



Unidad IV. Edad contemporánea: Siglo XIX: España en crisis.

Martínez Gil, Fernando y Alfredo Rodríguez González, "Del Barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen: el Corpus Christi", *Cuadernos de Historia Moderna Anejos*, 1 (2002), pp.151-175.

Fernando Martínez Gil (Profesor titular e investigador) y Alfredo Rodríguez González (Técnico del Archivo Capitular de Toledo) son integrantes del claustro docente y de investigación de la Facultad de Humanidades del Campus en Toledo, de la Universidad de Castilla-La Mancha.

El artículo *Del Barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen: el Corpus Christi* fue seleccionado para la antología por detallar el origen de la fiesta cristiana de *Corpus Christi*, celebración que surge en la Edad Media y que aún continúa vigente en España. La fiesta de *Corpus* se convirtió en un entretejido teológico, litúrgico, jurídico y lúdico – festivo que iba de lo profano a lo religioso. En España, las expresiones populares tomaron partido a través de la inclusión de danzas y de botargas que representaban tarasca, gigantones, gigantillas, ángeles, entre otros. A partir de la Ilustración, la fiesta de *Corpus* se rigió bajo dogmas religiosos en que se buscó la medida ritual de la festividad para evitar el fanatismo, la extravagancia y la superstición. Gracias a la obra de Martínez Gil y Rodríguez González contamos con las disposiciones reales expedidas para purificar esta celebración, y que, pese al reformismo ilustrado, la fiesta de *Corpus* no logró esgrimir la participación popular de ella.

Del Barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen: el Corpus Christi

FERNANDO MARTÍNEZ GIL y ALFREDO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ
Universidad de Castilla-La Mancha

RESUMEN

La evolución en tiempo largo de la fiesta del Corpus Christi permite distinguir dos formas de entender la religiosidad. La primera, procedente de la Edad Media y vigente en los siglos del barroco, favorece la mezcla de elementos cultos y populares, religiosos y profanos; la segunda, que se impone con la Ilustración en el siglo XVIII, desaloja a lo popular de la fiesta y se apodera de ella en nombre de la razón, la religión interior y el control social.

ABSTRACT

The long time evolution of the Corpus Christi feast lets distinguish two confronted forms for understand religiousness. The first one, coming from the Middle Age and in vogue during the baroque centuries, favors the mixture of cultured and popular, religious and profane elements; the second one, which imposes with the Enlightenment in the 18th century, clears the popular aspect from the feast and seizes it in the name of reason, interior religion and social control.

En la bula *Transiturus de hoc mundo*, por la que Urbano IV instituyó en 1264 la fiesta del Corpus Christi, se quiso dejar muy claro que el fin primordial era «confundir la perfidia y locura de los hereges», un extremo que se mantuvo en permanente actualidad desde el siglo XIII hasta el XVII. Asimismo el papa quería que el Corpus fuese ante todo una fiesta de exaltación y de júbilo, en la que «todos, así Clérigos, como legos, canten con gozo y regozijo cantares de loor».

«Y entonces todos den a Dios himnos de alegría saludable, con el corazón, con la voluntad, con los labios, y con la lengua. Entonces cante la Fe, la Esperanza salte de plazer, y la Caridad se regozije. Alégrese la deuoción, tenga júbilos

el coro. la pureza se huelgue, entonces acuda cada qual con ánimo alegre, y con presta voluntad, poniendo en ejecución sus buenos deseos, y solemnizando tan grande festiuidad»¹.

Desde entonces, y para dar la máxima solemnidad y brillantez a la fiesta, asegurando la participación masiva de los fieles, la Iglesia no dejó de hacer llamamientos a su celebración. Las constituciones sinodales estipulan incesantemente que se festeje el día señalado «con gran solemnidad» y «procesión solemne», para lo cual concedieron importantes gracias e indulgencias a los fieles y ordenaron a los religiosos de todas las iglesias que asistiesen a ella «las puertas de todas las iglesias abiertas, tañendo las campanas y cantando con boz alta»².

A costa de enfatizar los aspectos festivos y lúdicos de la celebración, sus impulsores consiguieron un éxito rotundo concitando un alto grado de participación popular. Elementos de clara raigambre popular se fundieron así a los eminentemente litúrgicos, configurándose una fiesta mestiza en la que resultaba difícil deslindar lo sagrado de lo profano.

La procesión se constituyó desde muy temprano en la manifestación principal de la fiesta del Corpus. Pero, habiendo salido del ámbito clerical de iglesias y catedrales, no desdendió incorporar esos elementos profanos, no ya en el sentido de aceptar la participación de autoridades seculares y gremios, sino incluso reservando espacios al desfile de figuras y danzas procedentes de la cultura popular, so capa de una, peregrina las más de las veces, justificación teológica o hagiográfica. Tales fueron, entre los más destacados, la tarasca que solía encabezar las procesiones, los gigantones y gigantillas, ángeles y evangelistas, animales de diferentes géneros, diablillos y judíos, danzas y *rocas* o carros con representaciones alegóricas. Según las descripciones y testimonios que se han conservado, todas estas diversiones no salían de forma paralela a la procesión, sino que encontraban cabida en su propio seno, junto a las órdenes religiosas, la jerarquía eclesiástica o el mismo Santo Sacramento que, eso sí, era el protagonista indiscutible del desfile eucarístico.

Como se ve, buena parte de las figuras que acompañaban a los desfiles procesionales tenían en común su carácter monstruoso: gigantes, enanos o tarascas reflejaban la fuerza de la imaginación popular a la hora de crear imágenes de la deformidad. Los seres fantásticos pertenecían al acervo cultural de la Antigüedad, pero adquirieron un nuevo significado en las sociedades posteriores, especialmente porque se tendía a hacer una alegoría de la deformidad moral, el pecado, a través de la deformidad física o de lo monstruoso³.

¹ Alonso de Rivera, *Historia Sacra del Santísimo Sacramento. Contra las Heregias destos tiempos*, Madrid, por Luis Sánchez, 1626, pp. 279-280.

² Constituciones Sinodales de Ávila, año 1481, en *Synodicum Hispanum*, edición crítica dirigida por Antonio García y García, Madrid, B.A.C., 1981 y ss., tomo VI, pp. 68-69.

³ Nuria Valverde, «Discurso, evidencia y desagrado», en *Monstruos y seres imaginarios en la Biblioteca Nacional*, Biblioteca Nacional, Madrid, 2000, pp. 164 y ss.

La tarasca es quizás, de todos los elementos populares integrados en la procesión del Corpus, el más fascinante y lleno de sugerencias. Solía tener la apariencia de un reptil, un pez o un anfibio, un animal que en definitiva se asimilaba al dragón, que seguía fascinando a los europeos del siglo XVI⁴. El jesuita Martínez de la Parra hacía derivar su nombre del griego *Theracca*, con la significación de «espantar, poner miedo»⁵, pero la mayoría de los autores lo asocian con la localidad provenzal de Tarascón, junto al Ródano. Según una leyenda recogida en el siglo XIII por Santiago de la Vorágine, santa Marta, la hospedera de Cristo en el Evangelio, habría arribado a Marsella y convertido a los comarcanos de Aix. En un bosque situado entre Arlès y Avignon habitaba un dragón, mezcla de animal terrestre y de pez («sus costados estaban provistos de corazas y su boca de dientes cortados como espadas y afilados como cuernos»), que se sumergía en el río para volcar las embarcaciones y devorar a los naufragos. Si se sentía acosado, «lanzaba sus propios excrementos contra sus perseguidores en tanta abundancia que podía dejar cubierta con sus heces una superficie de una yugada». Marta fue en su busca y la halló devorando a un hombre, se acercó a la bestia, «la asperjó con agua bendita y le mostró una cruz; tornóse de repente mansa como una oveja». Entonces la amarró por el cuello con el cíngulo de su túnica y la condujo a un lugar despejado, donde los hombres de la comarca la alancearon y mataron a pedradas. Recuerda la *Leyenda áurea* que la zona, hasta entonces llamado «lago negro», en recuerdo de aquella acción tomó el nombre del monstruo, Tarascón⁶. La pareja Marta-Tarasca se disoció en España, «donde pierde una parte de sus raíces en un medio popular local». Cada uno de los dos elementos, sin embargo, tendió a reconstituirse por separado y la Tarasca se desdobló en figura híbrida de dragón y de efigie femenina (muñeca que suele llevar en su lomo), convirtiéndose en un mero ornamento de las procesiones del Corpus⁷.

Los autores del barroco se esforzaron en darle un significado religioso para justificar su lugar en la procesión, pero a falta de respuestas claras tuvieron que contentarse con especulaciones. Aun cuando situaba al monstruo en la más absoluta ambigüedad, pues «parece Dragón, parece ballena, parece sierpe,

⁴ Tal interés se veía acrecentado por las numerosas y falsas reconstrucciones de los esqueletos de supuestos dragones, que alimentaban la esperanza de encontrar vivo a alguno de estos animales, de cuya existencia no se dudaba. La Biblia y algunos científicos daban fe de ello, y de hecho aparecen incluidos en libros de Historia Natural junto a otros animales reales o fantásticos. Manuel Barbero Ríchart, *Iconografía animal. La representación animal en libros europeos de Historia Natural de los siglos XVI y XVII*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, vol. I, pp. 136-137.

⁵ Juan Martínez de la Parra, *Luz de verdades católicas y explicación de la doctrina cristiana*, Sevilla, por los Herederos de Tomás López de Haro, 1700, I, p. 76.

⁶ Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, traducción de Fray José Manuel Macías, Madrid, Alianza Forma, 1982, pp. 419-420.

⁷ François Delpech, «De Marthe à Marta ou les mutations d'une entité transculturelle», en *Coloquio Hispano-Francés Culturas Populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, Casa de Velázquez/Universidad Complutense, 1986, p. 79.

y lo es todo, pues es Tarasca», Martínez de la Parra se atrevió a ver en él una metáfora del Demonio, «aquel Dragón fiero de quien nos promete David que lo ha de sujetar Dios hasta ser juguete de muchachos». De ahí derivaría su significación concreta en la procesión:

«Así quedó el Demonio por virtud de aquel Divino Pan Sacramentado, hecho un espantajo de risa»⁸.

En plena época ilustrada, a la pregunta de por qué en la procesión salen tantas figuras delante de la cruz, como son la tarasca, gigantes y cabezudos, Antonio de Lobera no tuvo más remedio que reconocer su ignorancia al respecto, para lo cual echó mano del dicho de san Agustín sobre la antigüedad: «Nihil amplius quaeras».

«Otros dicen: que representan los Demonios, que hufan vencidos ante tanto Señor. Otros: que representan la Idolatría, que hufa corrida, y afrentada. Otros: que es señal de gozo, y alegría exterior. Otros: que representan la Herejía, que huye triste, y medrosa, conociendo la real existencia del Señor en este Divino Sacramento, y ciegos siguen su pertinacia. No he hallado razón fundamental que ponga: ni en esta festividad cosa más singular que advertirte»⁹.

Ya en el siglo XIX el toledano Sixto Ramón Parro hace de la tarasca toledana un emblema del pecado cabalgado por la herejía, pues la muñequita que baila en su lomo es conocida popularmente como Ana Bolena, «por la idea de que esta desgraciada mujer fue causa de que Enrique VIII de Inglaterra se apartase de la comunión católica y se hiciese jefe del cisma en su reino»¹⁰. Más recientemente Julio Caro Baroja y otros autores la han interpretado como la figuración de la bestia del Apocalipsis con la mujer engalanada encima¹¹.

Ya se tratase del Demonio, el Pecado, la Herejía o la Bestia Infernal, parece que la función de la tarasca no era otra que la que representaba un venci-

⁸ Juan Martínez de la Parra, *op. cit.*, I, pp. 76-77. Asimismo el padre Solís, en su *Sol de la Encarnación*, veía en la custodia al «demonio vencido por haber traído la muerte al mundo, así como el remedio en el Sacramento o la Pasión y muerte de Jesucristo», cit. por Vicente Llovi Cañal, *Fiesta grande. El Corpus Christi en la historia de Sevilla*, Ayuntamiento de Sevilla, 1992, p. 70.

⁹ Antonio Lobera y Abio, *El porqué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios*, Barcelona, por Francisco Genaras, 1760, p. 600.

¹⁰ Sixto Ramón Parro, *Toledo en la mano o descripción histórico-artística de la magnífica catedral y de los demás célebres monumentos y cosas notables que encierra esta famosa ciudad...*, Toledo, 1857. Folic. facsímil: Toledo, IPIET, 1978, I, p. 722. Describe a la tarasca como un «dragón o monstruo serpentón de pasta con alas y ensortijada cola, cuyo pescuezo se estira y encoge por medio de unos tirantes que maneja una persona metida dentro de aquel bionbo, y también abre y cierra su boca descenatural llena de espantosos colmillos y pintorroteada de encarnado, de modo que asusta a las personas pusilánimes y supersticiosas, al paso que hace reír al vulgo con los vuelcos y meneos, que desde dentro también y por medio de un palo unido a la figura, hacen dar a una muñeca muy fea y desgreñada con su vestido blanco, que aparece sentada sobre el lomo de la serpiente».

¹¹ Julio Caro Baroja, *El estilo festivo. Fiestas populares del verano*, Madrid, Taurus, 1984, p. 83.

do en un triunfo romano. No iría muy descaminado así el comentario aparecido en 1885 en *La ilustración española y americana* cuando, en un artículo titulado «Los carros del Corpus», se recordaba que «en la Edad Media cada iglesia tuvo su tarasca o dragón sumiso y encadenado, el cual iba en las procesiones a la manera de aquellos esclavos que precedían al carro del vencedor en las procesiones cívicas de los romanos»¹². La procesión del Corpus sería, pues, un desfile a la manera de los triunfos, el triunfo del Santo Sacramento, que proclamando su victoria sobre sus enemigos, que le preceden sirviendo de chirigota a los espectadores, realiza su recorrido solemne bajo los arcos de arquitectura efímera y los cielos en forma de toldos que le sirven de inmenso palio.

Tampoco solían faltar en la procesión los gigantes o gigantones, que desfilaban y bailaban en parejas. Las primeras noticias sobre participación de gigantes en las fiestas del Corpus se sitúan en las ciudades de la corona de Aragón y en Toledo están documentados ya en 1493. En 1626 el cabildo gastó 14.480 reales en la fabricación de ocho gigantones y a mediados del siglo xviii fueron sustituidos por otros nuevos que fueron fabricados en Barcelona y que apenas si pudieron desfilarse unos pocos años¹³. Hasta trece —atestiguan diversos autores— llegaron a salir en las procesiones de Toledo y Valencia, lugares donde, lejos de limitarse a la procesión, como dice un documento dieciochesco referido a la ciudad del Turia, «entran dentro de la iglesia catedral y hasta que queda reservado el Santísimo Sacramento danzan y saltan al son de tabaleta y dulzaina»¹⁴. En Bilbao, según un viajero, dos parejas de gigantes abrían la marcha y bailaban fandangos en cada esquina¹⁵. Como en el caso de la tarasca, los autores no escatimaron esfuerzos para encontrarles un significado aleccionador. Ortiz de Zúñiga veía en ellos a «los vicios huyendo aver-

¹² El autor es Más y Prat; la cita, de Miguel Garrido Atienza, *Antiguallas granadinas. La fiesta del Corpus*, Granada, Imprenta de D. José López Guevón, 1889, p. 79.

¹³ Existe un interesante trabajo referido a los gigantes de Toledo, el de Jean-Marc Depluvrez, «Sur les traces des géants du Corpus de Tolède», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tomo XXIII (1987), pp. 281-306. Véase también el artículo de François Reynaud, «Contribution à l'étude des danseurs et des musiciens des fêtes du Corpus Christi et de l'Assomption à Tolède aux XVI et XVII siècles», *ibidem*, tomo X (1974). Los viejos gigantes fueron cedidos por el cabildo al pueblo de Ajofrín, como lo recoge en versos octosílabos José Lobera y Mendieta en su *Relación jocosa de el célebre regocijo con que la noble, rica y populosa villa de Ajofrín, tres leguas de Toledo, ha recibido a los gigantones que el Ilustísimo Cabildo de la Santa Primada Iglesia de Toledo ha dado como su señor a dicha villa el día 15 de noviembre de este año de 1756*. De esta curiosa obra, que reproduce Jean-Marc Depluvrez en su artículo citado, se conserva un ejemplar en el fondo Borbón-Lorenzana de la Biblioteca Regional de Castilla-La Mancha con la signatura 1/1200, en un volumen que agrupa varias composiciones poéticas y dramáticas de este autor.

¹⁴ Citado por Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo xviii*, Madrid, F. C. E., 1974 (1.ª edición francesa en 1954), p. 654.

