

RELIQUIAS CONTRA LA REVOLUCIÓN. LAS CATACUMBAS ROMANAS EN EL IMAGINARIO ESPAÑOL DE MEDIADOS DEL SIGLO XIX*

Francisco Javier Ramón Solans

Hubo un tiempo en el que las reliquias de las catacumbas fascinaron a los fieles de todo el mundo. En el que aquellos restos eran extraídos y llevados a todos los rincones del mundo, custodiados en elaborados relicarios, decorados con oro y piedras preciosas, insertos en cuerpos de cera o cubiertos de lujosas telas y joyas.¹ Los mártires de las catacumbas ocupaban un lugar central en la apologética cristiana y eran utilizados por católicos y protestantes, intransigentes y liberales, para construir su ideal de Iglesia y descalificar a sus enemigos.

España no permaneció al margen de este extraordinario movimiento devocional.² Sin embargo, la historiografía contemporaneísta no ha sido muy proclive a su estudio. Queda todavía por investigar los cuerpos enviados a España que, según el registro de reliquias del Archivo de la Custodia ascenderían a 120 entre 1814 y 1850, es decir, un 8,9% del total de aquellos años. Con ello, se podría conocer mejor la geografía de esta

* Este trabajo es fruto de una Ayuda Ramón y Cajal financiada por MCIN/RYC2019-026405-I/AEI/10.13039/501100011033 y ESF invierte en tu futuro. Esta investigación se enmarca en los proyectos: “La dimensión popular de la política en la Europa Meridional y América Latina, 1789- 1889” (PID2019-105071GB-I00) y “La España global. Las identidades españolas en perspectiva transnacional” (PID2019-108299GB-C21).

¹ Trevor Johnson, “Holy Fabrications: The Catacomb Saints and the Counter-Reformation in Bavaria”, *The Journal of Ecclesiastical History*, 47: 2 (1996), pp. 274-297.

² Como se puede ver en los recientes balances de Juan Ramón Royo García, “El culto a las reliquias en la edad contemporánea”, en José Alfaro Pérez y Carolina Naya Franco (eds.), *Supra Devotionem. Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la Historia*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2019, pp. 278-315; “Reliquias para un nuevo tiempo. El redescubrimiento de las catacumbas romanas de la primera mitad del siglo XIX”, en Carolina Naya Franco y Juan Postigo Vidal (eds.), *De la devoción al coleccionismo. Las reliquias, mediadoras entre el poder y la identidad*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2021, pp. 337-343. Para su estudio en época moderna, ver Cécile Vincent-Cassy, “Les reliques des saints des catacombes romaines en Espagne avant et après les Habsbourg: à propos des Déchaussées royales de Madrid”, en Stéphane Baciocchi y Christophe Duhamelle (eds.), *Reliques romaines: invention et circulation des corps saints des catacombes à l'époque moderne*, École française de Rome, Roma, 2016, pp. 695-720.

devoción, los actores y redes transnacionales y las razones que los llevaron a promoverlo. Del mismo modo, queda por realizar una historia material de las reliquias, de cómo eran presentadas, su agencia, las prácticas que se desarrollaban en torno a ellas, la relación que establecían los fieles con ellas en su vida cotidiana, etc.³

En este artículo se va a explorar el significado que le atribuyeron a estas reliquias en el discurso público español y cómo fueron utilizadas para analizar los acontecimientos políticos revolucionarios, proyectando la persecución de las catacumbas a la que sufrían, según esta lectura, la monarquía española y el papado. Asimismo, se analizará cómo los mártires ofrecían un nuevo modelo de heroicidad y entrega para el activo laicado católico y especialmente para las mujeres. Por último, aunque de manera problemática, veremos la relación entre razón, ciencia y reliquias.

LA FASCINACIÓN POR LA ROMA SUBTERRÁNEA

Durante el siglo XIX, Roma ocupó un papel muy importante en el imaginario católico. Los procesos de centralización y globalización que experimentó la Iglesia católica en esta centuria reforzaron el poder del papa y otorgaron un papel simbólico central a la entonces capital de los Estados Pontificios. Los desafíos planteados por las revoluciones liberales hicieron que muchos creyentes volvieran la vista hacia Roma en busca de consuelo e inspiración, mientras que los avances de la unificación italiana despertaron una ola de solidaridad con el pontífice sin precedentes. La centralización del catolicismo convirtió a Roma en destino de “viajes de negocios” de sacerdotes, religiosos y prelados, así como de periodistas, escritores y políticos católicos que buscaban legitimación, inspiración y concesiones.⁴

Por su parte, desde comienzos de la centuria, el papado había comenzado a favorecer una política cultural que pusiera de relieve el extraordinario patrimonio artístico y arqueológico romano con la expansión de la Biblioteca y museos vaticanos, las excavaciones en diferentes puntos de los estados pontificios, la restauración de monumentos como el Coliseo o el espectacular redescubrimiento de las catacumbas romanas. Con ello se buscaba reforzar la imagen de la Roma mártir, corazón de la cristiandad, así como preparar a los fieles para una nueva lucha de proporciones míticas.⁵

³ David Morgan, *The Thing about Religion. An Introduction to the Material Study of Religions*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2021.

