYER, Arno J., *Las furias: violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa*, Zaragoza, PUZ, 2014.
- MCLEOD, Hugh, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, Londres, Red Globe Press, 2000.
- MILBACH, Sylvain, *Les Chaires ennemies. L'Église, l'État et la liberté de l'enseignement secondaire dans la France des notables (1830-1850)*, Paris, Honoré Champion, 2015.
- NETO, Vítor, «A emergência do Estado Liberal e as contradições político-eclesiásticas (1832-1848)», *Revista de História*, 8 (1988), pp. 281-299.
- NETO, Vitor, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Coimbra, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.
- PELLETIER, Denis, *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*, Paris, Albion Michel, 2019.
- PRICE, Roger, *Religious Renewal in France, 1789-1870: The Roman Catholic Church between Catastrophe and Triumph*, Londres, Palgrave Macmillan, 2017.
- REICHARDT, Rolf, *La revolución francesa y la cultura democrática*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- RÉMOND, René, *L'anticlericalisme en France, de 1815 à nos jours*, Bruselas, Editions Complexe, 1985.
- RÉMOND, René, *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1998.
- RIALL, Lucy, «Martyr Cults in Nineteenth-Century Italy», *The Journal of Modern History*, 82/2 (2010), pp. 255-287.
DOI: <https://doi.org/10.1086/651534>
- RIALL, Lucy, *Risorgimento: the history of Italy from Napoleon to nation-state*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009.
- ROCHEFORT, Florence, «Laïcité et droit des femmes: quelques jalons pour une réflexion historique», *Archives de philosophie du droit*, 48 (2004), pp. 95-107.
- SARDICA, José Miguel, «O vintismo perante a Igreja e o catolicismo», *Penélope: revista de história e ciências sociais*, 27 (2002), pp. 127-160.
- SARLIN, Simon, «The Anti-Risorgimento as a transnational experience», *Modern Italy*, 19/1 (2014), pp. 81-92.
DOI: <https://doi.org/10.1080/13532944.2013.871422>
- SIMAL, Juan Luis, «Exilio y liberalismo internacional, 1814-1833. Una propuesta de interpretación», Seminario de investigación. Departamento de Historia Contemporánea UCM, 2011.
<https://www.ucm.es › media › www › pag-13888>.

- TAFURO, Azzurra, ««The Italian Maccabees». Gender, the sacred and anticlericalism in the cult of the Cairolí family (1859-1871)», *Journal of Modern Italian Studies* 28/1 (2023), pp. 22-52.
DOI: <https://doi.org/10.1080/1354571X.2022.2040816>
- TAVARES RIBEIRO, M^a Manuela, «Los Estados liberales (1834-1839 / 1890-1898)», *Ayer*, 37 (2000), pp. 65-96.
- TORGAL, Luís Reis, «A contra-revolução e a sua imprensa no vintismo: notas de uma investigação», *Análise Social*, XVI, 61-62, (1980) pp. 279-292.
- VEIGA, Francisca B., «Miguelismo e jesuitismo. Descontinuidade no processo político para o liberalismo», en Miriam Halpern Pereira et alii, *A Revolução de 1820: leituras e impactos*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 2022, pp. 215-235.
- VELEZ, Pedro, «Liberalismo e sociedade católica em Portugal: enfrentamento de fundo e algumas tensões explícitas», *Fuego y Raya*, 8/15 (2018), pp. 179-191.
- VERUCCI, Guido, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità (1848-1876). Anticlericalismo, libero pensiero e ateísmo nella società italiana*, Roma, Bari, 1981.
- VIAENE, Vincent, «Nineteenth-Century Catholic Internationalism and Its Predecessors», en Abigail Green y Vincent Viaene (eds.), *Religious Internationalism in the Modern World: Globalization and Faith Communities since 1750*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 82-110.
- VOVELLE, Michel, *La mentalidad revolucionaria*, Barcelona, Crítica, 1989.
- VOVELLE, Michel, *La Révolution contre l'Eglise: de la raison a l'être suprême*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1988.
- VOVELLE, Michel, *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'ann II*, Paris, Hachette, 1976.