¹⁵ E. F. Lantier, *Viaje a España del caballero S. Gervasio*, en José García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal. Desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo xx*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1999, V, p. 760.

gonzados delante del Sacramento»¹⁶; y Martínez de la Parra, aun reconociendo desconocer su origen recurría a todavía más alambicados argumentos al pretender que la presencia de los gigantes «es dezimos que, por virtud de este divino Sacramento, quedamos todos tan robustos, tan poderosos, tan fuertes, que con este Pan soberano, mejor que aquellos fabulosos Gigantes, hemos de escalar el Cielo, y nos hemos de hazer dueños de la gloria»¹⁷. Opiniones más cercanas en el tiempo especulan con que, al igual que ocurría con la tarasca, en ellos se simbolizaba «ante el pueblo sencillo la sumisión que ante la Eucaristía demuestran toda clase de seres por gigantescos, diabólicos y monstruosos que sean, incluidas presuntas deidades paganas»¹⁸. Lo cierto es que ya en el siglo XIX eran considerados mero «entretenimiento de niños y gentes del pueblo» y hacía mucho tiempo que «semejantes mamarrachos que robaban la devoción y distraían la gente», al decir de Parro, se habían desvinculado de la procesión y salían solamente «en ocasiones de festejos públicos»¹⁹.

Idénticas interpretaciones se hicieron con respecto a diablillos y judíos. De los primeros, cuya misión fundamental debió ser simplemente abrir calle a la tarasca y a la procesión, se escribió que representaban «irrisorios enenigos que van en la fiesta en señal de su derrota». Sus disfraces y correrías burlescas les hicieron sospechosos en el siglo XVIII de alterar el orden público y fueron prohibidos y sustituidos por soldados. Tal vez las actuales gigantillas sean un recuerdo infantilizado y domesticado de aquellas comparsas. Los judíos, por su parte, figuraban con toda seguridad los enemigos y matadores de Cristo finalmente vencidos. Es curioso que, desde la Edad Media, pero también en el siglo XVII, buena parte de los milagros que se tejieron en torno al Santo Sacramento, se dirigieron a combatir la perversidad de los judíos, quienes, junto a los herejes, eran los más encarnizados enemigos del santo misterio. De la actitud hostil de los judíos ante la fiesta del Corpus da idea la prevención de las sinodales, que los acusan de mantener abiertas sus tiendas mientras discurre la procesión; de la vengativa reacción de los cristianos también hay algunos datos, como la obligación de las aljamas de moros y judíos a contribuir en los gastos de la fies-

¹⁶ Vicente Lleó Cañal, *Fiesta grande...* pp. 70-71; Juan E. López Gómez, *Los gigantes y la tarasca de Toledo*, Toledo, Cofradía Gremio de Hortelanos, s.a., p. 7.

¹⁷ José Manuel Gómez-Tubavera, *El folklore español*, Madrid, Instituto Español de Antropología Aplicada, 1968, p. 189.

¹⁸ Sixto Ramón Parro, *op. cit.*, I, p. 720. Al formar los gigantes toledanos cuatro partes en representación de las partes del mundo, Parro interpretaba que acudían a la procesión «como a pagar su tributo de adoración al Santísimo Sacramento». Idéntica interpretación daba José Lobera y Mendicota en su obra citada, compuesta un siglo atrás: «Y más quando significan, / (vaya esta noticia al buelo), / que en todo el mundo, y sus climas, / se venera este Mysterio, / Y que en todas quatro partes / del Mundo, con rendimiento / celebran, al que es de Fe / portento de los portentosos».

¹⁹ La frase es de fray Francisco Tomás María de la Cardera, cit. por Miguel Garrido Atienza, *op. cit.*, p. 78.

ta²⁰. Pero ninguna noticia puede sorprender más que la que nos ofrece un indicio de que judíos reales, y no disfrazados de tales, pudieron ser incorporados forzosamente a algunas procesiones medievales para denotar la victoria que sobre ellos ganaba el Santo Sacramento:

«Una abusión avemos visto fazer en esta ciudad de Ávila, la qual en ningún lugar de christianos vimos, que los judíos y moros son compelidos a andar en processión y fazer danças y otras alegrías el día del cuerpo de nuestro Señor y otras processiones generales»²¹.

Gigantes, diablos y judíos, al igual que otras figuras secundarias, como los «caballitos» y las «mojarrillas», cumplían su principal cometido formando danzas. El regocijo del baile estaba muy en la línea del tono exultante de la bula de fundación de la fiesta y además recordaba la danza realizada por David ante el arca de la alianza. «Y si es tan nuestra dicha —escribió el jesuita Martínez de la Parra—, las danças nos exciten al espiritual regozijo, las músicas hagan rebozar el gozo en nuestros corazones, los clarines, las chirimías, y las campanas conspiren al regozijado alborozo, a la alegre pompa, al festiuo aplauso»²². Todavía en 1645 se contrataba en Toledo con los carpinteros que montasen «los tablados que fueren menester en las calles adonde se pone la música para cantar o dançar mientras passa la processión»²³.

Aunque la danza solía despertar en la Iglesia una constante sospecha, la fiesta del Corpus parecía, desde un principio, indisolublemente ligada a ella. Una constitución sinodal burgalesa de 1498 prohibió las danzas y bailes dentro de las iglesias, pero marcó las salvedades de la noche de Navidad y de la fiesta del Corpus Christi²⁴. No obstante, desde mucho antes de que se celebrase el concilio de Trento, se fue abriendo camino una opinión contraria a las danzas. En contraste con la constitución de Burgos, la sinodal convocada en Braga en 1477 ordenaba a los clérigos que fuesen en la procesión con toda honestidad y devoción, cantando y alabando a Dios, que «se nom deleita em jogos nem em

²⁰ Acta de sesión municipal de 15 de mayo de 1454, cit. por Pedro José Pradillo y Esteban, «Rito y teatralidad. La celebración del Corpus en la Guadalajara medieval», en *Religiosidad Popular en España. Actas del simposium*, San Lorenzo de El Escorial, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 1997, II, p. 399.

²¹ Constituciones Sinodales de Ávila, año 1481, en *Synodicum Hispanum*, VI, pp. 205-206.

²² Juan Martínez de la Parra, *op. cit.*, I, p. 76.

²³ Archivo Municipal de Toledo (en adelante AMT), caja *Festejos Corpus*, «Memoria y condiciones como se ha de hacer el teatro para las fiestas del Corpus de 1645 en la plaza del Ayuntamiento».

²⁴ Constituciones Sinodales de Burgos, año 1498, en *Synodicum Hispanum*, IV, p. 8. Sin embargo, dos años más tarde, un nuevo sínodo no se mostró tolerante con los «juegos e juglares» que iban en la procesión y distraían a los clérigos; pero se salvaron de la prohibición las representaciones honestas con tal de que fuesen detrás del Sacramento o se hiciesen habiendo finalizado la procesión. De este modo se evitaba que «los populares por ver las dichas representaciones no dexan de acompañar la dicha procesión, *ibidem*, año 1500, *Syn. Hisp.*, I, pp. 254-255.

danças nem em baillos, que som cousas que os gentiños fazían aos seus ídolos mortos e çujos»²⁵.

Con posterioridad a Trento no se cambió el discurso, haciéndose hincapié unas veces en vedar las representaciones y danzas dentro de las iglesias o durante la celebración de los oficios divinos²⁶; o velando otras para que la procesión discurriese con toda honestidad:

«y a todas las personas que fueren en las dichas procesiones especialmente a los sacerdotes y eclesiásticos encargamos mucho vayan con silencio, devoción y buena compostura, los ojos baxos sin distraerse a ver juegos ni ventanas, y los clérigos apartados de los legos, y las mujeres de los hombres, y todos rezando por las necesidades comunes: y a la justicia seglar que en esta procesión y en cualesquier otras donde concurre así mucha gente, ponga orden y concierto entre los legos para que no haya ofensas de nuestro Señor, ni diferencias, ni se perturbe la quietud y devoción que debemos llevar»²⁷.

Mucho más duros que las constituciones se mostraron algunos eclesiásticos contrarreformistas. Buen ejemplo de ello es el jesuita Juan de Mariana, que en su *Tratado contra los juegos públicos* emprendió la cruzada para echar de los templos a las danzas «que, conforme a la costumbre de España, con gran ruido y estruendo, moviendo los pies y las manos al son del tamboril por hombres enmascarados se hacen; porque, ¿de qué otra cosa sirven sino de perturbar a los que rezan y oran y a los que cantan en común?»²⁸ Pero lo que más escandalizaba al jesuita era que en sus días y «en una de las más ilustres ciudades de España» se osase bailar la zarabanda «en la misma procesión y fiesta del Santísimo Sacramento del cuerpo de Cristo, nuestro Señor, dando a su Majestad humo a narices con lo que piensan honralle»²⁹. Y exclama airado:

«¡Ojalá pudiéramos negar lo que no se puede decir sin vergüenza! Toda esta torpeza haber entrado en los templos y haberse hecho estos días danzas en las procesiones, en las cuales el Santísimo Sacramento se lleva por las calles y por los templos con tal sonada y con tales menes; cual ninguna persona honesta sufriera en el burdel. Por ventura ¿es esto ser cristianos? Por ventura ¿pensamos

²⁵ Constituciones Sinodales de Braga, año 1477, en *Synodicon Hispanicum*, II, p. 108.

²⁶ Así lo estipularon, por ejemplo, los concilios toledanos de 1565 y 1582, Ángel Fernández Collado, *Concilios toledanos posttridentinos*, Toledo, Diputación, 1996, pp. 66 y 103.

²⁷ Constituciones Sinodales de Granada, año 1573, cit. por Francisco de Paula Vallatán, *Estudio histórico-crítico de las fiestas del Corpus en Granada*, Granada, Imprenta de la Lealtad, 1886, p. 4.

²⁸ Mariana recuerda las prohibiciones al respecto de los concilios toledanos, pero opina que no se guardan del todo, «pues al oírse el ruido de los templos y del mismo coro donde se canta hacen tal ruido, que no impiden menos que si de todo punto entrasen en ellos», Juan de Mariana, *Tratado contra los juegos públicos*, en *Obras*, II, Madrid, Atlas, 1950, col. B. A. E. t. XXXI, pp. 423-424.

²⁹ *Ibidem*, p. 433. En la misma ciudad y festividad, sigue contando Mariana, se hizo en diversos monasterios de monjas «no sólo este son y baile, sino los menes tan torpes, que fue menester se cubriesen los ojos las personas honestas que allí estaban».

desta manera aplacar a Dios? (...) ¿y maravillámonos que los santos desprecien nuestras peticiones y que seamos vencidos por mar y por tierra los que poco antes domábamos el mundo?»³⁰.

Pese a todo, las danzas y los otros elementos populares continuaron siendo, durante los siglos XVI y XVII, ingredientes fundamentales de la procesión del Corpus, manteniéndose así la ligazón de lo sagrado y lo profano heredada de la Edad Media. Así se puede comprobar en todas las descripciones de la fiesta que se han conservado.

En Bilbao abrían la procesión dos parejas de gigantes seguidas por una multitud de angelotes. «niños de ambos sexos ricamente vestidos», con alas de cartón y largas trenzas. Después venían las cofradías con sus santos de madera, un coro de músicos y un sinfín de hombres y mujeres con sus mejores galas. Por la tarde se hacía una corrida y en la noche un toro de fuego. La confusión de elementos profanos y sagrados haría exclamar al viajero Lantier: «¿Quién creería, señor, que os hago el relato de una fiesta religiosa?»³¹.

En Sevilla era la tarasca la que encabezaba la procesión. Seguían los cabezudos, tres parejas de gigantones, las mojarillas u hombres vestidos de arlequines y los estandartes de las cofradías. A continuación desfilaban las religiones, cruces parroquiales y clero, pero en medio evolucionaban cuatro grupos de danzantes y las danzas de niños³². Diablillos y tarasca, asimismo, iban al frente en la procesión granadina, acompañados de jinetes en caballitos fingidos y de siete gigantes. Después salían las *rocas* o carros triunfales, con músicos y farsantes figurando alegorías. Entre ellos se interpolaban varias danzas, unas de sarao y otras de cascabel. A continuación marchaban las cofradías, gremios y clero, culminando la custodia con el arzobispo y después las autoridades municipales y del Real Acuerdo, para cerrar finalmente la procesión el regimiento provincial de milicias³³. Según Juan de Zabaleta, que describió el Corpus madrileño de la primera mitad del siglo XVII, la tarasca iba abriendo camino, por delante de los niños desamparados y de la doctrina. Los religiosos alternaban con la danza de gigantes, y las cofradías hacían lo propio con otros tipos de danzas³⁴.

³⁰ *Ibidem*, p. 462. Mariana reprueba «todo el aparato del teatro, las artes de los faranduleros y su torpeza», afirma la ilicitud de correr toros, «feo y cruel espectáculo», y aboga por el destierro de las ramerías. En cambio propone como lícitos las justas y torneos, los juegos de cañas y el tiro al blanco con ballestas y arcabuces. En cuanto al baile, salva de la quema a las danzas «a la manera de España, los bailes con los movimientos de los pies, siguiendo el son de la flauta o instrumentos que se tañe», *ibidem*, pp. 457-458.

³¹ E. F. Lantier, *op. cit.*, en José García Mercadal, V. pp. 760-761.

³² Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 85; Vicente Lleó Cañal, *Fiesta grande...*, pp. 29-32; y, del mismo autor, *Arte y espectáculo: la fiesta del Corpus Christi en Sevilla en los siglos XVI y XVII*. Diputación de Sevilla, 1975, p. 98: «Los constantes esfuerzos por parte de las autoridades eclesiásticas por asignar a las figuras grotescas un puesto fijo en la procesión —en la cabeza, abriendo marcha— pone de relieve hasta qué punto resultaban difíciles de controlar».

³³ Miguel Garrido Atienza, *op. cit.*

³⁴ Francisco de Paula Valladar, *op. cit.*, p. 87.

Respecto a Toledo conservamos la minuciosa descripción del canónigo Chaves Arcayos, de finales del siglo XVI¹⁵. El manuscrito detalla la composición y el orden de los ritos litúrgicos y de la procesión. No menciona la tarasca, pero sí cita abundantemente a gigantones y danzas. Los primeros bailaban ante el Santo Sacramento en el interior de la catedral, tanto en la víspera como en la procesión de mañanas del jueves; las segundas se distribuían por los actos de toda la fiesta. En la víspera «dançan y baylan delante del banco de los caperos las danças nuevamente ordenadas para esta fiesta que pagan los oficios mecánicos desta cibdad, y la obra paga la dança de los gigantes, y más otra dança que es de por mitad del Cabildo y Obra». Y en la procesión se incluye «la dança de los tañedores de laúdes y vihuelas de arco», «y ansimismo van en la procesión muchas y diversas danças a costa de los oficios mecánicos de lo qual tiene cargo el escrivano del secreto ordenados para este día que van dançando y baylando y alegrando este día del Señor».

Disponemos también de la descripción de la fiesta que se hizo en Toledo el 1 de junio de 1698 con presencia del rey Carlos II. Por razón de que llovió mucho el jueves, solamente se hizo procesión por el ámbito de la catedral, pero el desfile por las calles se transfirió al domingo de la infraoctava. Dado que el rey quería participar pero se encontraba falto de fuerzas, se mandó acortar la carrera¹⁶, que como siempre fue engalanada con tapicerías, frisos y colgaduras¹⁷. Se pusieron palenques para músicos y espectadores, las calles se cubrieron con arena del río y se ornaron con el mayor esmero, «sin que que-

¹⁵ Ceremonial de Juan de Chaves Arcayos, Archivo Capital de la Catedral de Toledo, Ms. 42-29.

¹⁶ El trayecto que siguió la procesión fue el siguiente: Puerta del Perdón, plaza del Ayuntamiento, calle de la Puerta de los Carretones, Tripería, Plaza Mayor, Tomería, Gallinería, Barrio Rey, Zocodover, calle Ancha, Cuatro Calles, la Lámpara, Hombre de Palo, vuelta a la plaza del Ayuntamiento, puerta del Perdón. El documento que utilizo, conservado en el AMT, caja *Fiestas del Corpus*, fue estudiado por Luis Alba González, «Una visita real y el corpus toledano», en *Viajes Reales. Revista de Información General y Viajes Reales*, 6 (1997), pp. 28-33, y por Mariano García Ruipérez, «Carlos II en Toledo: La procesión del Corpus de 1698», en *Programa Semana Grande del Corpus*, Ayuntamiento de Toledo, 1998, pp. 6-7.