⁴ Vincent Viaene, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX (1831-1859). Catholic Revival, Society and Politics in 19th-Century Europe*, Leuven University Press, Lovaina, 2001, pp. 236-243.

⁵ Vincent Viaene, “Gladiators of Expiation: the Cult of the Martyrs in the Catholic Revival of the Nineteenth Century”, *Studies in Church History*, 40 (2004), pp. 301-316. Philippe Boutry, “Les saints des Catacumbes. Itinéraires français d'une piété ultramontaine (1800-1881)”, *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 91: 2 (1979), pp. 875-930. Susan Vandiver Nicassio, *Imperial city. Rome under Napoleon*, University of Chicago Press, Chicago, 2005, p. 223. Thomas Worcester, “Pius VII: moderation, revolution and reaction”, en James Corkery y Thomas Worcester (eds.), *The Papacy Since 1500: From Italian Prince to Universal Pastor*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 107-124. R. J. M. Olson, “Representations of Pope Pius VII: The First Risorgimento Hero”, *The Art Bulletin*, 68: 1 (1986), p. 77-93.

Todo ello hizo que Roma estuviera cada vez más presente simbólicamente en la vida y el imaginario de los creyentes. No obstante, durante buena parte del siglo XIX, el viaje físico a la capital de los Estados Pontificios continuó siendo el privilegio de una pequeña élite que podía costear una estancia de varios meses en el extranjero. La mejora progresiva de los medios de comunicación, con el desarrollo de redes ferroviarias y líneas de buques de vapor, hizo el viaje algo más accesible, aunque todavía seguía estando muy lejos del bolsillo de las clases medias y bajas, que hubieron de esperar a las peregrinaciones obreras del último tercio del siglo XIX.⁶

Como ocurría con otros destinos como Palestina, los viajeros respondían a lo que Doron Bar y Kobi Cohen-Hattab califican como moderno turista-peregrino.⁷ Así, las razones que los habían llevado a Roma mezclaban el ocio, la cultura y la espiritualidad. En este sentido, conviene recordar que, desde el siglo XVII, la visita de Roma formaba parte de aquel *Grand Tour* lúdico y formativo que emprendía la élite europea y americana para conocer mejor los vestigios del mundo clásico y el Renacimiento. Ya en el siglo XIX, la ciudad sedujo a una generación de románticos católicos como Frédéric Ozanam, Pauline Craven o Charles de Montalembert que desarrollaron una vinculación emocional con la ciudad y especialmente con las catacumbas que les conectaba con los tiempos de la Iglesia primitiva y los primeros mártires cristianos.⁸

El catedrático de hebreo y político moderado español, Severo Catalina (1832-1871), señalaba que había tres Romas: la pagana, la cristiana y la subterránea. Catalina se servía de la imagen empleada por Giovanni Battista de Rossi (1822-1894) en el primer estudio de conjunto de todas las catacumbas, *La Roma sotterranea cristiana descritta e illustrata* (1864-1877). Esta obra suponía la culminación de los trabajos iniciados durante el pontificado de Pío VII para la institucionalización de la arqueología cristiana a través de la creación de la Academia pontificia de arqueología en 1810. De hecho, sus dos primeros directores fueron el arqueólogo jesuita Giuseppe Marchi (1795-1860) y su discípulo, el ya mencionado Rossi. Al primero cabe la responsabilidad de abrir a estudiosos y fieles las catacumbas, mientras que el segundo es el responsable del descubrimiento de las catacumbas de San Calixto en 1849, uno de los hallazgos arqueológicos más importantes de la Roma del siglo XIX. Con la autorización de Pío IX las excavaciones comenzaron en 1852, encontrándose la cripta del papa Cornelio y en 1854 se descubrían las conocidas como cripta de los papas y cripta de Santa Cecilia.⁹

Los descubrimientos de las catacumbas de San Calixto ocurrieron en un período central para la historia de los Estados Pontificios, ya que la existencia de esta monarquía milenaria se veía cuestionada por el proceso de unificación italiana. De hecho, el descu-

⁶ Brian Brennan, "Visiting 'Peter in Chains': French Pilgrimage to Rome, 1873-93", *The Journal of Ecclesiastical History*, 51: 4 (2000), pp. 741-766.

⁷ Doron Bar y Kobi Cohen-Hattab, "A New Kind of Pilgrimage: The Modern Tourist Pilgrim of Nineteenth-Century and Twentieth-Century Palestine", *Middle Eastern Studies*, 39: 2 (2002), pp. 131-148.

⁸ Carol E. Harrison, *Romantic Catholics: France's Postrevolutionary Generation in Search of a Modern Faith*, Cornell University Press, Ithaca, 2014, p. 237.

⁹ Matilda Webb, *The Churches and Catacombs of Early Christian Rome: A Comprehensive Guide*, Sussex Academic Press, Sussex, 2001, pp. 229-230.

brimiento de las catacumbas se produjo tras el asesinato de Pellegrino Rossi, el exilio de Pío IX en Gaeta y la revolución que llevaría a la proclamación de la Segunda República Romana. Por ello, los descubrimientos de las catacumbas de San Calixto y especialmente aquellos relacionados con los primeros papas fueron empleados para legitimar la soberanía de los Estados Pontificios y para presentar a Pío IX como un papa mártir. En este sentido, la historiografía coincide a la hora de señalar como el culto a los mártires de las catacumbas es una forma de piedad ultramontana, ya que representaba la resistencia última al Estado secular/pagano y realizaba la importancia del liderazgo del papado.¹⁰

Esta dimensión apologética reviste claros paralelismos con el primer redescubrimiento de las catacumbas el 31 de mayo de 1578. El hundimiento accidental de un terreno en vía Salaria y la exploración por Antonio Bosio de la catacumba de Priscila se produjo tan sólo quince años después de la clausura del Concilio de Trento y fue utilizado como un argumento en su combate con el protestantismo. Sin embargo, a diferencia de lo ocurrido en época moderna, esto no se tradujo en un aumento de la extracción y circulación de las reliquias, sino que, más bien al contrario, supuso su final. Así, mientras que, entre 1675 y 1791, se habían distribuido unas 35.000 reliquias de las catacumbas romanas, fundamentalmente en el espacio italiano, en el período de 1814-1850 se extrajeron tan sólo unas 2.000 reliquias. Aunque más limitadas en número, estas tuvieron una mayor internacionalización, llegando incluso a América, y desempeñando un papel central en la resacralización del espacio tras el período de revoluciones, guerras y exclaustraciones de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX.¹¹

La importancia de las reliquias de las Catacumbas radica más bien en los discursos que se articularon en torno a ellas. Así, los restos de mártires, santos y santas ejemplificaban los sufrimientos que había experimentado la Iglesia católica a lo largo de su historia y, por ello, servían de clave interpretativa para analizar los desafíos que en el presente planteaba el materialismo, el liberalismo o la unificación italiana.

Las analogías entre la Iglesia primitiva, perseguida por los romanos, y la Iglesia actual aparecieron de forma muy temprana en la epopeya *Les Martyrs* (1809) de René de Chateaubriand. La obra pronto se convirtió en un bestseller europeo. Sólo en la España del siglo XIX se contabilizan 23 ediciones y reediciones de esta obra, algunas muy populares como la de

¹⁰ Vincent Viaene, “Gladiators of Expiation”. Michel Dahan, “From Rome to Montreal: Importing Relics of Catacomb Saints Through Ultramontane Networks, 1820-1914”, *Histoire sociale/Social history*, 51: 104 (2018), pp. 255-277. Nancy Davenport, “The Cult of St. Philomena in Nineteenth Century France: Art and Ideology”, *Religions and the arts*, 2: 2 (1998), pp. 123-148.

¹¹ Philippe Boutry, “Les saints des Catacombes”. Stéphane Baciocchi y Christophe Duhamelle (eds.), *Reliques romaines: invention et circulation des corps saints des catacombes à l'époque moderne*, École française de Rome, Roma, 2016. Stéphane Baciocchi y Dominique Julia, “Reliques et Révolution française (1789-1804)”, en Philippe Boutry, Pierre-Antoine Fabre y Dominique Julia (eds.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, EHESS, Paris, 2009, pp. 483-585. Para Canada, ver Michel Dahan, “From Rome to Montreal”; para EEUU, ver Michael S. Carter, “Glowing With the Radiance of Heaven: Roman Martyrs, American Saints, and the Devotional World of Nineteenth-Century American Catholicism”, *U.S. Catholic Historian*, 36: 1 (2018), pp. 1-26; y, para México, ver el trabajo de Montserrat A. Báez Hernández, “Sacre reliquie dei cimiteri di Roma. Esbozos de un fenómeno internacional de traslación de corpi santi entre Italia, Francia y México”, *Eviterna*, 10 (2021), pp. 7-24.

La Hormiga de Oro, circulando al menos siete traducciones diferentes, una de ellas adaptada en verso, y siendo publicadas en las principales ciudades españolas.¹² Aunque la obra fue objeto de una atenta censura por las autoridades napoleónicas, sus lectores no dejaron de observar los paralelos que trazaba entre el despotismo de pretéritos y nuevos imperios.¹³ Para Chateaubriand, Napoleón ya no representaba la reconciliación de los derechos individuales con la religión, sino que se había convertido en un tirano que oprimía a Europa.