El itinerario habitual está descrito detalladamente en el Ms. catedralicio de Juan de Chaves Arcayos, ya citado: Puerta Llana, puerta de los Leones, Tripería, Plaza Mayor, Confitería, Zapatería, Obra Prima, Cereros y Lenceros, calle Ancha, Zocodover, Sillería, San Nicolás, hospital de los Mercaderes, Santo Oficio, San Vicente, San Juan Bautista, Compañía de Jesús, capilla e iglesia de la Madre de Dios, pasadizo de las casas arzobispaes, plaza del Ayuntamiento, casas del Dean, puerta Llana, puerta de los Leones, f. 535.

¹⁷ El manuscrito de Juan de Chaves Arcayos dice que «las calles están ricamente adornadas y entapizadas de sedas y brocados y muchas tablas de pincel y de bulto y de muchas historias». «Y ansimismo, todas las dichas calles están con cielos y toldos de lienço por lo alto para la defensa del sol, y destes toldos pone la Obra desde la esquina de los claustros que llaman el Hombre de Palo dando la vuelta por alrededor de las puertas desta Sancta Yglesia, hasta la plaza Mayor exclusive. Y ansimismo cuelga la Obra los paños desta Sancta Yglesia por todo el contorno de la Yglesia por donde pasa la procesión desde la esquina de los claustros junto al Hombre de Palo a donde está un corredor de hierro hasta dar la vuelta a la plaza Mayor, que es hasta las espaldas de la capilla de los Reyes Nuevos, y esto se hace desde el año 1591», *ibidem*, f. 535v.

dare boca calle ni sitio que no estuviese adornado». El cortejo, minuciosamente descrito, no introduce novedad en la consabida fusión de elementos populares y religiosos:

- Delante la tarasca.
- Pendón de la Caridad.
- Seis soldados de la guardia y un mayordomo de S.M. para abrir calle.
- Ocho pendones de cofradías.
- Cuatro danzas de diferentes géneros y trajes (bailaron bajo el balcón donde estaba la reina sin que la procesión se interrumpiese).
- Danzas de los gigantones.
- Diecisiete mangas de las parroquias acompañando a la de la Santa Iglesia y, en dos bandas, cien hachas de las cofradías.
- Veinticinco pendones de las cofradías del Santo Sacramento de las parroquias, con hachas y cetros.
- Cofradía de la Santa Caridad con treinta hermanos portando velas amarillas, el santo Cristo, ciriales y cetro.
- Clerecía (curas, beneficiados, sacerdotes, capellanes de coro, racioneros, canónigos y dignidades, más de 270 eclesiásticos en total, por su orden y antigüedad).
- Seis pajes del rey con hachas.
- Custodia a hombros de doce sacerdotes.
- Algunas dignidades: el preste, con el arcediano de Toledo y el maestrescuela.
- Ocho grandes de España.
- El Rey.
- El Arzobispo.
- El Patriarca de las Indias.
- Y a uno y otro lado, dieciséis soldados de la guardia de corps⁷⁸.

Además de los elementos profanos integrados en la procesión, el Corpus toledano incorporaba otros igualmente importantes, como eran ministriles, volatineros⁷⁹ o farsantes. A fines del siglo XVI, acabadas las vísperas en la tarde del Corpus, los canónigos asistían a los autos que se representaban sobre un tablado en el interior de la catedral. Una vez acabado cada auto «dentro de la yglesia delante del dicho tablado adonde está el cabildo, van caminando los

⁷⁸ La presencia del rey, sin embargo, distorsionaba la última parte de la procesión, pues «por no hacer novedad» no salieron la Inquisición ni la Ciudad, como solían, dejando que el monarca los representase en todo.

⁷⁹ Por ejemplo, en 13 de abril de 1643, Juan Vidal, clarín y vecino de Bargas, se obligó a servir a la ciudad en las próximas fiestas del Corpus asistiendo a las representaciones que se hiciesen el jueves y al día siguiente «en la muestra general con su clarín y pondrá la maroma y ará las boelitas y alegrías que se acostumbra». Por todo ello habría de cobrar 250 reales. AMT, caja *Festejos Corpus*.

carros en que los hacen por la nave mayor de Sant Cristóval y salen fuera de la puerta Llana, adonde son obligados a tomar haçer el dicho Auto al Ayuntamiento desta çibdad, que están en un tablado y entapiçado que el dicho Ayuntamiento tiene fecho a su costa enfrente de la dicha puerta Llana, y los que están obligados a haçer estos Autos los haçen ansimismo después de los haver hecho al Cubildo e Ayuntamiento enfrente de las casas del Arçediano de Toledo, y después, en la calle de la Tripería»⁴⁰. El 29 de abril de 1640 Pedro Calderón de la Barca escribió a la ciudad asegurando «que haré antes la fiesta de toledo que la de madrid con estar encargado tanuién de la mitad de ellas y que de auer por la salida de faltar a algo no será a vuestras mercedes». Calderón envió el texto de la loa *Psiquis y Cupido* para que los actores fuesen estudiándolo y pidió información sobre el reparto «para ir ajustando el vestido de la representación al cuerpo que se le a de poner». Igualmente aprovechó en su carta para solicitar que se fuesen preparando las apariencias necesarias para la representación, aunque «si a vuestras mercedes les parece mucho aparato avisenme que yo procuraré ajustar los versos a su disposición»⁴¹. En 1644 el autor de comedias Antonio de Prado se obligó a hacer las representaciones pertinentes: el jueves por la tarde dos autos, dos loas, dos entremeses, dos bailes y un sarao, y por la mañana en Zocodover o en los dos sitios que se le señalaren⁴².

Toda esta amalgama de elementos profanos y religiosos que constituían la fiesta total por excelencia y que era bendecida por el rey con su presencia, empezó sin embargo a no ser bien vista por los ilustrados del siglo XVIII y por el propio poder político-religioso. En efecto, las circunstancias que motivaran la fundación del Corpus y la subsiguiente alianza entre la Iglesia y el pueblo, o sea, el peligro de herejes y judíos, se habían modificado profundamente y ahora era *lo popular* lo que se aparecía como el objeto más preocupante de sospecha y prevención. Por un lado, «con los Borbones la del Sacramento deja de ser la fiesta en la que la Monarquía actúa conjuntamente con su pueblo para mostrar al mundo su comunidad de intereses y de creencias religiosas»⁴³. Por otro, como ha escrito Teófanos Egido, «los ilustrados no pudieron comprender las formas religiosas que, para ellos, no eran sino productos de la ignorancia, del fanatismo, de la superstición»⁴⁴. Y es precisamente este campo de la reli-

⁴⁰ Juan de Chaves Arcayos, *Ms. cit.*, f. 536.

⁴¹ Carta autógrafa de Pedro Calderón de la Barca. AMT, carpeta *Festejos corpus*.

⁴² Se le pagaron 7.400 reales. La compañía estaba formada por: el dicho Antonio de Prado, Juan de la Calle, Sebastián de Prado, su hijo, Frutos Bravo, gracioso, Juan de Escurriuela y Carmona, Isidro Murillo de arpa, Josepe músico, Reymundo Rafael y Flores, Mariana Bca, Josepa Lobaco, Rufina Justa, Antonia y Ursula. «y si fuere necesario otra muger la dará». Los comiciarios deberían entregarle los textos treinta y cuatro días antes del Corpus para poder ensayar. AMT, *ibidem*.

⁴³ Javier Portús Pérez, *La antigua procesión del Corpus Christi en Madrid*. Comunidad de Madrid, 1993, p. 40.

⁴⁴ Teófanos Egido, «La religiosidad de los españoles (siglo XVIII)», en *Coloquio Internacional Carlos III y su siglo*. Madrid. Universidad Complutense, 1990, I, p. 770.

giosidad el que, según el mismo autor, «quizá deba considerarse el debate más decisivo de la Ilustración en la España de Carlos III»⁴⁵.

Este foso crítico abierto entre la religión ilustrada, de un carácter racional y elitista que entronca con el humanismo erasmista del siglo XVI, y la religiosidad barroca plagada de contenidos populares y tradicionales, basada más bien en manifestaciones externas, se consolidó en efecto durante el reinado de Carlos III, pero encontramos numerosos indicios previos a lo largo del siglo XVIII.

La incompreensión de la religiosidad barroca está patente, en primer lugar, en no pocos viajeros extranjeros que recorrieron la península. En algunos de sus relatos de viajes no es difícil hallar descripciones de las fiestas del Corpus y de Semana Santa, con las consiguientes reacciones, entre burlescas y airadas, ante lo que rechazaba su sensibilidad. El jerónimo Norberto Caimo fue testigo del Corpus barcelonés en 1755, con sus gigantes que «marchan con gravedad y, de tiempo en tiempo, bailan en medio de los gritos de alegría del populacho», con el bullicio y algazara despertados por el paso del águila y los coros de músicos «tocando unas veces chaconas, otras jigas y zarabandas y otras especies de sonatas». El juicio de Caimo acerca de estas procesiones no podía ser más despreciativo: «Hay en ellas tantas locuras y cosas ridículas que cuesta trabajo no reventar de risa»⁴⁶. No era el único en pensar de ese modo. Un viajero anónimo que pasó por España en la década de los sesenta se expresaba en términos harto semejantes:

«Las procesiones son extravagantes. Llevan figuras de gigantes y monstruos que prueban que la caballería y lo maravilloso son la base de todos los milagros de los santos cristianos, como las conquistas, las aventuras, los gigantes y monstruos vencidos son las hazañas que los paganos atribuían a sus semidioses. Se ven en esas procesiones mascaradas de ángeles, de demonios, de santos y de apóstoles. Todas esas señales de superstición no se ven ya en el resto de Europa sino con indiferencia y desprecio, como viejos abusos que dejaron subsistir por política, porque son espectáculos que atraen y ocupan al pueblo, cuyo concurso ocasiona una circulación de dinero que produce un beneficio real a cada ciudad que tiene la dicha de tener una procesión famosa»⁴⁷.

Extravagancia es una palabra que dibuja la pluma de muchos de estos viajeros. Aparece también en los escritos de Jean François Peyron y de Joseph Townsend. Del mismo modo se habla sin cesar de credulidad, superstición y atraso casi medieval. El conde Gustavo Felipe Creutz, viajero sueco que publica una carta a Marmontel en 1786, le daba cuenta de sus impresiones de una forma demoledora:

⁴⁵ Teófilo Egido, «Actitudes religiosas de los ilustrados», en *Carlos III y la Ilustración*, Madrid, Ministerio de Cultura/Lunwerg, 1988, t. p. 225.

⁴⁶ Norberto Caimo, en José García Mercadal, IV, p. 765.

⁴⁷ «Pero en España —continúa el autor— el motivo político no es lo que priva. Las procesiones tienen otro efecto: caldean la imaginación y llenan la razón de fanatismo». Ms de la Biblioteca Mazarino, en José García Mercadal, V, pp. 84-85.

«Desde que estoy en este país me parece que el género humano está diez siglos atrás. Los Pirineos son, en mi opinión, las barreras del mundo ilustrado, que la filosofía jamás ha podido pasar. Los habitantes de estos tristes climas, hundidos en las tinieblas y en la más vergonzosa ignorancia, se sienten orgullosos de su ceguera»⁴⁹.

Estos argumentos parecen encontrar sus testigos de cargo más eficaces en las descripciones de fiestas y procesiones. Peyron, después de narrar las extravagancias de las de Semana Santa⁵⁰, aplaudía con entusiasmo las medidas prohibitivas de los ilustrados, después de las cuales «las procesiones no han sido tan ridículas». El extremo era ratificado pocos años más tarde por el británico Joseph Townsend al constatar que

«en las procesiones actuales ya no se ven en España esas prácticas que se habían introducido en los tiempos en que reinaba la caballería, con todas esas concepciones extravagantes, prácticas que ofenden a la humanidad y que no pueden estar de acuerdo con la sana moral. El magistrado civil, interponiendo su autoridad, ha prohibido, bajo las más severas penas, las abominaciones que, verdaderos hijos del vicio, jamás hubieran osado aparecer, incluso en los tiempos más oscuros, bajo el velo de la religión».

Y concluía, transido de optimismo ilustrado:

«Toda Europa ha salido de ese estado de gótica ignorancia, y España, aunque la última, no será, por lo que de ella se puede esperar, la menos ilustrada»⁵¹.

Las apreciaciones de estos viajeros se corresponden con las actitudes que ante las manifestaciones de la religiosidad popular adoptaron las autoridades ilustradas españolas. La minoría ilustrada en el poder compartía sin ambages idéntico desprecio hacia las manifestaciones festivas populares. La brecha entre dos concepciones distintas de la religiosidad, apuntada en el erasmismo del siglo XVI, se abría ahora en toda su amplitud. «En el siglo XVIII —escribe Egado— se registró el encuentro —desencuentro, diríamos nosotros— de dos mentalidades: la ilustrada, que ha encontrado sentido al trabajo, y la heredada,

⁴⁹ En José García Mercadal, V, p. 107.

⁵⁰ Las procesiones que allí se hacen durante esta semana (Santa) habían sido hasta el presente famosas por sus extravagancias: veíanse allí varios devotos con la cara cubierta por una máscara y desnudos hasta la cintura, flagelarse y hacer brotar de sus cuerpos arroyos de sangre. Veíanse a los apóstoles, con largas peñas de ébano llevando en la mano gruesos libros, y detrás de la cabeza un espejito para indicar que corrían el porvenir. Los judíos que crucificaron a Nuestro Señor estaban representados bajo las caras más odiosas». Jean François Peyron, *Nuevo viaje a España hecho en 1772 y 1773*, en José García Mercadal, V, p. 395.

⁵¹ Joseph Townsend, *Viaje a España hecho en los años 1786 y 1787*, en José García Mercadal, VI, pp. 15-16.

que vive a su forma la feria, el ocio»⁵¹. Exactamente así lo observó el caballero Casanova durante un viaje a Valencia en que estuvo acompañado por un cura y un mozo de cuadras:

«Nada era más divertido que oírle hablar de religión con el cura; uno y otro eran muy devotos y probablemente muy ortodoxos en la intención; pero el caso es que existían diferencias radicales entre las dos creencias. Como la mayor parte de los eclesiásticos, todos los homenajes y todas las adoraciones del cura joven eran para Nuestro Señor Jesucristo; apenas si mencionaba a Dios Padre. El mozo de mulas, al contrario, no hablaba de ellos, como si no existiesen: todas sus oraciones eran para la Virgen...»⁵²

Diferencias semejantes podían constatarse en cuanto a la concepción de la fiesta religiosa, y ello por muchos motivos a la vez. «Todo un complejo de elementos (desde la seriedad y la aversión a lo ridículo, desde el rigorismo, el combate contra la superstición hasta el miedo a la perturbación del orden público) actúa en la enemiga ilustrada a tradicionales festejos y diversiones populares»⁵³. Hacia 1750 un joven Campomanes escribía al padre Feijóo manifestándole su enfado contra las desviaciones del «torpe vulgo», como eran, por ejemplo, las mayas, enramadas, zambombas de Nochebuena, carnavales, cruces de mayo y procesiones irrespetuosas del Corpus con sus gigantones y elementos profanos⁵⁴. Y Meléndez Valdés cargaba contra las procesiones, «nacidas por lo común en la Edad Media, y efecto de su ignorancia crasa y sus tinieblas, y causa necesaria de irreverencias y desacatos, de gastos indebidos, de borracheras y desórdenes, de corrupción en las costumbres públicas, de temores y riesgo para la seguridad»⁵⁵.

La mentalidad ilustrada respecto a las fiestas populares no se manifestó en meras opiniones, sino que se plasmó a lo largo del siglo en numerosas medidas legales que culminaron en el reinado de Carlos III con francas prohibiciones. Tales actitudes, que entroncan con el erasmismo y con el rigorismo de Mariana, no dejan de aparecer en el siglo anterior, en el que no faltaron intentos de controlar y eliminar todo tipo de manifestaciones festivas⁵⁶. A fines del seiscientos el arzobispo de Sevilla don Jaime Palafox y Cardona estuvo a punto de provocar un motín por negarse a que las tradicionales danzas del Corpus entraran en la catedral. Hojillas, pasquines y panfletos contra el arzobispo cir-

⁵¹ Teófanos Egido. «La religiosidad...», p. 780.

⁵² Pero no la Virgen en abstracto, sino una Virgen determinada: «Mi mulero, aragonés, defendía a la Virgen del Pilar; oyéndole, valía más que todas las demás juntas», Jacobo Casanova de Seingalt, *Memorias*, hacia 1767-1768, en José García Mercadal, V, p. 147.

⁵³ Teófanos Egido. «La religiosidad...», p. 780.

⁵⁴ Teófanos Egido. «Actitudes...», p. 226.

⁵⁵ Cit. por Jean Sarrailh, *op. cit.*, p. 655.