La Iglesia primitiva y los primeros mártires fueron un motivo de disputa confesional. Así, en Reino Unido, el pastor episcopalista Charles Kingsley publicó una novela profundamente anticatólica, *Hipatia* (1853) en la que mostraba la corrupción que existía en una parte de la Iglesia primitiva y que le servía para criticar a la jerarquía católica tras el restablecimiento de esta por la encíclica *Universalis Ecclesiae* (1850). En respuesta, se publicaron dos novelas que también se situaban en el cristianismo primitivo y que lo conectaban con los orígenes del catolicismo, estas son *Fabiola o la Iglesia de las Catacumbas* (1854) del cardenal primado de Inglaterra y Gales y arzobispo de Westminster, Nicholas Patrick Wiseman y su precuela *Calixta o Bosquejo de la Iglesia en el siglo III* (1855) del teólogo John Henry Newman. Ambas novelas son fruto de la experiencia de los autores visitando las catacumbas en Roma. Wiseman había sido rector del Colegio inglés de Roma desde 1828 hasta 1840 facilitando el acercamiento de muchos eclesiásticos ingleses a Roma y su encuentro con otros colegas como los franceses Henri Lacordaire y Lamennais. Wiseman y Newman trazaban paralelismos entre la persecución del cristianismo en el Imperio romano y la del Imperio británico hasta la *Emancipation Act* (1829). De esta manera, tanto protestantes como católicos recurrían a las catacumbas para representar su visión de la religión y proyectar las polémicas que experimentaban en el presente.¹⁴

En la década de 1860 el interés por Roma y las Catacumbas se va a incrementar tanto en España como en el resto de Europa como consecuencia de la extraordinaria movilización en favor del papado. La Guerra italiana de 1869 y la Rebelión de la Romaña, Umbría y las Marcas, supuso la pérdida de cerca de dos tercios del territorio de los Estados Pontificios. Las muestras de solidaridad y apoyo a la Santa Sede se multiplicaron y globalizaron, desde la recogida de firmas hasta el reclutamiento de los zuavos pontificios, pasando por la colecta del óbolo de San Pedro y el surgimiento de la devoción al papa como mártir que culminaría a partir de la caída de Roma en la imagen del “prisionero en el Vaticano”.¹⁵

¹² Información extraída de la base de datos del Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico (CCPB) <http://catalogos.mecd.es/CCPB/ccpbopac/>.

¹³ Marc Fumaroli, *Chateaubriand. Poésie et Terreur*, Gallimard, París, 2003, pp. 409-423.

¹⁴ Wendel W. Meyer, “A Tale of Two Cities: John Henry Newman and the Church of the Catacombs”, *The Journal of Ecclesiastical History*, 61 (2010), pp 746-763. *Fabiola* tuvo un impacto espectacular en España y en apenas medio siglo circularon 26 ediciones en cinco traducciones diferentes, convirtiéndose en un clásico de la literatura católica, mientras que la novela de Newman no tuvo tanta suerte y contó con sólo dos ediciones. Ver María Cruz Romeo, “¿Sujeto católico femenino? Política y religión en España, 1854-1868”, *Ayer*, 106 (2017), pp. 97-98.

¹⁵ Vincent Viaene, “The Roman Question, Catholic Mobilisation and Papal Diplomacy”, en Emiel Lamberts (ed.), *The Black International, 1870-1878*, Leuven University Press, Lovaina, 2002, pp. 135-177. Para

En la entrevista con Pio IX que transcribe Louis Veuillot en su *El perfume de Roma* (1862) se observa a la perfección esta conexión entre el sufrimiento del papa y el de los primeros mártires de las catacumbas. El pontífice habría afirmado que “si el Vicario de Jesucristo debe bajar de nuevo a las catacumbas, será obligado por la impiedad de la fuerza y para desgracia de los hombres. Con Él bajará también allí Jesucristo, y con Él a su vez, la libertad. Dios y la libertad desaparecerán de sobre la tierra”.¹⁶ Esta afirmación responde, según Veuillot, a una conciencia de la amenaza de “la enfermedad de los papas, la enfermedad de las Catacumbas”, una enfermedad peligrosa pero no mortal de la que sale siempre la Iglesia triunfal.¹⁷

Uno de los episodios donde más claramente se pudo percibir esta conexión fue en los festejos por el XVIII Centenario del martirio de San Pedro y San Pablo en 1867.¹⁸ Durante el centenario se canonizaron 25 santos que representaban diversos momentos de la historia de la Iglesia católica, desde la Reforma hasta la evangelización de América. Momentos todos ellos que trazaban un hilo de continuidad entre las luchas pasadas de la Iglesia y el desafío que planteaba en el presente la unificación italiana.

ENTRE DOS REVOLUCIONES

En España los primeros ensayos consagrados exclusivamente a los mártires de las catacumbas se forjaron entre dos procesos revolucionarios: la Regencia de Espartero y el Sexenio democrático. Los autores recurrieron a las imágenes de las catacumbas para reflexionar sobre el estado de la monarquía y el catolicismo en España y trazar paralelismos entre persecuciones religiosas pasadas y presentes, así como para reivindicar la soberanía temporal del papa.

La primera obra dedicada exclusivamente a este tema en España fue *Las Catacumbas o los mártires* (1849) de José Muñoz Maldonado. Consejero de Fernando VII y luego de la regente María Cristina, su obra se caracterizó por una férrea defensa del

el óbolo de san Pedro ver John F. Pollard, *Money and the Rise of the Modern Papacy. Financing the Vatican, 1850-1950*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005 y Arthur Herisson, “Une mobilisation internationale de masse à l’époque du Risorgimento: l’aide financière des catholiques français à la papauté (1860-1870)”, *Revue d’histoire du XIXe siècle*, 52 (2016), pp. 175-192. Para los Zuavos ver Jean Guénel, *La dernière guerre du pape. Les Zouaves pontificaux au secours du Saint-Siège (1860-1870)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1998; Simon Sarlin, “Combattre et mourir pour la foi. Joseph-Louis Guérin (1838–1860), séminariste, soldat du pape et ‘martyr’”, *Le Mouvement Social*, 264: 3 (2018), pp. 61-74. Para la devoción al papado ver Bruno Horaist, *La Dévotion au Pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX (1846-1878). D’après les Archives de la Bibliothèque Apostolique Vaticane*, École Française de Rome, Roma, 1995; Annibale Zambarbieri, “La devozione al papa”, en Elio Guerriero y Annibale Zambarbieri (eds.), *Storia della Chiesa. La Chiesa e la Società Industriale*, vol. 20/2, Paoline, Milán, 1990, pp. 9-81; Jörg Seiler, “Somatische Solidarität als Moment ultramontaner Kommunikation. Die Inszenierung der Körperlichkeit Pius IX in der Rottenburger Bisumszeitung”, *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 101 (2007), pp. 77-106.

¹⁶ Louis Veuillot, *El perfume de Roma*, Imprenta de la Esperanza, Madrid, 1862, pp. 558-559.

¹⁷ *Ibidem*, p. 561.

¹⁸ Lucy Riall, “Martyr Cults in Nineteenth-Century Italy”, *The Journal of Modern History*, 82 (2010), pp. 255-287. Vincent Viaene, “Gladiators of Expiation”.

orden, la religión y la monarquía.¹⁹ Su interés por las catacumbas surgió durante su exilio con la corte de la regente María Cristina en Roma, que se había visto obligada a abandonar el país tras la revolución de Espartero de 1840 que puso fin a su regencia. La regente recompensó su fidelidad con el condado de Fabraquer en 1847.

Muñoz Maldonado no acompañó a su regreso a España a la regente, sino que prefirió quedarse en Roma para redactar su ensayo sobre las catacumbas. La obra es un compendio de lo que se conocía sobre los subterráneos romanos antes de los hallazgos de Rossi y fue fruto de las visitas que se habían autorizado desde época de Marchi a las catacumbas. El libro reviste un tono apologético en el que trata de demostrar que la persecución de la Iglesia primitiva prefiguraba otros ataques y combates a lo largo de la historia. Así, la Iglesia católica aparecía como “esta autoridad santa, sin armas, sin guardias pretorianas, [que] lucha hace diez y nueve siglos contras las corrupciones del mundo; delante de ella se inclinan todas las frentes”.²⁰ Para el autor, quedaba claro que también “el catolicismo triunfará de la revolución, porque el catolicismo triunfante de los romanos, de los bárbaros, de los herejes, de la filosofía del siglo XVIII, ha permanecido en pie en medio de tantas ruinas, porque asentado está sobre la mano de Dios, y lo que Dios tiene en su mano [no] lo suelta jamás”.²¹

Este énfasis en el desafío de la Revolución se explica, además de por la propia trayectoria del autor, por el hecho de que cuando estaba acabando de dar los últimos retoques al libro, fue testigo del asesinato del primer ministro romano Pellegrino Rossi, el exilio de Pío IX y el estallido de la revolución romana en la ciudad eterna. De hecho, aquel mismo año publicaría un ensayo defendiendo la soberanía temporal del pontífice frente a la República romana. Para él, 1848 suponía un nuevo regreso de los católicos a las catacumbas. El conde Rossi era un nuevo mártir y, como tal, “lo llevaban secretamente, cual en otro tiempo los primeros cristianos habían enterrado a sus mártires, para no exponer sus restos a la profanación de los revolucionarios, cuyo odio no se había detenido en el sepulcro, y proyectaba arrastrarlo por las calles, si se le hubiesen decretado los honores fúnebres debidos a su alta clase”.²²

La proclamación de la República romana tuvo un efecto muy importante en la política española y, desde entonces, la conocida como “cuestión romana” se convirtió en una línea de fractura política. El gobierno moderado de Narváez se decidió a enviar en 1849 una expedición militar de 4.000 hombres, liderada por el general Fernando Fernández de Córdoba, para atacar el flanco sur de la República romana junto a las tropas napolitanas, mientras que las tropas francesas se hacían cargo del norte. Como ha puesto de manifiesto la historiografía, esta expedición buscaba consolidar el régimen isabelino en el plano internacional, toda vez que consolidaba el giro conservador en el

¹⁹ Ana Isabel Ballesteros Dorado, “Propaganda contra el poder absoluto en 1837: José Muñoz Maldonado”, *Bulletin of Hispanic studies*, 91: 4 (2014), pp. 365-382.