⁵⁶ María José del Río. «Represión y control de fiestas y diversiones en el Madrid de Carlos III», en Equipo Madrid, *Carlos III, Madrid y la Ilustración*, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 301.

cularon por la ciudad, y dos años después de que la prohibición fuese refrendada por un Real Despacho las danzas la desafiaron con clara intención provocadora:

«En esto entró la Custodia y al llegar a la Puerta de los Naranjos, los danzantes soltaron sus pies y sus manos y fueron bailando delante de su Majestad hasta que llegó al sitio donde posa en el Trascoro; allí todavía cada danza de por sí siguió bailando y fue preciso que el Teniente Mayor saliese de la Ciudad, quien, con voces descompuestas, los mandó que se saliesen, y luego puso presos a algunos»³⁷.

Pero sería en el siglo ilustrado cuando el debate —y conflicto— de la fiesta religiosa popular llegase a su punto álgido. Con respecto al Corpus, conocemos bien el caso de Granada. Ya en 1717 un juez de la chancillería pedía ante la corte que «se extingan los abusos introducidos en la víspera del Corpus y su octava, (cuando) se practica salir disfrazados así de gala como de ridículo unos que llaman Diablillos, y entreaparte mojarillas, y con el disimulo de no ser conocidos ejecutan demostraciones... necesarias de remedio, pues entrando licenciosamente en las casas (se dedican) a vengar enemistades y odios»; y comunicaba que mientras tanto había tomado la determinación de que semejantes diablillos no saliesen más que en la víspera y en la mañana de la procesión «sin extraviarse de ella»³⁸. El asunto aún coleaba en 1755, cuando un bando de Fernando VI prohibió que la noche del Corpus saliese nadie con disfraz o embozo. No obstante, los resultados de la orden fueron discretos. El presidente de la chancillería daba cuenta al Consejo Real de su sorpresa cuando, al llegar a la ciudad por primera vez, se encontró con la libertad, escándalo y desenvoltura reinantes en la fiesta del Corpus y su octava, «lo cual se tenía por irremediable, y se condescendía y toleraba por la aprehensión de que podían resultar inquietudes». Puesto manos a la obra había logrado suprimir los *Diablicos* o danzas nocturnas de enmascarados, «que promovían los alborotos del Pueblo, y con la libertad establecida de entrar con aquel disfraz en cualquier casa, daban motivo a muchos escándalos y desazones». Pero no podía sino reconocer que tanto él como el arzobispo, su aliado en el caso, habían encontrado fuerte contradicción popular e incluso municipal, dado que a los regidores parecía «que faltaba sin esto una gran parte de su lucimiento». Por ello se habían contentado con «reducir a reglas esta extravagancia».

³⁷ Citado por Vicente Lloó Cañal, *Fiesta grande...*, pp. 71-74. Palafox envió una consulta a Roma para ver si podía prohibir la entrada de las danzas en la catedral. Ya en 1690 se enfrentó al Ayuntamiento sevillano, continuando el conflicto hasta la prohibición de 1695. El incidente narrado en la cita data de 1697.

³⁸ Demetrio E. Brisset Martín, «Rituales festivos de la provincia de Granada (actualidad y evolución histórica). I. El Corpus Christi. Campaña 1988», *Anuario Etnológico de Andalucía, años 1988-1990*, p. 180.

«Si sale esta danza, con las condiciones de que todos han de estar juntos, y para el efecto sólo de asistir a la procesión del día, y de la octava en la Iglesia; que han de asistir con ellos siempre dos Ministros de Corte; que han de venir primero a la antesala del Presidente donde se descubren, dan sus nombres... que ninguna mujer pueda andar entre ellos; que concluida la función han de volver juntos con los Ministros a la parte donde se vistieron para quitar sus disfraces; y al que se le hallase solo disfrazado se le impondrían cuatro años de Presidio»⁵⁹.

Semejante contradicción entre prelado y ciudad se dio en Barcelona en torno a 1770. El 26 de marzo se quejó el obispo Climent de las «muchas irreverencias, prácticas profanas y verdaderamente supersticiosas que se han introducido en las funciones eclesiásticas». Contraatacó la ciudad tratando de sustentar en justificaciones de simbología religiosa la presencia de los elementos profanos en la procesión del Corpus. Así, los gigantones «significan sin duda el poder universal de Cristo, que sujetó no solamente a los bajos y humildes, sino también a los más altos y soberbios del mundo, de uno u otro sexo»; los diablillos representarían «el infierno, con Lucifer y sus secuaces rendidos al Divino Señor que los domina». Pese a esta resistencia razonada, una Orden de Madrid, transmitida por la Real Audiencia, prohibió que «en procesiones ni otras funciones sagradas se permitan figurones ridículos ni se practiquen acciones burlescas e irreverentes»⁶⁰.

En la archidiócesis toledana no faltaron conflictos de este tipo al ocupar la silla arzobispal dos prelados de talante ilustrado, como el conde de Teba y Lorenzana. El primero realizó al parecer una reforma de las procesiones de la que aún se sabe bastante poco⁶¹. Ciertas alusiones documentales nos han llevado hasta un decreto por el que «mandó prohebir muchas cosas que se acían en obsequio de Su Magestad sacramentada e imágenes de Jesucristo, su bendita madre y demás santos, que una de ellas era las danzas»⁶², decreto que fue fir-

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Jean Sarrailh, *op. cit.*, pp. 653-655.

⁶¹ Tal vez en 1757. En Madrid circularon décimas en que se criticaba al vicario por ello, María José del Río, *op. cit.*, p. 309.

⁶² La mención es de un testigo en un pleito de cofradías de Puente del Arzobispo, Archivo Diocesano de Toledo (en adelante ADT), sección *Cofradías y Hermandades*, legajo Toledo 51, expediente 16. Pedro Herranz, cura de Chozas de Canales, dirigió al Arzobispo una carta en 1768, en solicitud de que excepcionalmente se permitiesen las danzas de los mozos en las iglesias y procesiones: «esta bullada (sin duda) acurrea más gentes al templo y procesiones, y aunque sea ocasión de alguna más ternura que veneración en lo piadoso, lo cierto es que se ve más de tumultuosa concurrencia en el templo y procesiones que atrahe riesgos de irreverencia. por cuia razón no las he permitido, pareciéndome que es lo más combeniente y cercano al edicto admirable por justísimo que se dignó expedir Su Eminencia el 24 de mayo de 1765 sobre la maior veneración del Señor sacramentado y santo templo. Mas como para conseguir su intento se arman en los lugares de celo regularmente, y no falta quien les apoie sus máximas, llevados de estilos antiquados, permitidos o tolerados (acaso por bono pacis) de los curas...». ADT, Legajo «Cardenal Conde de Teba», 1755-1771, 9.

mado el 24 de mayo de 1765⁶³. Gracias al fondo de Cofradías y Hermandades del Archivo Diocesano de Toledo disponemos de algunos ejemplos de conflictos que, relativos al Corpus y en áreas rurales, generó la oposición entre la tradición popular y la mentalidad ilustrada de los arzobispos.

El 17 de marzo de 1750, como resultado de una visita, fue prohibida en el pueblecito extremeño de Zarza de Capilla una compañía de judíos, también llamados Soldados de la Compañía de Cristo Sacramentado. Alegaron algunos parroquianos que el visitador había actuado «mal informado de que instigados del común enemigo, y amantes de la novedad, levantaron esta dicha compañía, para que como disfrazados tenían la libertad de hazer acciones indecentes, y ademanes ajenos de profesión tan sagrada»⁶⁴. Los soldados vestían sayos o justillos de colores azul y pajizo y llevaban máscaras y alabarda, una bandera el alférez y un tambor el encargado de convocarlos cuando salían el día del Corpus, su octava y la Ascensión. Acostumbraban a recoger una limosna denominada «infierno» que empleaban en dar un refresco en la víspera del Corpus, y la del domingo mataban una vaca que repartían entre todos reservando a la cofradía los despojos. Pero su actividad principal era la de pasear por las calles y salir delante de la procesión «festejando a su divina Magestad, unos tocando diferentes instrumentos, otros con danzas y otros con sonajas y castañetas y cada cual expresándose en hazer de su parte el mayor regozijo sin más fines que el de alabar, obsequiar y regozijar a tan alto sacramento»; todo lo cual —aseguraban— venía haciéndose desde tiempo inmemorial hasta que por influjo del teniente de cura lo prohibiera el visitador. El pueblo, como es natural, había tenido mucho sentimiento y el Corpus no parecía ya sino la fiesta cualquiera de un santo, pues después de misa cada vecino volvía a sus labores y ganados.

De distinto modo pintaba la otra parte la actuación de la cofradía. Habiendo ya en Zarza una cofradía sacramental con sus constituciones aprobadas, algunos individuos de ella hicieron liga para formar una soldadesca con máscaras, «en cuya forma entraban en la iglesia y subían al púlpito y allí hacían varios ademanes, y lo mismo en la procesión a que asistían ajenos de tan religioso acto, y con que dibertían a los fieles, separándoles con este motivo de la devoción con que debían hir, y luego tenían la función intitulada Infierno, en que mataban una vaca y repartían entre sí algunos combites y refrescos». El visitador, en consecuencia, mandó secuestrar las insignias de la compañía y dispuso que ésta quedase en suspenso absteniéndose «de hacer figura de comuni-

⁶³ Después de la primera redacción de este trabajo hemos hallado el decreto en el ADT, legajo «Cardenal Conde de Teba», 2, 1755-1771. Prohíbe en las procesiones del Corpus la música profana, los fuegos y pólvoras, y respecto de las danzas determina: «Que no vayan en ellas arlequines ni bostargas, que con sus acciones y deformidad profanan más bien que solemnizan lo sagrado de tan graves funciones, ni que se mezclen en estas representaciones ni otros festejos scénicos ni profanos que estén justamente prohibidos por decretos apostólicos, y en cuanto a las danzas mandamos que éstas no puedan ir ni vayan dentro de dichas procesiones, sino que a lo más se permitan ir delante de ellas.»

⁶⁴ ADT, *Cofradías y Hermandades*, legajo Extremadura 2, expediente 21.

dad» hasta que el Consejo de Gobernación moderase y arreglase su conducta, solicitándose entre tanto un informe del cura. Éste lo emitió favorable en mayo de 1757 tildando de «sinistro» el de su teniente. El 17 de mayo el conde de Teba hizo público un decreto por el que, guardándose de momento la providencia, animaba a la cofradía a redactar ordenanzas y presentarlas ante el Consejo. La solicitud no se hizo esperar, pues consta con fecha 2 de agosto. En ella se manifestaba la intención de fundar «una Compañía del Santísimo Sacramento con el título y nombre de Judíos para que el día del Corpus Christi salgan a pasearse, asistiendo con toda devoción a la misa mayor y procesión, saliendo delante de ella». El 20 de abril siguiente fueron aprobadas por fin las nuevas ordenanzas con algunas modificaciones muy significativas, pues exigían la desaparición del título de Judíos y del Infierno, a la vez que «la mactación de la vaca». Los soldados debían ser quietos y pacíficos, y excluidos los blasfemos, juradores e inquietos, «porque nuestro ánimo es evitar escándalos para no permitir ofensas contra Dios». Solamente así pudieron salir los hermanos el día del Señor, vestidos «de señas de militar o de casaquillas cortas, con albardas, bandas, tambores, vanderas y Gineta en compañía formada, haciendo comunidad en dos filas, siguiendo la procesión así formados desde que sale hasta que entra en la yglesia, observando en todo la mayor honestidad, decencia y reverencia».

Otras veces eran el dispendio ocasionado por la fiesta y su capacidad para producir desórdenes lo que atraía la cólera de los ilustrados. Fray José de la Natividad, carmelita descalzo, denunciaba que en la víspera del Corpus de Darganzo de Arriba existía la costumbre de que el sacerdote de la cofradía del Sacramento, cargo anual, diera a los demás vecinos un refresco «bastante considerable, de hasta 25 doblones, «lo que a sido causa de la perdición de algunos pobres», que por no ser menos que otros se ven obligados a gastar su hacienda. Por si fuera poco, aquel día se vienen todos los mozos a mediodía, «a costa de los pobres amos», y «es tal el desorden que ay en beber vino, que si no beben tres, quatro, y cinco veces nunca se queda bien, partiendo de aquel lugar como ya puede vuestra excelencia considerar».

«Fuera desto, las quimeras que después se siguen, los pecados que se cometen, las contiendas y demás accidentes que suceden en ocasiones semejantes, hacen bastante odiosa esa antigualla»⁴⁵.

La denuncia del carmelita compartía la prevención de los ilustrados hacia las cofradías. Ya es hora de que se ponga fin «a tanta profanación, de cosa tan sagrada como son las cofradías, que en su principio empezaron con tanto es-

⁴⁵ ADT, *ibidem*, legajo Madrid 8, expediente 47, con fecha 3 de junio de 1779. «No ha dos años —continuaba el carmelita— que saliendo en Argete de función semejante se enardecieron dos y el uno quedó muerto».

píritu, que quanto en ellas se veía todo era santo, todo era de Dios, y ahora ha llegado a tanto que la mayor parte se suele llevar el cuerpo y la carne». Él sabe que los vecinos estarían de acuerdo en suprimir tan gravosa costumbre, pero no lo hacen porque está muy generalizada y porque se tendría por miserable a quien no quisiese gastar en el refresco lo que de él se esperaba. El fraile, que se había ausentado del pueblo para no asistir al convite y así «no ver el desorden que me prometían avía de aver, no obstante que un pariente mío era piostre», consideraba que más se debiera gastar ese dinero en el culto divino y en que hubiese sermón y poner más cera, que no en comer y beber, y esperaba de la autoridad eclesiástica que diese un corte radical a tal costumbre, «y aún a otras muchas meriendas y refrescos que por funciones semejantes ay en el tal lugar».

La rivalidad entre las cofradías era otra de las fuentes de pesadumbre para los que concebían la religión de una forma racional e interiorizada. En el pueblo extremeño de Fuenlabrada de los Montes, como en tantos otros, había una cofradía sacramental y otra del Corpus⁶⁶. Ambas solían acompañar a la procesión pero, según se quejaba el administrador de la primera, en los últimos años se habían producido «muchas discordias y desazones con motivo de querer presidir los cofrades de la del Corpus a la sacramental con las velas, sin embargo de que los de ésta llevan blandones o cirios, y también corresponden a ella todas las insignias que acompañan y adornan la procesión». La cuestión, al parecer, venía de antiguo, pues el 25 de agosto de 1777 ya habían tratado de llegar a un acuerdo las directivas de ambas cofradías. Ocho años después, el 10 de junio de 1785, la fiesta estaba próxima y la solución al proceso todavía lejana, por lo que el arzobispo Lorenzana impuso su autoridad disponiendo que aquel año presidiese la sacramental en función de su mayor antigüedad. Un informe del cura se había inclinado por los derechos de ésta, debiendo desaparecer la del Corpus o bien ser refundida, «con cuyo motivo se quitará el abuso de agitar el toro que tienen los del Corpus por costumbre». Este parecer fue el que a la postre se impuso: las dos cofradías fueron refundidas en una sola bajo la advocación del Santísimo Sacramento; pero la sentencia definitiva se haría esperar hasta el 31 de enero de 1791.

Las características de estas fiestas sacramentales rurales puede que sean algo distintas a las de los grandes Corpus urbanos, pero los motivos de los enfrentamientos son los mismos: la radical disparidad de las sensibilidades religiosas, el despilfarro que los ritos populares llevan aparejado, el temor a la ociosidad popular y a los desórdenes públicos. Todos esos ingredientes están detrás del rosario de cédulas reales tendentes a limitar y controlar las manifestaciones de la cultura popular que se sucedieron a lo largo del reinado de Carlos III. En 1765 fueron prohibidos los autos sacramentales y las comedias de santos, con repercusiones evidentemente importantes sobre la fiesta del Corpus. En 31 de julio de

⁶⁶ ADT, *ibidem*, legajo Extremadura I, expediente 22.

1767, y con la excusa de «evitar las impresiones perjudiciales que resultan en el público con la lectura de pronósticos, romances de ciegos y coplas de ajusticiados, se prohíbe por punto general el que se puedan imprimir tales papeles, de ninguna utilidad a la pública instrucción»⁶⁷. Y un año más tarde, por Real Provisión de 26 de octubre de 1768, se conjuraban los malos recuerdos de los motines contra Esquilache —que, no lo olvidemos, se habían gestado durante las celebraciones de una Semana Santa— ordenando que las justicias de pueblos y ciudades previniesen a los gobernadores militares de la inminencia de fiestas públicas, a fin de que se sirviesen de la tropa «para concurrir por su parte al logro de la pública tranquilidad»⁶⁸, medida esta que en algunos lugares dio el primer paso hacia la militarización del Corpus. No obstante, las que más contribuyeron a modificar el paisaje del Corpus barroco fueron las Reales Cédulas de 1777 y 1780.