²⁰ José Muñoz Maldonado, *Las Catacumbas o los mártires. Historia de los tres primeros siglos del cristianismo*, Establecimiento tipográfico de D. F. de P. Mellado, Madrid, 1849, p. 348.

²¹ *Ibidem*, p. 353.

²² José Muñoz Maldonado, *La Revolución de Roma. Historia del poder temporal de Pío IX, desde su elevación al trono hasta su fuga de Roma y convocación de la Asamblea Nacional en 30 de diciembre de 1848*, Establecimiento tipográfico de Mellado, Madrid, 1849, p. 156.

plano interno.²³ Si bien la cuestión ocupó un papel central en el debate público, también es cierto que pronto se vieron los límites del apoyo popular a la causa pontificia con el fracasado envío de un cuerpo de voluntarios españoles en 1850, la Legión romana.²⁴ Una cosa era apoyar al papa y otra muy distinta era dar la vida por él.



²³ Ver el volumen colectivo Manuel Espadas Burgos (ed.), *España y la República Romana de 1849*, CSIC/EEHAR, Roma, 2000.

²⁴ Gregorio Alonso, “¿Dar la vida por la contrarrevolución? Voluntarios españoles en defensa del poder temporal de Pío IX en 1850”, en Pedro Rújula y Francisco Javier Ramón Solans (eds.), *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, Comares, Granada, 2017, pp. 125-139.

A lo largo de sus trabajos, el conde de Fabraquer volvería recurrentemente sobre las reliquias, el martirio y las catacumbas. Así, por ejemplo, en 1857, volvería sobre las catacumbas en un corto artículo incluido en su miscelánea *El domingo: obra religiosa, artística y literaria*. Allí, integraría la idea de una Roma subterránea, lugar de memoria de la Iglesia actual, panteón de los héroes del cristianismo:

¡Independientemente de la Roma tan hermosa que con tantos resplandores brilla a la luz del día existe otra Roma, la Roma subterránea... la Roma de los mártires! [...] ¡ciudad santa y misteriosa que también tiene sus calles y sus plazas, sus oratorios y sus iglesias, sus antigüedades y sus monumentos!... ¡Sombria y santa necrópolis cuyas silenciosas avenidas recibieron los generosos restos de tantos héroes y que ocultó en sus veneradas criptas tan preciosas reliquias! [...] Las Catacumbas.²⁵

Su trabajo sobre las catacumbas se convirtió en una reflexión sobre los modelos heroicos de cristiandad. En su obra *Los mártires, grandezas del cristianismo* (1861) analizó la historia de la Iglesia católica para encontrar otros modelos de heroicidad. No obstante, no podía dejar de destacar la crudeza de las diez persecuciones que sufrió la Iglesia católica en los tiempos del Imperio romano. Hasta que, con Constantino, “la Iglesia se despoja de la túnica del martirio y sale de las catacumbas, revistiéndose del manto de púrpura. El sucesor de Pedro fijó su morada en el Capitolio de los césares, y desde entonces no solo defiende á los fieles de la opresión, sino que marcha delante de las esperanzas y de los más brillantes destinos de la civilización”.²⁶ Aquel mismo año, también aparecería publicado otro artículo divulgativo en el que describía las reliquias que encierran los principales santuarios de Roma, prestando especial atención a las catacumbas de Roma, donde se encuentran, según el autor, la exagerada cifra de 187.000 mártires. En las catacumbas se respira “un perfume de piedad que excita al alma al recogimiento y la desprende de las cosas terrestres, haciéndola comprender el valor de los bienes de la otra vida”.²⁷

En este sentido, conviene recordar que el culto a los mártires de las catacumbas se enmarca en una búsqueda de nuevos modelos de heroicidad del catolicismo decimonónico que rivalizaban con el moderno culto a los héroes cuya fascinación había identificado ya Thomas Carlyle en su *On Heroes, Hero-Worship & the Heroic in History* en 1841. La obra de Catalina sobre los mártires del catolicismo se publicó casi de forma simultánea a la traducción al castellano de *Los héroes del cristianismo al través de las edades* (4 vols., 1866, 1866, 1867 y 1870) por parte del destacado apologista católico y colaborador de Jaime Balmes, Joaquín Roca y Cornet.²⁸ El libro es presentado bajo la autoría del trapense, Dom Marie Bernard, de finales del siglo XVIII, pero parece que en realidad fue obra de su editor, el periodista Jean-Baptiste Pitois, que firmaba bajo el pseudónimo de P. Christian.

²⁵ José Muñoz Maldonado, *El domingo: obra religiosa, artística y literaria*, vol. 1, Imprenta de M. Galiano, Madrid, 1857, p. 19.

²⁶ José Muñoz Maldonado, *Los mártires, grandezas del cristianismo*, vol. 1, Imprenta y litografía de Juan José Martínez, Madrid, 1861, p. V.

²⁷ “Visita a las reliquias de Roma”, *Museo de las Familias*, 19 (1861), pp. 258-261.

²⁸ [Abate] María Bernardo [Bauer], *Los héroes del cristianismo al través de las edades*, vol. 1, Sociedad Editorial La Maravilla, Barcelona, 1866.

El libro presenta una historia en clave providencial de las diferentes persecuciones experimentadas por el catolicismo y las figuras que habían dado su vida en defensa de la fe.

Las catacumbas también fueron abordadas desde la perspectiva de la arqueología por el erudito catalán, catedrático del seminario conciliar y rector de la catedral de Tarragona, Pere Màrtir Pujalt, en su *Arqueología cristiana* (1860). La obra constituye una apología de la supremacía del arte católico sobre el arte pagano y materialista. Aunque destacaba la primacía de la Edad Media, el autor comenzaba con el estudio de las catacumbas, destacando su papel como refugio, lugar de misa y cementerio durante la persecución religiosa. Al igual que otros trabajos, destaca que, si bien no todos eran mártires y santos, sí que el cementerio era exclusivamente cristiano. Recurría a la arqueología para demostrar cómo identificar las reliquias de los mártires a través de la simbología empleada: palmas, instrumentos de tortura, botellas de sangre, etc. El presbítero no puede dejar de notar el potencial apologético para señalar que los cristianos deberían bajar de vez en cuando a las catacumbas “para avivar la fe en los conflictos de esta vida, a vista del heroísmo de aquellos que nos precedieron en la confesión valerosa del nombre de Jesús”.²⁹

Los viajes a Roma, como se ha mencionado anteriormente, se multiplicaron en las décadas centrales del siglo XIX. Eclesiásticos en viaje de “negocios”, laicos, peregrinos y turistas acudían a la capital del mundo católico. Desde la Santa Sede se impulsaron además ceremonias de masas como la canonización de los mártires del Japón en 1863, el XVIII Centenario del martirio de San Pedro y San Pablo en 1867, del martirio de San Pedro y el 50 aniversario de la ordenación sacerdotal de Pío IX en 1869. En la experiencia de estos viajes religiosos a Roma, la visita a las catacumbas ocupaba un lugar central, como queda reflejado en las obras que publicaron en recuerdo.

Entre estas obras, sobresaldría *Roma en el centenar de San Pedro* (1867) del abogado carlista y zuavo pontificio José María Carulla. En ella, se servía de las informaciones de Giovanni Battista de Rossi y de las impresiones de Louis Veuillot en *El Perfume de Roma* para describir las catacumbas de San Calixto y conectar su hallazgo con las revoluciones de 1848. Para Carulla, las Catacumbas están llenas de “poderosos argumentos contra las principales herejías” y su recuerdo e inspiración son por tanto muy valiosos en los tiempos presentes.³⁰ El médico y escritor malagueño Vicente Martínez y Montes aprovechó su viaje a Roma durante el centenario para acudir también a la Exposición universal de París en 1867 y convertir su viaje en un alegato del catolicismo y del progreso. Su descripción de las catacumbas no está tan cargada de emoción religiosa como otras. Martínez y Montes optó por un estilo más técnico con el fin de defenderlas de posibles críticas.³¹

²⁹ Pedro Martir Pujalt, *Arqueología cristiana o sea compendio histórico de los templos desde los primeros siglos de la Iglesia*, Imprenta de los Sres. Puigrubí y Aris, Tarragona, 1860, p. 29.

³⁰ José María Carulla, *Roma en el centenar de San Pedro, descripción de las fiestas que han de celebrarse en la ciudad eterna, con motivo de aquella solemnidad y de la canonización, viaje de Madrid a Roma* [...], Imprenta y Librería de Gaspar y Roig, Madrid, 1867, p. 336.

³¹ Vicente Martínez y Montes, *Roma y el centenar, París y la Exposición en 1867. Mi segundo viaje*, Imprenta del Correo de Andalucía, Málaga, 1868. pp. 141-148.