La primera se promulgó, al parecer, como consecuencia de una representación del obispo de Plasencia relativa a diferentes abusos que se empeñó en denunciar. La cédula de 20 de febrero de 1777 ordenaba a corregidores y justicias que no permitiesen las procesiones nocturnas, los disciplinantes, empalados ni otros espectáculos de nula edificación, sino que «pueden servir a la indevoción y al desorden en las Procesiones». De la misma forma se proscribían los bailes en las iglesias, sus atrios y cementerios, ni delante de las imágenes de los santos, «guardándose en los Templos la reuerencia, en los atrios y cementerios el respeto, y delante de las imágenes la veneración que es debida»⁶⁹. Esta orden alcanzó naturalmente a las danzas del Corpus, que en distintos lugares fueron moderadas o prohibidas. En Granada se vedó que entrasen en las iglesias las danzas de mujeres, hombres y diablillos que acompañaban a la procesión y para lograrlo se reguló la asistencia de tropa militar⁷⁰. En Madrid se hizo una consulta al arzobispo Lorenzana, quien consideró que «las danzas, lo mismo que los gigantes y las gigantillas de la procesión del Corpus, eran producto de la barbarie e ignorancia de otros tiempos, contradecían la gravedad y seriedad del culto divino y distraían la atención de los fieles de su único objeto, la Eucaristía. Merecían, por tanto, ser prohibidas, aunque era preferible hacerlo paulatinamente para no herir susceptibilidades ni afirmar abiertamente que una práctica educativa empleada por la Iglesia desde hacía tantos años era un error»⁷¹.

En pleno debate llegó finalmente la Real Cédula de 21 de julio de 1780, con la que culminó la serie de disposiciones que purificaron a la fiesta del Corpus de toda contaminación popular:

⁶⁷ Santos Sánchez, *Extracto puntual de todas las pragmáticas, cédulas, provisiones, circulares y autos acordados y otras providencias, publicadas en el reinado del señor D. Carlos III*, Madrid, en la imprenta de la Viuda e Hijo de Marín, 1794, I, p. 79.

⁶⁸ *Ibidem*, I, p. 133.

⁶⁹ *Ibidem*, II, p. 1.

⁷⁰ Demetrio E. Brisset, *op. cit.*, p. 181.

⁷¹ El texto es de María José del Río, *op. cit.*, p. 305.

«Habiendo llegado a noticia de S.M. algunas notables irreverencias que en la fiesta del Santísimo Corpus Christi de este año se han cometido con ocasión de los gigantones y danzas, y teniendo presente lo consultado por el Consejo, se manda que en ninguna Iglesia de estos Reynos, sea Catedral, Parroquial o Regular, haya en adelante tales danzas ni gigantones, sino que cese del todo esta práctica en las Procesiones y demás funciones Eclesiásticas, como poco conveniente a la gravedad y decoro que en ellas se requiere»⁷².

Ignoramos si las resistencias populares dificultaron a corto plazo el cumplimiento de estas Reales Cédulas. En Toledo la documentación es muy parca y sólo deja traslucir «algunas especies que corren por el Pueblo», como se verá en la siguiente cita. El 14 de agosto de 1780, menos de un mes después de la promulgación de la orden y en vísperas de la fiesta de la Virgen del Sagrario, el deán de la catedral mandó «que los Gigantones estén dispuestos, pero que no se pusiesen a la vista hasta tanto que el Cabildo noticioso de algunas especies, que sobre éstos, y las Danzas corren por el Pueblo, determinen lo que tubiese por conveniente: y hechas varias reflexiones: acordaron que por ahora se suspenda toda danza, y que se conserven dichos Gigantones y sus vestidos hasta nueva orden, y que los colegiales asistan a las Ceremonias acostumbradas con los vestidos de Ángeles, como hasta aquí»⁷³. Dos semanas después los canónigos daban cuenta de haber recibido ya el texto de la cédula y lo ponían en acta «para que en su vista dispongan dichos señores de su cumplimiento», acordando acusar recibo al Consejo⁷⁴. A partir de ahí las actas capitulares callan respecto a este asunto, como lo hacen absolutamente los libros de acuerdos del Ayuntamiento. No obstante, se percibe en el análisis de años subsiguientes un clima de rigorismo y tristeza nada habituales. 1782, por ejemplo, fue año de sequía, langosta y guerra. Como solía hacer otros años, al aproximarse la fiesta del Corpus el italiano Lorenzo Ferdi solicitó permiso para trabajar con su compañía de volatines y máquina en el corral de comedias, pero «la ciudad de conformidad negó la expresada licencia»⁷⁵. En la cuaresma acababa de predicar en Toledo fray Diego José de Cádiz en el curso de una misión apostólica. De ella salió la propuesta de que las comedias fueran prohibidas en la ciudad considerando «el lastimoso y deplorable estado en que se halla constituida esta población» y «los daños y perjuicios que en toda clase de personas y estados ocasionan las representaciones teatrales por las ma-

⁷² Santos Sánchez, *op. cit.*, II, p. 103. Las cédulas represen de la cultura popular, sin embargo, continuaban. La de 25 de marzo de 1783 ordenaba que no se consintiese «que los flauteros y los que traen cámaras oscuras y animales domésticos con habilidades anden vagando por el Reyno», debiendo ser destinados a las Armas, Marina, Hospicios y obras públicas. También habían de ser considerados vagos y tratados como tales los saludadores, joberos y «romeros o peregrinos que se extrañan del camino y vagan en calidad de tales romeros», *ibidem*, II, pp. 166-167.

⁷³ ACT, *Libro capitulares*, n.º 84, 14 de agosto de 1780.

⁷⁴ ACT, *ibidem*, acta de 29 de agosto de 1780.

⁷⁵ AMT, *Libro de Acuerdos*, n.º 204, actas de 5 y 10 de junio de 1782.

las costumbres a que inducen, libertinaje que enseñan, desunión en los matrimonios y otros escándalos a que contribuye la ociosidad, con desaplicación de los menestrales y jornaleros, que con ocasión de otros distraimientos se vician los incautos y sencillos». La ciudad aprobó la moción del corregidor y acordó prohibir la admisión en su jurisdicción de diversiones y de compañías tanto de comedias como de óperas, tragedias «y todo cuánto sea de representación que aya de ejecutarse por mugeres y hombres», todo lo cual fue confirmado por el rey el 10 de mayo⁷⁶.

El celo racionalizador de los ilustrados se conjugaba así con el reaccionarismo más rancio en la represión de las diversiones populares y las fiestas públicas en general. De la tristeza de sus efectos deja buena constancia precisamente uno de los más conspicuos hombres de la Ilustración, en la memoria que le fue encargada acerca de las diversiones públicas. Jovellanos constataba a finales de siglo que, en efecto, la mayor parte de los pueblos de España no se divertían en manera alguna. «En los días más solemnes —escribió—, en vez de la alegría y el bullicio que debieran anunciar el contento de sus moradores, reyna en las calles y plazas una perezosa inacción, un triste silencio que no se pueden advertir sin admiración ni lástima»⁷⁷. Y poco más adelante describía un cuadro que no podía ser más sombrío:

«En unas partes se prohíben las músicas y cencerradas, y en otras las veladas y bayles. En unas se obliga a los vecinos a cerrarse en sus casas *a la queda*, y en otras a no salir a la calle sin luz, a no pararse en las esquinas, a no juntarse en corrillos, y a otras semejantes privaciones. El furor de mandar, y alguna vez la codicia de los jueces, ha extendido hasta las más ruines aldeas, reglamentos que apenas pudiera exigir la confusión de una corte; y el infeliz gañán que ha sudado sobre los terrones del campo, y dormido en la era toda la semana, no puede en la noche del sábado gritar libremente en la plaza de su lugar, ni entonar un romance a la puerta de su novia»⁷⁸.

La obra de Jovellanos es una revisión de la política ilustrada y da cuenta de su fracaso en tanto que constata que se ha reforzado la seguridad del Estado pero a costa de «la felicidad de los pueblos» que se decía pretender. No puede ser más crítica la observación de los efectos a que ha llevado la transformación de la fiesta, trocando la participación popular en pasiva contemplación: el pueblo que trabaja «necesita diversiones, pero no espectáculos. No ha menester que el gobierno le divierta, pero sí que le dexé divertirse»⁷⁹. Tampoco pasa por alto Jovellanos el pánico a los desórdenes públicos:

⁷⁶ AMT, *ibidem*, sesiones de 20 y 25 de marzo de 1782.

⁷⁷ Gaspar Melchor de Jovellanos, *Memoria sobre las diversiones públicas*, Madrid, Aguilar, 1994, p. 174.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 178-179.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 173.

«El zelo indiscreto de no pocos jueces se persuade a que la mayor perfección del gobierno municipal se cifra en la sujeción del pueblo, y a que la suma del buen orden consiste en que nadie se atreva a moverse. En consecuencia, qualquiera bulla, qualquiera gresca o algazara recibe el nombre de asonada y alboroto: qualquiera disensión, qualquiera pendencia es objeto de un procedimiento criminal».

El resultado no es sino la más absoluta tristeza en nombre de la seguridad:

«Bajo tan dura policía el pueblo se acobarda y entristece, y sacrificando su gusto a su seguridad, renuncia la diversión pública e inocente, pero sin embargo peligrosa, y prefiere la soledad y la inacción, tristes a la verdad y dolorosas, pero al mismo tiempo seguras»⁸⁰.

Aunque movido por las mismas motivaciones, Jovellanos llega así a conclusiones opuestas a las del absolutismo ilustrado: «no basta que los pueblos estén quietos: es preciso que estén contentos». Sólo podrá garantizarse el orden público verdaderamente si se cumple esta premisa.

«Un pueblo libre y alegre, será precisamente activo y laborioso; y siéndolo, será bien morigerado y obediente a la justicia. Quanto más goce, tanto más amará el gobierno en que vive, tanto mejor le obedecerá, tanto más de buen grado concurrirá a sustentarle y defenderle. Quanto más goce, tanto más tendrá que perder, tanto más temerá el desorden, y tanto más respetará la autoridad destinada a reprimirle»⁸¹.

En definitiva, dice Jovellanos, todo regocijo y diversión será bueno e inocente mientras sea público⁸². Se ha dicho de su Memoria que hace pensar «en un sentimiento de desorientación» de los ilustrados «y una necesidad de informarse antes de seguir tomando medidas»⁸³. No debe olvidarse, en efecto, que el asturiano redactó su obra a petición del Consejo de Castilla. Sus conclusiones son contrarias a las disposiciones tomadas anteriormente por los ministros de Carlos III, pero su preocupación por la utilidad pública y la obediencia al Estado le sitúan en las mismas coordenadas que sus compañeros de Ilustración.

En realidad los ilustrados no habían querido provocar tan tristes efectos en el pueblo ni suprimir la fiesta, algo que todo gobernante necesita para hacer despliegue de su propaganda. Simplemente habían tratado de encauzarla y controlarla para convertirla en un eficaz instrumento político y social. Sobre la actitud del clero contrarreformista hacia la mentalidad popular ha escrito Domínguez Ortiz que lo que aquél reprobaba posiblemente era lo que se hacía sin

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 176-177.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 182-183.

⁸² *Ibidem*, pp. 189-190.

⁸³ María José del Río, *op. cit.*, p. 327.

su intervención. «La Iglesia desconfiaba de todas las manifestaciones piadosas que tendían a relacionar al pueblo directamente con la Divinidad, mientras que sancionaba aquellas otras en las que intervenía el sacerdote con sus oraciones, o simplemente con su presencia»⁸⁴. Pues bien, no muy distinta debió ser la actitud del absolutismo ilustrado, para quien si el desmantelamiento de *lo popular* había sido un objetivo teórico, «su práctica se centró más en la instrumentalización de *lo popular* para mayor gloria de la monarquía»⁸⁵. Sin embargo, Jovellanos y otros se dieron cuenta de que, lejos de secundarla, el pueblo desertaba de la fiesta así planteada y su hosca inactividad le hacía aún más impredecible. Pero queda por saber si la cultura popular se avino por las buenas a ser desalojada de la fiesta, opuso resistencias o logró volver a entrar en ella. Un Corpus desbrozado de todos sus elementos populares se habría convertido en una fiesta «de clase» demostrativa de la estabilidad política y social de los grupos privilegiados, con el pueblo de sumiso o ¿acechante? espectador. Pero está claro que en muchos lugares, pese a una aparentemente exitosa separación de lo sagrado y lo profano en la procesión, han subsistido manifestaciones que siguen dotando al Corpus de su proverbial carácter popular, sea en la misma procesión o al margen de ella. Porque ni el reformismo ilustrado, ni el liberal adoctrinamiento patriótico, ni siquiera el todopoderoso dirigismo cultural de nuestros días, han conseguido que la fiesta se entienda, se viva y cobre significación solamente desde arriba.

Toledo, 4 de junio de 2001

⁸⁴ Antonio Domínguez Ortiz, «Antonio Domínguez Ortiz, «Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca», en *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Coloquio Internacional, Granada, 24 a 26 de septiembre de 1987, Universidad de Granada/Casa de Velázquez, 1990, p. 15.

⁸⁵ Jesús Pereira Pereira, «La religiosidad y la sociabilidad popular como aspectos del conflicto social en el Madrid de la segunda mitad del siglo XVIII», en Equipo Madrid, *Carlos III, Madrid y la Ilustración*, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 254.



Unidad IV. Edad contemporánea: Siglo XIX: España en crisis.

Castells Oliván, Irene, "La resistencia liberal contra el absolutismo fernandino (1814-1833)". *Ayer*, No. 41, Fernando VII. Su reinado y su imagen (2001), pp. 43-62.

Irene Castells Oliván es profesora emérita de la Universidad Autónoma de Barcelona e investigadora del Seminario de Historia Constitucional Martínez Marina en la Universidad de Oviedo.

El apartado *La resistencia liberal contra el absolutismo fernandino (1814-1833)*, Castells presenta las etapas de los enfrentamientos entre absolutistas y liberales en el reinado de Fernando VII. El inicio del gobierno de El deseado, apelativo con el que se distinguió a Fernando, fue el rompimiento del Absolutismo, el vacío del poder, con las salidas de Carlos IV y Fernando VII a tierras francas, así como la invasión napoleónica. La resistencia liberal española hizo frente a la represión violenta del monarca. Entre las estrategias que se utilizaron por los liberales estuvieron los pronunciamientos militares imbuidos en la Ilustración y las propuestas ideológicas del Romanticismo, con la participación activa de los enclaves de españoles intelectuales radicados en Londres y Francia, mismos que se convirtieron en alicientes para la independencia del virreinato novohispano.

La resistencia liberal contra el absolutismo fernandino (1814-1833)

Irene Castells Oliván

Universitat Autònoma de Barcelona

Introducción

El historiar las aspiraciones revolucionarias de los liberales españoles durante el reinado de Fernando VII (1808-1833) tropieza en estos momentos al menos con tres factores negativos ¹. En primer lugar, el tema ha sido objeto privilegiado del estudio de la historiografía liberal decimonónica de corte conservador y de la «historia política» más tradicional. En el enfrentamiento absolutismo/liberalismo se resumían de modo simplista y partidista las vicisitudes del primer tercio de nuestro siglo XIX, para justificar la estabilidad política que inauguró el sistema de la Restauración canovista. Una segunda razón, quizás conectada con la anterior, es que esta historia de militares románticos, sociedades secretas y pronunciamientos no parece ser objeto de atención de la historiografía española más renovada y progresista, que sigue considerándola irrelevante. Y en tercer lugar, el creciente interés por la historia política manifestado desde los años ochenta tampoco ha repercutido de un modo positivo. Es cierto que, por un lado, los estudios sobre cultura política, aunque son todavía muy escasos en lo que se refiere al primer liberalismo español, están ayudando a comprender mejor el comportamiento de nuestros liberales. Pero, por otro, el estudio de «lo político» más bien ha perjudicado la comprensión de esta lucha

¹ Este trabajo se ha beneficiado de una ayuda del Ministerio de Educación y Ciencia (Referencia: PR 1999-0201 00:36484202), y está inscrito en el marco del proyecto de investigación PB90-0715.

AYER 41*2001

Castells Oliván, Irene. "La resistencia liberal contra el absolutismo fernandino (1814-1833)". *Ayer*, No. 41, *Fernando VII. Su reinado y su imagen* (2001): 43-62.

antiabsolutista. Me refiero al hecho de que para superar una visión estrecha del poder político, de las ideologías y de las instituciones, el centro privilegiado de estudio ha sido una renovación de la historia del Estado². Está fuera de duda el interés que ello tiene para el tema que nos ocupa, pero la construcción del Estado liberal no es ajena a las luchas que se produjeron en el tránsito del Antiguo al Nuevo Régimen. El ignorarlas supone dar por sentado la existencia de un continuismo social y político que nos plantea de entrada una gran interrogante: ¿hasta qué punto el caso español responde a la perspectiva toquevilliana de un Estado liberal ampliamente heredero del Estado absoluto? Es una cuestión íntimamente relacionada con el contenido del presente artículo, porque, según este planteamiento, ¿dónde quedan la revolución y sus protagonistas? Porque pese a los intentos y logros reformistas del aparato político de la Monarquía absoluta, ésta quebró tres veces: en 1808, en 1820 y, de modo definitivo, a la muerte de Fernando VII, a quien sólo le importaba garantizar el trono para su hija Isabel. El fracaso de la transición pactada «por arriba» desencadenó la última fase de la revolución liberal en 1835-1837³.

Frente a estas posiciones tan escépticas o negativas, creo que es preciso revalorizar la imagen de nuestros liberales y de sus resistencia al absolutismo fernandino. Porque de la mano de ellos, España mostró

² Son significativos los trabajos de J. Ph. LUIS, «La croissance ambiguë du Leviathan dans l'Europe du XIX^e siècle: l'exemple de la rationalisation de l'État espagnol», en *Revue historique*, núm. 611, juillet-septembre 1999, pp. 483-506, y también, el capítulo dedicado a «El reinado de Fernando VII», realizado por M. ESTEBAN DE VEGA, en el tomo XXX de *la Historia de España de Menéndez Pidal (1759-1834)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998, coordinado por A. MORALES MOYA, pp. 235-329. J. Ph. Luis considera que el final del Antiguo Régimen español puede inscribirse «dans la perspective toquevillienne d'un Etat libéral largement héritier de l'Etat absolu» (p. 501). Por su parte, M. Esteban hace un estudio de las reformas administrativas del Estado durante el reinado de Fernando VII, sin prestar atención a las luchas políticas de los años 1814-1833.

³ Son los historiadores valencianos P. RUIZ TORRES, J. MILLÁN, I. BUHDIEL y M. C. ROMEO los que más han insistido en la crítica a la tesis de la «transición pactada por arriba», al poner de relieve que lo que falló fue el aparato político de la Monarquía. De ahí el carácter rupturista de la revolución liberal española. Hice un estado de la cuestión sobre la misma en «La rivoluzione liberale spagnola nel recente dibattito storiografico», *Studi Storici*, enero-marzo 1995, pp. 127-161. Más recientemente, M. PÉREZ LEDESMA sale al paso críticamente de los planteamientos citados de P. RUIZ TORRES y J. MILLÁN, en «Protagonismo de la burguesía, debilidad de los burgueses», en *AYER*, núm. 36, 1999; J. C. GAY ARMENTEROS (ed.), *Italia-España. Viejos y nuevos problemas históricos*, pp. 65-94.

no sólo no estar al margen de las corrientes ideológicas de su época, sino poseer un potente movimiento liberal que empalma con lo mejor de nuestras tradiciones progresistas, sin las cuales es imposible entender incluso el momento histórico en que vivimos.

El término de resistencia que he empleado para referirme a la lucha de los liberales contra Fernando VII no pretende minimizar la dureza de su enfrentamiento. Pero sí quiere reflejar el importante hecho de que los liberales españoles se encontraron inmersos en una situación revolucionaria: no querían la revolución sino que se encontraron con ella. La agresión vino siempre de Fernando VII, responsable de sumir al país en una cadena de guerra, represión y exilios. Tampoco es mi intención enfocar este artículo desde la perspectiva de la revolución liberal, aunque los hechos que trata forman parte indisoluble de la misma, de sus períodos más negros y olvidados, durante los que, excepto los tres años del Trienio Liberal (del que no me ocupo), los liberales estuvieron perseguidos y marginados del poder. Conviene por ello recordar una vez más que burguesía, revolución y liberalismo no son términos equiparables, ya que reflejan contenidos y acepciones muy diferentes, aunque a lo largo de estas páginas encontremos burgueses y liberales revolucionarios.

Hago sólo unas breves referencias a la etapa de 1808-1814, pues aunque Fernando VII reinó desde 1808, los liberales acataron el calificativo del «deseado». Pero su lucha arranca de la defensa de lo que habían conseguido en estos años. Hay que dar toda la importancia que requiere al hecho de que aunque el liberalismo español no nace en las Cortes de Cádiz, hasta entonces nunca se había expresado en España de forma tan clara. Por ello podemos hablar del surgimiento en este período de una nueva cultura política, la del constitucionalismo moderno, en clara ruptura con la Ilustración. El vacío de poder creado en 1808 permitió que las ideas liberales resultaran útiles para resolver los dos problemas más importantes creados por la quiebra del Absolutismo: la ausencia de la monarquía y la guerra generada por la invasión napoleónica.⁴ La Guerra de la Independencia constituye una auténtica revolución liberal que se inscribe en el gran movimiento de crisis del

⁴ LI. ROURA desarrolla esta cuestión en «Guerra de la Convención, ocupación napoleónica y primera crisis del Antiguo Régimen», ponencia presentada al Congreso Conmemorativo del 175 aniversario de la invasión de los Cien Mil Hijos de San Luis. *Intervención exterior y crisis del Antiguo Régimen en España*. El Puerto de Santa María, 21-23 de octubre de 1998 (Actas en prensa).

Antiguo Régimen europeo provocado por la Revolución Francesa. Es cierto que la resistencia estuvo también unida a la facción servil que sólo buscaba la emancipación del territorio ocupado, pero las Cortes de Cádiz mostraron que España estaba ya plenamente instalada en la modernidad, por la existencia de un pensamiento liberal progresista que diseñó todo un proyecto de nación completamente nuevo. Era la España moderna que descubrió la nación en la guerra. Por ello mismo, dentro de la cultura política de nuestro primer liberalismo, se privilegia la acción, el heroísmo, la muerte como hecho cotidiano. Nuestro romanticismo fue muy ideológico en comparación a la dimensión filosófica que predomina en la simbología de la Revolución Francesa, la cual, a su vez, fue ilustrada y romántica.

La lucha por la libertad y la independencia nacional colocó a España como pionera del romanticismo europeo, no sólo en su dimensión política, sino incluso literaria⁵. La victoria española contra Napoleón fue un hecho insólito e inesperado que tuvo gran resonancia en Europa e hizo de la Guerra de la Independencia -que fue asimismo una guerra romántica- una guerra del pueblo, a través de su original fórmula de guerrillas, modelo imitado por los movimientos nacionalistas del siglo XIX.

1. Represión y primer exilio (1814-1820)

Esta primera generación de liberales que luchó contra Fernando VII fue por tanto una generación romántica, marcada por la represión y sobre todo por un largo exilio: los períodos de predominio absolutista ocuparon muchos años de la Historia de España, lo que marcó a las élites de nuestro país, cuya ausencia perjudicó notablemente al mismo. La restauración de 1814 pudo ser más fuerte en España, porque el período de 1808 a 1814 había cambiado poco las bases estructurales de la sociedad española, aunque ya nada fue igual que antes de 1808, pese a que Fernando VII anuló por el decreto de 4 de mayo la obra de las Cortes de Cádiz.

Con ello empezaba el primer proceso de los liberales cuya detención se había iniciado el 10 de mayo de 1814, tras disolver el general Eguía

⁵ D. MARTÍNEZ TORRÓN, «Fundamentos teóricos acerca del romanticismo español», en *Actas del I Coloquio del Romanticismo al Realismo*, Sociedad de Literatura Española del Siglo XIX, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 31-37, Y del mismo autor, *Los liberales románticos españoles ante la descolonización americana*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.

las Cortes. Como las causas se alargaban, fue el propio monarca quien el 15 de diciembre de 1815 decidió dictar sentencia «condenando a más de cincuenta personas a diversas penas de prisión y destierro. Surgió la figura del delincuente «político», hasta entonces llamado reo «de lesa majestad». También los afrancesados fueron condenados al destierro por el decreto de 30 de mayo de 1814, que afectó a unas 12.000 familias.

Este exilio de los afrancesados, la mayoría instalados en Francia, requiere todavía una investigación más minuciosa, que preste toda la atención que merecen aquellos que, por otros medios, también trabajaron por la regeneración de España. Estos refugiados no dudaron en dirigirse directamente al monarca francés a través de Talleyrand, ministro de Asuntos Exteriores, solicitando ayuda económica y que no fueran molestados por sus opiniones políticas. El portavoz de los mismos fue el militar valenciano Francisco Amorós y Ondeano, marqués de Sotelo y ministro del Interior con José I, que acabó nacionalizándose francés. Durante seis largos años la emigración afrancesada rehizo su vida en su país de asilo y dio lugar a una fecunda obra cultural, ya que su obra impresa supera el medio centenar de volúmenes en castellano y casi el centenar en francés. Aparte de preparar su defensa, los afrancesados tradujeron a Voltaire y a otros clásicos franceses, y el abate Marchena organizó una campaña de exportar libros en castellano a las ex colonias americanas. La vida cultural de París atrajo a las personalidades más inquietas como Juan Antonio Llorente II y Andrés Muriel.

En 1815, durante los cien días de Napoleón, al escaparse éste de la isla de Elba y proclamar nuevamente el Imperio, en algunos

o A. FIENTAS LÓZAS, *Los delitos políticos (1808-1936)*, Salamanca, 1977, p. 69.

A. FIENTAS LÓZAS, *Los delitos políticos...*, op. cit., pp. 68-70.

8 J. LÓPEZ TARRU, «El exilio de los afrancesados. Reflexiones en torno al Real Decreto de 30 de mayo de 1814», en *Spagna contemporanea* (1999), núm. 16, pp. 7-21. El autor anuncia su tesis doctoral en curso [*Los afrancesados en la crisis del Antiguo Régimen (1808-1813)*], en la que estudia la emigración de los afrancesados y su acogida en Francia.

9 J. MERLEJUK, *José Bonaparte, rey de España, 1808-1813. Historia externa del reinado*, Madrid, CSIC, 1971.

10 J. DELEITO y PIÑUELA, «La expatriación de los españoles afrancesados (1813-1820)», *Nuestro Tiempo*, año XXI, núm. 270, 1921, pp. 1257-273, Y. L. MORAÑO HERRERA, «Españoles malitos: Los afrancesados», *Historia* 16, año III, núm. 25, mayo 1978, pp. 49-57.

11 G. DESSAUX, *Juan Antonio Llorente en France (1813-1822)*, Ginebra, Librairie Droz, 1982. En 1817 publicó su *Historia crítica de la Inquisición*, en la que daba cuenta de su evolución hacia un liberalismo más radical.

depósitos militares en que había deportados españoles ¹², éstos se unieron a las tropas sublevadas por el bonapartismo. Pero, tras el fracaso de este episodio, y con alguna excepción, los afrancesados no tuvieron actividad política alguna durante su exilio y no conspiraron contra Fernando VII. Por el contrario, los emigrados españoles en Londres, aunque no desplegaron el activismo que caracterizó la segunda emigración y eran menos numerosos que entonces, fundaron varios periódicos que aglutinaban las críticas contra Fernando VII e incluso le dirigieron algún escrito reclamando la vuelta al sistema constitucional ¹³. Encontramos en esta primera emigración inglesa liberales tan destacados como Flórez Estrada, el conde de Toreno, Istúriz, Antonio Puigblanch o el conde de Cabarrús, además de Blanco White, quien había abandonado voluntariamente España en 1810 y mantenía estrechas relaciones con Lord Holland ¹⁴. Otra de las tertulias habituales era la organizada en torno a un banquero de Bilbao, Fermín Tastet, residente en Londres desde hacía tiempo ¹⁵. También estaba en Londres el sobrino del guerrillero Espos y Mina, Xavier Mina, quien había llegado a la capital inglesa a finales de abril de 1815 y estuvo fuertemente influido por el radicalismo de Flórez Estrada y otros patriotas hispanoamericanos refugiados en Londres. La fama como guerrillero y luchador por la libertad de Xavier Mina «superaba por entonces a la de su tío. Los patriotas americanos que se encontraban en Londres tenían la misión de conseguir el apoyo británico para sus planes de ayuda a la lucha que capitaneaba Morelos con el apoyo del Congreso mexicano. En la capital inglesa funcionaba

¹² J. R. AYMES, *La déportation sous le premier empire. Les espagnols en France (1808-1814)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1983 (existe traducción en castellano).

¹³ A. FLÓREZ ESTRADA, *En defensa de las Cortes* (c. 1814), Madrid, Ciencia Nueva, 1967.

¹⁴ M. MORENO AÍNSO, *La forja del liberalismo en España (Los amigos españoles de Lord Holland, 1793-1810)*, Madrid, Congreso de los Diputados, 1997.

¹⁵ E. LAHED, *Antoni Puigblanch*, Barcelona, Aedos, p. 131.

¹⁶ Los datos sobre Xavier Mina los he tomado de los trabajos de M. OBTUÑO MARTÍNEZ, «Xavier Mina, en la revolución liberal insurgente en México (Bases para una hipótesis de trabajo)», comunicación presentada al Congreso internacional organizado en Madrid por el profesor A. GIL NOVALES, en la Universidad Complutense, los días 28-30 de abril de 1999, sobre el tema *La revolución liberal española en su diversidad peninsular (e insular) y americana* (Actas en prensa), y del mismo autor, «La expedición de Xavier Mina en el contexto interamericano», *Cuadernos de Investigación Histórica*, núm. 17, Madrid, 1999, pp. 109-131. También de A. SOLÀ, «La expedición de Mina (1817) en la historiografía mexicana», en *Revista Mexicana de Sociología*, año LI, núm. 2, abril-junio 1989, pp. 361-376.

por aquellos años un «Cuartel General Europeo de la Emancipación Americana» en el que participaban Blanco White y sus amigos de la Holland House. Allí se desarrolló la estrategia de lucha de organizar una expedición a México liderada por Xavier Mina. Era el mismo procedimiento insurreccional que estaban ensayando en España los liberales españoles, de los cuales, pocos eran los que hacia 1815 estaban a favor de la independencia de las colonias americanas. Uno de ellos era Xavier Mina, para quien la lucha antiabsolutista no podía disociarse de la lucha anticolonialista. Xavier Mina partió de Liverpool el 15 de mayo de 1816 acompañado de una veintena de voluntarios de diversos países (ingleses, irlandeses, franceses, italianos y españoles). La expedición se retrasó y tras soportar traiciones como la de Mariano Picornell, llegó a las playas de Nueva España el 25 de abril de 1817. La integraban en ese momento 300 jefes y oficiales. Pero falló el apoyo interior y la coordinación con los insurgentes de la zona. Tras el fracaso de su tentativa, fue apresado por los realistas, fusilado el 11 de noviembre de 1817, y declarado padre de la patria mexicana en 1823.

2. Los instrumentos de lucha y la estrategia del pronunciamiento

Fueron las condiciones de represión y violencia impuestas por el absolutismo restaurado en 1814 lo que forzó a los liberales a la práctica conspirativa como medio de lucha para la reimplantación de la Constitución de 1812. Aunque ya había quienes la consideraban demasiado radical, tenía la virtud de aglutinar en un programa común al liberalismo del momento. Muchos dirigentes liberales, civiles y militares, se habían salvado de la prisión y del exilio, y eran varios los que conspiraron desde el primer momento para el restablecimiento de las libertades. Para ello se sirvieron de las sociedades secretas. Habían surgido éstas de la politización que la Revolución Francesa produjo en la nueva forma de sociabilidad surgida en la segunda mitad del siglo XVIII con el desarrollo de la Ilustración, la cual había conectado las logias masónicas con el movimiento de oposición intelectual e ideológica -aunque no política- a los valores del Antiguo Régimen. El periodo revolucionario y napoleónico hizo que, del tronco común de la masonería, nacieran y proliferaran nuevas organizaciones masónicas o paramasónicas, que conservaron en parte su primitivo carácter iniciático, pero

que por sus fines políticos se apartaron del carácter filantrópico de la masonería. Así ocurrió con la carbonería, que fue una de las diversas variantes que asumió desde el imperio napoleónico la disidencia masónica y que tomó según los países (incluso en Italia, donde tuvo su origen) características muy distintas y agrupó programas político-sociales muy diversos, desde una monarquía constitucional moderada hasta la república de corte jacobino e incluso babuvista. Esta sociedad marcó con su estilo la revuelta romántica y a ella se refieren como modelo la mayor parte de las organizaciones clandestinas que fueron un eslabón específico, en el terreno organizativo, de la transformación del orden político-social de la Europa occidental hasta 1848. Ilustración y activismo romántico vinieron a confluír en la historia de estas sociedades secretas. No fueron ellas las que crearon la oposición al absolutismo, como afirmaban los gobernantes de la Santa Alianza al denunciar la existencia de una conjuración universal, sino que fueron las sociedades secretas las que pudieron jugar un papel político gracias al movimiento de oposición liberal y democrática que se enfrentaba al Antiguo Régimen. España no se incorporó plenamente al movimiento sectario de la Europa de la época hasta el Trienio Constitucional. Antes del mismo, los liberales se limitaron a la instrumentalización de algunas logias masónicas, porque la masonería no existía en esta época en España de forma organizada. Y por la misma razón, la comunería, que apareció en 1821, no era «la hija española de la masonería, ni siquiera una escisión»¹⁷. Fue más bien la forma concreta que tomó en España la disidencia masónica, similar a lo ocurrido con la carbonería en Italia. Planteado en estos términos, el papel que tuvo la masonería en la lucha contra el absolutismo fernandino fue mínimo, aunque es un problema que la historiografía no ha dado todavía por zanjado, por la opacidad de las fuentes y la dificultad que implica su manejo. Hay, sin embargo, tópicos que se han podido descmtar, como el hecho demostrado por J. R. Aymes de

¹⁷ I. P. MAHÍLLA, «La masonería y la conspiración liberal (1814-1834). Los límites de un mito histórico», *Trienio*, núm. 22, noviembre 1993, pp. 73-90. Comparto plenamente la tesis de este autor, que coincide asimismo con los planteamientos del especialista en el tema J. A. FelTer Benimeli. Sobre la comunería existe una tesis reciente de M. RUIZ JIMÉNEZ, *El liberalismo comunero: Una consideración especial de El Zurriago (1821-1823)*, 3 vols., Universidad Complutense de Madrid, 1999. En el volumen III la autora nos proporciona una interesante lista de comuneros, aunque asume la tesis tradicional de ver la comunería como una escisión radical de la masonería. Hace un resumen de su tesis en su artículo «La confederación de comuneros en el Trienio», en *Trienio*, núm. 35, mayo 2000, pp. 155-186.

que es falso el que los futuros líderes del liberalismo peninsular hubieran hecho su aprendizaje de masones y conspiradores en el período en que estuvieron deportados en Francia entre 1808-1814. Dicho en otros términos: Riego no se hizo masón en Francia, sino que entró a formar parte en las asociaciones clandestinas en las que los liberales españoles participaron desde 1814 para su lucha contra el absolutismo. Todo lo más que podemos decir es que algunos liberales se hicieron masones para conspirar, pero no que todos los masones eran conspiradores ni estaban implicados en las fuertes luchas políticas que llevaron a la escisión del liberalismo entre 1820-1823¹⁹. No sólo en España, sino en toda la Europa de la Santa Alianza, recurrir a las conspiraciones y a las sociedades secretas era algo inevitable. La ausencia de espacio democrático, las restricciones a la libertad de prensa y de expresión, hacían que los opositores al absolutismo entraran en y crearan organizaciones clandestinas. Y era en las sociedades secretas, a pesar de sus fracasos acumulados, donde se hacía el aprendizaje y la reproducción de revolucionarios²⁰.

No es que todos los conspiradores del momento fueran románticos (Espoz y Mina es un claro ejemplo de no serlo), pero tanto la conspiración como la estrategia de lucha que emplearon para reconquistar el régimen liberal, la del pronunciamiento insurreccional, estaban impregnadas de los principios románticos de la época. El simbolismo era sumamente

¹⁹ J. R. AVIÑE, *La déportation...*, op. cit.

²⁰ Archivos départementales des Pyrénées-Orientales (ADPO). Perpignan. Série M. Sous-série 4M. Polios. 4M 299. Hay un extenso documento de 30 páginas (casi ilegibles) sin fecha, de la policía secreta francesa, sobre las sociedades secretas en España hacia 1823. Se hace eco de la poca importancia de la masonería durante la época de la Guerra de la Independencia, pero considera a la comunería como una escisión de ella. Menciona también a los carbonarios, a otros clubs italianos y a la Asociación francesa, fundada en Madrid y muy ligada al liberal Zorraquín. En algún momento parece indicar que masones, comuneros y carbonarios decidieron dejar a un lado sus rencillas, para trabajar conjuntamente por la revolución en Europa. De hecho, así ocurrió durante la década de los veinte, cuando la carbonería siguió vehiculando los contactos entre los liberales europeos, lo que parece poner en cuestión el libro de P. A. LAUBERT, *La Charbonnerie française, 1821-1823*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1995, al considerar prácticamente inexistente la carbonería desde 1823. Dan abundante noticias sobre sociedades secretas europeas: J. COMELLAS, *El Trienio constitucional*, Madrid, Rialp, 1963, especialmente en las pp. 397-410. YR. SÁNCHEZ MANTUEN, *Las conspiraciones liberales en Francia (1815-1823)*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1972.

²¹ B. BACZKO, «El revolucionario», capítulo 8 de F. FURET y otros, *El hombre romántico*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 275-319.

importante en todo el pensamiento romántico, y, en consecuencia, la conspiración y el pronunciamiento estaban llenos de simbología. Por ejemplo, el simbolismo que rodeaba las ceremonias iniciáticas de las sociedades secretas o los diferentes ritos que acompañaban al pronunciamiento.

El otro instrumento al que recurrieron los liberales antifernandinos fue el ejército. El militar romántico forma parte del paisaje político de la época. Pero el tratamiento de este instrumento de lucha, desde la óptica de la estrategia liberal antiabsolutista, no se suele tener en cuenta en nuestra historiografía sobre el ejército del reinado de Fernando VII. Hay excelentes estudios sobre el proceso de constitución del nuevo ejército como una de las instituciones más sólidas del Estado liberal consolidado desde 1845. Pero en los libros que se ocupan del tema, apenas se insiste en que desde 1814, el nuevo ejército salido de la Guerra de la Independencia fue un ejército transformado y en proceso de formación hacia otra institución nueva, y por ello, profundamente dividido. Esto es fundamental para entender el fenómeno del pronunciamiento en sus orígenes, que afectó a un sector de este ejército. Ya no se duda de que estos pronunciamientos tenían un carácter liberal, pero dicho esto, la historiografía los considera como un mero recurso militarista o no los contempla como una específica estrategia política liberal que se forma en estos años y tiene una gran resonancia en Europa al menos hasta las revoluciones de 1830. No se presta suficiente atención a la cronología del fenómeno que perduró en su fenomenología durante toda la Historia Contemporánea de España, pero cambió totalmente en su significado y contenidos. Por eso ya insistí hace muchos añosⁿ en que la vieja polémica sobre el carácter militar o liberal de estos pronunciamientos estaba mal planteada: el componente militar era un aspecto esencial de la estrategia política que el pronunciamiento supone. El ejército aportaba la fuerza y era el instrumento más adecuado para la materialización del proyecto insurreccional: sin los jefes militares al frente era imposible comunicar a la nación el mensaje del pronunciamiento y la señal de la insurrección. Pero el pronunciamiento era el vértice de una conspiración de civiles y militares impregnados del mismo ideal político y de idéntico mesianismo revolucionario. Ése es

ⁿ En mi tesis doctoral, *La utopía insurreccional: las conspiraciones liberales en el sur de España durante la oscura década (1823-1831)*, Universidad Autónoma de Barcelona, 1981, y, sobre todo, en mi libro (resumen de la misma) *La utopía insurreccional del liberalismo*, Barcelona, Crítica, 1989.

el aspecto cualitativo del fenómeno, más allá de los agravios corporativistas que sufriera, por parte de Fernando VII, la nueva oficialidad salida de la Guerra. Se inspiraba en el modelo de resistencia con el que se había alcanzado la victoria sobre Napoleón y que consistía en una original combinación de guerra regular y de guerrillas, lo que tampoco se suele tener en cuenta, cuando es importante, al menos para no emplear el término pronunciamiento hasta después de 1814.

El estudio de J. L. Camellas²² tiene el mérito de ser la única investigación a la vez global y pormenorizada de los pronunciamientos que, a razón de casi uno por año, tuvieron lugar durante el primer sexenio absolutista. No es éste lugar para hacer un resumen de las cuestiones que quedan por aclarar sobre los mismos, pero sorprende que siendo estas pronunciamientos a los que mayor importancia ha dado la historiografía, en relación a los de la segunda restauración absolutista, tampoco hayan sido objeto, en sí mismos, de otros estudios. Y sin embargo, forman parte de una etapa fundamental de nuestra revolución liberal, tal como se manifestó en la revolución de 1820. En los núcleos urbanos donde hubo tentativas de pronunciamiento (sobre todo en La Coruña, Cataluña, Valencia y Murcia) las juntas creadas en estos puntos tras el triunfo del pronunciamiento de Riego muestran un importante tejido urbano comprometido en una revolución de signo constitucionalista, pero que fue radicalizándose ante la actitud de los moderados. Porque el pronunciamiento de Riego -frecuentemente mal calificado como «golpe militar»- triunfó, ya que obtuvo el objetivo esperado: la insurrección de los principales núcleos urbanos de la periferia española. Es evidente que ni los propios liberales afirmaban que fueran sus acciones la causa fundamental de la quiebra del absolutismo en 1820. Pero no es menos cierto que la revolución española de 1820 acuñó un arquetipo revolucionario que se vio como el dispositivo idóneo para imponer a los soberanos de la Santa Alianza el sistema constitucional.

3. La resistencia liberal en 1823

El Trienio Constitucional español suscitó en la Europa liberal de la época unas expectativas y esperanzas similares a las despertadas

²² J. L. CAMELLAS, *Los primeros pronunciamientos en España*, Madrid, CSIC, 1958.

por la segunda República española. A España vinieron liberales europeos perseguidos por el absolutismo, cristalizando relaciones y experiencias comunes de lucha cuyo telón de fondo era el internacionalismo liberal de la época²¹. España fue el escenario de lucha contra la Santa Alianza²⁴. Y uno de los momentos en que esto pudo manifestarse de modo ejemplar fue durante la resistencia de liberales españoles y europeos a la invasión francesa de 1823.

Esta resistencia está en gran parte por investigar, pese a la calidad de los trabajos pioneros existentes y algunas investigaciones recientes que muestran un mayor interés por el tema²⁵. La abundante bibliografía y documentación francesas coetáneas a los hechos no se han visto suficientemente contrastadas con otras fuentes menos parciales, que salgan al paso de la tesis dominante por parte de los Borbones franceses de que esta mal llamada «Guerra de España» fue un «paseo militar» en honor y gloria de los Borbones franceses. Se hace imprescindible un análisis desde la sociedad española que muestre la densidad del episodio. Tarea no fácil, pues requiere una base casi inexistente de estudios monográficos de carácter provincial, como el que acaba de realizar para el marco catalán Ramón Arnabat, aunque por la calidad e importancia del material documental que aporta, su trabajo permite avanzar en el planteamiento general del tema.

²¹ El profesor J. I. GIBELLAS fue el primero en valorar la importancia que tuvo en esta época el internacionalismo liberal. Véase al respecto su obra *El Trienio constitucional*, Madrid, Rialp, 1963.

²⁴ Sobre la incidencia del liberalismo español en los movimientos liberales italianos de 1820-1822, A. BERTARELLI, «Vivere il mito spagnolo. Gli esiliati italiani in Catalogna durante il Trienio Liberale (I)», en *Triennio*, núm. 32, noviembre 1998, pp. 5-14. Y del mismo autor, «Vivere il mito spagnolo. Gli esiliati italiani in Catalogna durante il Trienio Liberale (II)», *Triennio*, núm. 33, mayo 1999, pp. 65-90.

²⁵ R. SÁNCHEZ MANTERO, *Los cien mil hijos de San Luis y las relaciones franco-españolas*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1981, y J. FORTANA, «Per què van envair Espanya els Cent mils fills de Sant Lluís?», en *Recerca*, núm. 19 (1987), pp. 17-33; G. BERTINI, *La ocupación francesa de España (1823-1828)*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1997, y, del mismo autor, «En defensa de la Nación: Reclutamientos y movilización armada en 1823», en *Los ejércitos y las armadas de España y Suercia en una época de cambios (1750-1870)*, *V Encuentro Histórico Suecia-España*, San Fernando (Cádiz), mayo de 1999 (en prensa). R. ARNABAT, *Revolució y contrarrevolució a Catalunya durant el Trienio Liberal (1820-1823)*, 2 vols., Tesis doctoral inédita, Universitat Pompeu Fabra, Institut Universitari d'Història Jaume Vicens Vives, noviembre 1999, y del mismo autor, «Ocupación francesa y resistencia constitucional: Cataluña, 1823», comunicación presentada al Congreso conmemorativo del 175 aniversario de la invasión de los Cien Mil Hijos de San Luis, *Intervenció exterior y crisis del Antiguo Régimen en España*, El Puerto de Santa María, 21-23 de octubre de 1998 (Actas en prensa).

Es un hecho comprobado que los principales núcleos urbanos resistieron, puesto que la estrategia del gobierno español había sido la de una guerra «defensiva». Para ello había que guarnecer las ciudades importantes y llevar a cabo una guerra de guerrillas que impidiera a los franceses su marcha hacia Cádiz, donde estaban las Cortes con el Rey. No había gran diferencia entre los efectivos con que contaban los dos ejércitos²⁶, ayudados los franceses por los realistas españoles y los constitucionalistas por los liberales europeos agrupados en la *legión liberal extranjera*²⁷. No fue, por tanto, la inferioridad de tropas, sino la desorganización del ejército español, que estaba además mal pertrechado en comparación con el de los franceses. A lo que hay que añadir que España acababa de vencer a sus enemigos internos, los voluntarios realistas, en marzo de 1823 y menos de un mes después entraba el ejército del duque de Angulema.

Las Cortes dictaron desde principios de febrero de 1823 una serie de medidas de excepción: se ordenó una leva de 30.000 hombres, la incorporación al ejército de la milicia activa y se autorizó la organización de cuerpos francos; un préstamo forzoso de doscientos millones de reales que recaía sobre todos los habitantes según el valor de su casa o el precio de su alquiler²⁸ y se utilizó la plata de los establecimientos públicos y de las iglesias tanto para hacer cañones como monedas. Alcalá Galiano, quien, por otra parte, ya empezaba a dudar de la viabilidad de la Constitución de 1812, hizo una acalorada defensa

²⁶ Archivos Administrativos de la Guerre (AAG), París, «Armée d'Espagne, 1821-1828», c. Situations: carton D1 82: Informe del Ministerio de la guerra francés, que da la cifra, para todo el ejército de los Pirineos, con fecha de 12 de marzo de 1823, de 107.521 hombres, a los que había que añadir los realistas españoles dispersos por varias zonas. Sin embargo, R. SÁNCHEZ MARTÍNEZ, *Los cien mil...*, op. cit., p. 51, también recoge otro documento de AAG, con las mismas cifras, aunque dice que hay que restar los realistas españoles (unos 35.000) que estaban encuadrados en el tercer cuerpo del ejército francés, por lo que las fuerzas con las que contaban los franceses quedarían reducidas a unos 95.000. Por su parte, J. P. BERTAUD, *Nouvelle Histoire Militaire de la France, 1789-1919*, París, Fayard, 1998, pp. 216-217, da también la cifra de 95.000 hombres, 20.000 caballos y 96 piezas de artillería. Las diversas fuentes no coinciden siempre exactamente en las cifras, pero son siempre muy parecidas. Además, como tanto el ejército francés como el español fueron divididos en cuatro cuerpos de 18.000 a 20.000 hombres cada uno, los efectivos no diferían sustancialmente.

²⁷ Organizada con este nombre a partir del decreto de las Cortes firmado en Sevilla por su presidente, Manuel Flores Calderón, el 30 de abril de 1820 (*Diario de la Ciudad de Barcelona*, núm. 166, p. 1406).

²⁸ G. DE GRANMONTAIN, *L'expédition française d'Espagne en 1823*, París, Plon et Noumit, 1928, p. 81.

de la misma frente a las pretensiones de reformarla que habían formulado las potencias extranjeras, al tiempo que llamaba al país a la resistencia al invasor²⁹.

El 7 de abril las tropas de Angulema cruzaron el Bidasoa. En la madrugada de ese mismo día, y desde el cuartel general de San Juan de Luz, el Mayor-General conde de Guillemín informaba a su Ministro de la Guerra que «une troupe de transfuges français et italiens sont venus, par de chansons ou de cris séditieux, provoquer à la desertion les soldats du Roi. A la vue d'une pièce d'artillerie ces misérable crierent: Vive l'artillerie française! Le général Vallin répondit par cer autre cri: Oui, vive l'artillerie! Mais vive le Roi! Feu!»³⁰. Este episodio que suele acompañar a toda narración sobre la intervención francesa de 1823 en España, con la intención de ridiculizar la acción de los 150 franceses y piemonteses y unos treinta oficiales franceses con uniforme que increparon a las tropas francesas, no era sino la expresión, por un lado, de la opinión liberal francesa que estaba contra la intervención en España³¹, y por otro, de la conspiración conjunta de liberales españoles y europeos para organizar la resistencia a la agresión francesa. En febrero de 1823, el Prefecto de los Pirineos orientales informaba al Ministerio de París de la formación y proyectos revolucionarios de cuatro compañías compuestas de refugiados franceses y extranjeros que estaban organizados en Vitoria. A estos «tránsfugas» hay que añadir el constante goteo de soldados franceses que se fueron pasando a las filas constitucionales, al menos en la campaña de Cataluña³². Por ello, los liberales no cesaron de pasar panfletos a las tropas francesas³³,

²⁹ Antonio ALCALÁ GALLIANO, «Discurso contra la intervención extranjera en 1823», pronunciado en Sevilla el 24 de mayo de 1823, en *Obras escogidas*, Madrid, BAE, LXXXIV, 1951.

³⁰ AAG Paris, «Armée d'Espagne, 1821-1828», a. Correspondance, DI carton 9.

³¹ I. R. AYMEN, «La opinión francesa hostil a la intervención de 1823», ponencia presentada al Congreso conmemorativo del 175 aniversario de la invasión de los Cien Mil Hijos de San Luis, *Intervención exterior y crisis del Antiguo Régimen en España*, El Puerto de Santa María, 21-23 de octubre de 1998 (Actas en prensa).

³² AAG Paris, «Armée d'Espagne...», a. Correspondance, DI carton 24: Información sobre desertores en Cataluña en septiembre de 1823, y en los ADPO, 4mp 575 (referencia antigua), se encuentra abundante información sobre los tránsfugas franceses durante la campaña de Cataluña.

³³ AAG Paris, «Armée d'Espagne...», a. Correspondance, DI carton 6: El que tenían preparado para recibir al ejército francés estaba firmado *Au Camp national, frontiere de France, le 5 Avril 1823* y se dirigía en francés a los soldados recordándoles que iban a luchar por el fanatismo y la tiranía que Francia había arrojado de su seno

ya que en los regimientos abundaban oficiales, suboficiales y soldados marcados por las campañas imperiales y algunos habían combatido en España en 1808. Desde el principio de la invasión se sucedieron las manifestaciones patrióticas de los jefes políticos de distintas ciudades llamando a la defensa de la libertad e independencia nacional³⁴. Al mismo tiempo entraban en acción guerrillas como la del Empeinado, que actuó por Valladolid y Extremadura y, además de las que existían en Cataluña, se organizó una columna de liberales europeos como el general Pepe o el conde Bianco, de Turín, que pensaba engrosarse con «los patriotas que llegan todos los días de Francia»³⁵. Por otra parte, los emigrados franceses que habían protagonizado la acción del Bidasoa no cesaron en sus planes de actuar en la frontera, si bien tuvieron que retirarse hacia Galicia, dominada casi totalmente por los constitucionalistas, enfrentados después a la traición del general Morillo, que tenía intención de pactar con los franceses. Morillo parecía temeroso de la fuerza que pudieran tener los clubs revolucionarios ingleses, representados por el general Sir Robert Thomas Wilson que había llegado a Galicia a principios de 1823, y podría ser capaz, de acuerdo con su fama y apoyado por el internacionalismo liberal de la época, de organizar una brigada internacional formada por liberales de diversos países. Pero Wilson fue herido y tuvo que regresar a Inglaterra el mes de junio³⁶. La Comña resistió hasta agosto, cuando sólo seguían fieles al gobierno constitucional Cataluña, Cartagena, Málaga y la propia ciudad de Cádiz.

Pese a que se intentó una coordinación con los cuatro cuerpos en que se dividió el ejército español, la realidad fue mostrando que cada uno, así como las respectivas milicias, fueron actuando por su cuenta con actitudes políticas y militares que escaparon al control de las Cortes. Es por tanto a nivel provincial donde se debe estudiar esta resistencia que no sólo existió en las ciudades, sino en diversos pueblos

con tanto esfuerzo, pese a que siguiera reinando «cette famille toujours funeste à la France».

³⁴ AAG París, «Armée d'Espagne...», a Correspondance, D1 carton 8: Informe del 26 de abril, desde el cuartel general de Vitoria, al Ministerio francés de la Guerra. Se adjuntan las proclamas de Antonio Flores Estrada, jefe político de Salamanca; la de Ignacio Lope Pinto, jefe político de Burgos, y la de Sebastián García de Odiola, jefe político de Sevilla.

³⁵ *Diario de la Ciudad de Barcelona*, núm. 106, 16 de abril de 1823, p. 884.

³⁶ E. GONZÁLEZ LÓPEZ, *Entre el Antiguo y Nuevo Régimen: absolutistas y liberales. El reinado de Fernando VII en Galicia*, A Coruña, Edición de Castro, 1980, pp. 168-193.

y zonas en las que estuvieron actuando las guerrillas, como las del Empeccinado, Palarea o el propio Riego, que intentó sin éxito unirse a Torrijas en Cartagena, antes de su detención en la provincia de Jaén⁸⁷. Fue la actuación de estas columnas móviles lo que retrasó que los franceses no llegaran a Cádiz hasta agosto ni iniciaran el sitio de Barcelona hasta julio de 1823. Y entonces todavía seguían en manos de los liberales La Coruña, Pamplona, San Sebastián y Cartagena, por mencionar las más importantes. Pero luego se produjo la traición de los militares, como Morillo y Ballesteros, y la división e incluso corrupción de algunos diputados de las Cortes. En suma, a todos los problemas que planteaba la invasión se añadía el problema de fondo de los liberales españoles respecto a qué revolución defender, pues los liberales moderados confiaban en que los franceses instaurarían un régimen de cámaras de Monarquía moderada. Finalmente, en septiembre tuvo lugar la victoria francesa de Trocadero y la liberación de Fernando VII.

4. La conspiración liberal

No hay duda del feroz carácter antiliberal con el que surgió la segunda restauración fernandina, cuya represión fue mucho más dura y arbitraria que la primera y afectó a miles de españoles, muchos de los cuales, en mayor número que en 1814, tuvieron que volver a tomar la vía del exilio. Pero el espíritu de lucha manifestado en la resistencia de 1823 persistió subterráneamente, aflorando una y otra vez a lo largo de la década, en las diferentes tentativas insurreccionales que se sucedieron en 1824, 1826, 1830 y 1831. Fue el derrocamiento violento del régimen liberal español por las fuerzas de la Santa Alianza, lo que empujó una vez más a los liberales españoles a implicarse en la lucha por el restablecimiento del régimen liberal, que les había sido violentamente arrebatado.

Sorprende el empeño en aplicar una y otra vez la estrategia del pronunciamiento, la única fórmula que conocían, sin embargo, para

⁸⁷ AAC Paris, "Armée d'Espagne...", t. Correspondance, D1 carton 58: En los 37 boletines que el conde Cuilleminot, Mayor General, dirigió al Ministro de la Guerra desde el 7 de abril de 1823 hasta el 5 de octubre de 1823 pueden seguirse las escaramuzas con el ejército francés, pese al tono triunfalista de los documentos. En el 34 boletín, fechado en el Puerto de Santa María, el 18 de septiembre de 1823, se describe la derrota y la detención de Riego.

el restablecimiento del sistema constitucional. Tuvieron que adaptarla al exilio y tratar de estar estrechamente conectados con los numerosos focos liberales que persistían en el interior de España. Sorprende también la relativa unanimidad que, a excepción de algunos núcleos afines a los afrancesados, llegó a crearse en los medios liberales en torno a la alternativa insurreccional que suponía el pronunciamiento. El clima ideológico de la época, caracterizada por el romanticismo, les ayudaba.

La exaltación del individuo llevaba en la época romántica a la lucha por la libertad de los pueblos oprimidos. No había choque alguno entre ambos valores sino fusión. Contrariamente al liberalismo moderno, el individualismo de los románticos hacía complementarias la personalidad única y singular del individuo con su pertenencia a la colectividad humana libre de cada uno, que era la patria. Así se explica el cosmopolitismo e internacionalismo liberal de la década de los años veinte del siglo XIX, en el que surgió un movimiento patriótico europeo que convirtió en una sola la causa de los españoles, italianos, portugueses, franceses e independentistas americanos, la del pueblo griego y la de los decembristas rusos. La participación comentada de los liberales europeos en la defensa del régimen liberal español en 1823 y, posteriormente, en las insurrecciones contra Fernando VII, mostró que esta solidaridad no era una simple retórica, sino un componente esencial del liberalismo de la época. La colaboración en la formación de planes insurreccionales conjuntos fue una constante en la trayectoria conspirativa europea³⁸.

No es menos cierto que la derrota de 1820-1823 de los regímenes liberales en Italia, Portugal y España llevó al campo liberal a la creencia

³⁸ Archives du Ministère des Affaires Etrangères (AMAE), Paris, *Correspondance politique Espagne*: volumen 724 (octubre-diciembre 1823). Chateaubriand, encargado del Ministerio de Asuntos Exteriores, recibe abundantes noticias de los planes establecidos en estos meses entre italianos y españoles. En la sección del mismo archivo *Memoires et documents. Espagne. Réfugiés*, vol. 389 (1829), el Ministro del Interior francés informa a su homónimo de Asuntos Exteriores español de las numerosas reuniones que realizan los españoles, portugueses, italianos y, en general, todos los expatriados a raíz de la intervención francesa de 1823. Son dos ejemplos entre muchos otros, pues los documentos diplomáticos y de policía, franceses y españoles, dan noticias sobre estos contactos durante toda la década de los veinte. En el mismo sentido va la información recogida en el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Madrid, por A. MOLINER, «La diplomacia española y los exiliados liberales en la década ominosa», *Hispania*, UI/2, núm. 181, 1992, pp. 609-627. Proporciona mucha información en el mismo sentido R. SÁNCHEZ MANTERO, *Liberales en el exilio (La emigración política en Francia en la crisis del Antiguo Régimen)*, Madrid, Rialp, 1975, en especial el capítulo 5, pp. 142-188.

de que sólo un cambio internacional favorable al liberalismo podría permitir restaurarlo. El radicalismo del periodo 1814-1823 daba paso a un creciente posibilismo. Pero también los hubo que no cesaron de conspirar durante toda la década y quisieron experimentar hasta el final el modelo de Riego, como fue el caso de los liberales exaltados agrupados en torno a TOITijos, movilizados mucho antes del triunfo de la Revolución Francesa de 1830.

La investigación sobre este segundo exilio que tuvieron que sufrir los liberales españoles, pese a estar más estudiado que el primero³⁹, tanto en sus aspectos sociológicos como políticos y culturales, no ha superado las lagunas que dejó el excelente libro de Vicente Llorens, escrito en 1968, referido a la emigración en Inglaterra, donde se agruparon la mayoría de los exiliados. Queda mucho por saber sobre qué hacía, qué rivalidades hubo entre quienes componían el Comité español de Londres que distribuía la ayuda a los emigrados y, sobre todo, las relaciones concretas que mantuvieron los españoles con los demás liberales europeos, y, en especial, con los liberales ingleses. A Galante Garrone nos recuerda que estaba todavía vigente la carbonería francesa y las sociedades secretas alemanas, además de otras sociedades creadas precisamente para facilitar las actividades de este internacionalismo liberal, como era la de los Hermanos Constitucionales Europeos, fundada en España para organizar expediciones armadas en el continente⁴⁰. Se hizo un esfuerzo común para evitar las divisiones de la época en que estuvieron en el poder, tal como decía una *Proclama Patriótica* repartida en el sur de Francia entre los refugiados españoles y que decía: «Ya no hay negros, ni blancos ni pardos. Todos unos, todos de un color»⁴¹. Por no salir del terreno militante, habría que profundizar en lo que ya se sabe de las relaciones con los radicales ingleses

³⁹ D. RIBBO, A. ROJAS FUREO Y J. P. FUERTES, «Aproximación sociológica al exilio liberal español en la década oscura (1823-1833)», en *España contemporánea*, núm. 13, 1998, pp. 7-19, hacen un estado de la cuestión del tema, al que remito. El trabajo da cuenta también de los primeros resultados obtenidos sobre la caracterización sociológica de este segundo exilio, investigación que está todavía en proceso de elaboración por los citados autores.

⁴⁰ A. GALANTE CARBONE, «L'Emigrazione politica italiana del Risorgimento», en *Rassegna storica del Risorgimento*, Roma, 1954, pp. 223-242, p. 235.

⁴¹ AMAE, París, *Mémoires et documents. Espagne. Réfugiés*, vol. 389 (agosto-septiembre 1829). Informe del 22 de julio de 1829.

como los jóvenes románticos de los Apóstoles de Cambridge⁴² que colaboraron con Torrijas, o las relaciones de Espoz y Mina con la corriente benthamista. Hay que subrayar la importancia del exilio liberal en la historia política y cultural de Europa entre 1821-1830 y el modo como influyó en la reflexión política intelectual de los futuros dirigentes del liberalismo español⁴³. La contrarrevolución europea de 1815 y la lucha contra la Santa Alianza favoreció los intercambios entre las corrientes políticas e ideológicas de los principales países para escapar a las barreras que se imponían a la libertad de pensar. Por otra parte, tras el derrumbe del orden napoleónico, no se olvidaba que éste había supuesto una apertura hacia la unidad europea, por lo que se produjo una reflexión sobre las relaciones entre el marco nacional y el marco europeo. De hecho, para los revolucionarios de estos años veinte, la temática europea era más importante que la nacional, ya que combatían no sólo un régimen interior opresivo sino un sistema europeo⁴⁴. Los textos de la época repiten la idea de una Europa federativa o de los Estados Unidos de Europa, fórmulas que se explicitan claramente desde 1830, pero que corresponden al contexto histórico del exilio liberal europeo de la década de los veinte, y a la filosofía política tanto de los liberales moderados como de los demócratas. Cosmopolitismo, federalismo y patriotismo no se mostraban incompatibles en esta fase de nacionalismo político⁴⁵, o mejor dicho, de construcción de las nuevas naciones.

Los liberales españoles estaban convencidos de que nunca conseguirían un régimen representativo, de monarquía moderada, con Fernando VII, y muy pronto se lanzaron a la búsqueda de un monarca constitucional ajeno a la dinastía de los Borbones, llegando incluso

⁴² Sobre este interesante grupo véase el estudio de W. C. LITTLE, *The Cambridge Apostles, 1820-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, aunque no recoge las relaciones mantenidas con los liberales españoles durante los años veinte del siglo XIX.

⁴³ Sobre la influencia del liberalismo europeo posrevolucionario en los liberales españoles existe el trabajo de J. VIERBA SUAREZ, «El pensamiento constitucional español en el exilio: el abandono del modelo doceañista (1823-1833)», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 33, 1995, pp. 63-90.

⁴⁴ CH. CISHUIS, *Les intellectuels en Europe au 19^e siècle. Essai d'histoire comparée*, Paris, Seuil, pp. 113-122.

⁴⁵ A. M. GARCÍA, «Los proyectos de España en la Revolución Liberal. Federalistas y centralistas ante la inserción de Cataluña en España (1835-1837)», *Hispania*, LIX/3, núm. 203, 1999, pp. 1007-1031.

a ofrecer el trono de España a José Bonaparte ¹⁶. Mucho más seria fue la propuesta del movimiento iberista, muy desarrollado en el exilio, de ofrecer la corona de España y Portugal al emperador del Brasil, don Pedro de Braganza ¹⁷. El propio Mendizábal, que tanto ayudó a este monarca, era un apasionado iberista. don Pedro de Braganza, con el apoyo de Francia e Inglaterra pudo finalmente organizar la expedición que desembarcó en Oporto en julio de 1832. Estaba convencido de que ante la mera presencia de las tropas constitucionalistas en tierra portuguesa, los miguelistas depondrían las armas. Y efectivamente, los liberales portugueses entraron en la ciudad pocos días más tarde, casi sin derramamiento de sangre.

La estrategia insurreccional, con eco en el pronunciamiento de Riego como modelo, tuvo una tardía pero significativa confirmación en el éxito de Oporto, lo que no se logró en España.

¹⁶ AMAE, Paris, *Correspondance politiqueo Espagne*. La policía francesa informa al Ministro del Interior de que los españoles habían hecho llegar la propuesta a José Bonaparte, que se encontraba en Estados Unidos, en 1824, a través del general francés Lallemant. Vicente Uorens ya recoge este dato en su obra citada.

¹⁷ Sobre los proyectos de «Unión Ibérica» en estos años, véase mi trabajo «Constitucionalismo, estrategia insurreccional e internacionalismo liberal en la lucha contra el Antiguo Régimen español», *Revista de História das Ideias*, vol. 10, Coimbra, 1988, pp. 485-506, Yen especial, pp. 488-499. Sobre la evolución del iberismo en los siglos XIX y XX, véase I. A. RUCAMORA, *El nacionalismo ibérico, 1792-1936*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1994.