Entre los relatos de viajes publicados en España, los perfiles y los estilos son más variados. Tenemos crónicas más literarias como la del escritor cántabro Amos de Escalante que se coló por la noche para visitar el Coliseo y desde allí evocar las reliquias de los mártires que eran sacadas secretamente y llevadas a las catacumbas, donde se les ofrecía misas.³² En la narración de su *Grand Tour* por Italia, el escritor Pedro Antonio Alarcón se detenía en las catacumbas para ofrecernos una minuciosa descripción tan viva como cargada de emoción. El político moderado se extasiaba al presenciar las catacumbas, “cuyo solo nombre estremece a todo cristiano”.³³ A pesar de que mantenía una visión un tanto polémica para la ortodoxia católica decimonónica, afirmando que originariamente eran canteras y que había gentiles allí enterrados, el relato de Alarcón no carecía de emoción religiosa al constatar cómo

¡Allí nació la Iglesia, aquellas tumbas son el cimiento del vasto edificio que hoy cubre todo el Universo! Allí estuvo enterrada la semilla del catolicismo. Aquella es la mina que destruyó las bases del mundo pagano. ¡De allí, salió la nueva, la única, la verdadera civilización, allí fueron las primeras ceremonias de nuestra fe; allí las predicaciones a los neófitos; allí las elecciones de papas; allí el martirio y la canonización de los confesores; allí la tumba de los santos!³⁴

Aunque no fuera propiamente una monografía dedicada a los mártires de las catacumbas, la obra *Roma* (1873) del periodista y político moderado Severo Catalina dota de una especial relevancia a las catacumbas como clave interpretativa del presente. El autor, ministro de Marina y de Fomento en el último gobierno de Nárvaez, era monárquico isabelino, conservador y católico, destacándose por su defensa de la soberanía temporal del pontífice.³⁵ En la *Verdad del progreso* (1862) pretendía desactivar el potencial revolucionario y partidista de la palabra progreso, para defender un “progreso católico”, a favor de los “adelantos modernos” siempre que “no ahoguen la fe antigua; que el progreso no se convierta en idolatría de la materia”.³⁶

Con la Revolución de 1868, el ministro moderado Severo Catalina acompañó a Isabel II al exilio en París. Desde allí fue enviado en misión diplomática a Roma para promover y defender los derechos de la reina en España ante la Santa Sede.³⁷ La misión duró desde octubre de 1868 hasta agosto de 1869 y no obtuvo los resultados diplomáticos esperados. A pesar de su buena acogida por el papa, el secretario de Estado y la curia, las constantes muestras de preocupación por la situación española y la simpatía por la causa dinástica de Isabel II, lo cierto es que Catalina se quejaría desde el principio del mantenimiento del anterior nuncio Franchi en Madrid, ya que suponía un reconocimiento oficioso del gobierno de la Revolución septembrina. En

³² Juan García [Amos de Escalante y Prieto], *Del Ebro al Tíber. Recuerdos*, Imp. De Cristobal Gonzalez, Madrid, 1864, pp. 244-251.

³³ “De Madrid a Nápoles”, en *Obras Completas de D. Pedro A. de Alarcón*, Fax, Madrid, 1943, p. 1451.

³⁴ *Ibidem*, p. 1453.

³⁵ Manuel Espadas Burgos, *Roma en la obra de Severo Catalina*, Gabinete del Rector de la Universidad de Castilla-La Mancha, D.L., Cuenca, 1998.

³⁶ Severo Catalina, *La Verdad del progreso*, Librería de A. Martín, Madrid, 1862, p. VII.

³⁷ “Minuta de Carta de Isabel II a Severo Catalina”. 12 de octubre de 1868. Fondo Isabel II: 9/6955, Legajo XVI, n.º 104. Archivo de la Real Academia de la Historia.

privado las condenas eran mucho más firmes. Personajes de la talla del secretario de Estado Antonelli le habían señalado que esta Revolución era el fruto de la anarquía y las “sociedades secretas” y señalaba ya en octubre de 1868 que España “no se libra de un ensayo de República”.³⁸ Sin embargo, Severo Catalina no consiguió una condena explícita por parte del papado, sólo dos declaraciones, una “contra los atropellos cometidos por la revolución española” que habían obligado a la real familia a salir del territorio³⁹ y una alocución latina que fue modificada en el último momento por las promesas hechas por la regencia a Franchi y en la que se manifestaba la tristeza y amargura por las noticias de España.⁴⁰

La posible visita de la reina a Roma dejaba vía libre a Catalina para expresar a Isabel II su fascinación por la ciudad eterna. Esta “no es la capital de un reino, ni la capital de Europa; es verdaderamente la capital del mundo católico. Sería imposible darle otro destino: esta Corte tendría que venir siempre grande a toda monarquía que no sea la monarquía universal de las almas y de las conciencias”.⁴¹ Algunos meses más tarde confesaba a la reina que estaba preparando un libro sobre Roma, en el que “hay menos literatura y más sentimiento. Un libro escrito con los ojos en Roma y el corazón en España”.⁴²

Publicada póstumamente por la Real Academia Española, *Roma* era “una mirada y un suspiro a la infeliz España, sumida en los horrores de la anarquía. [...] Allí donde la unidad católica, argumento feliz de una epopeya de siete siglos, era como lanzada del cielo que mantenía en apacible concordia reinos, razas y dialectos diferentes”.⁴³ Nótese que la unidad católica se convirtió en un ideal para buena parte del catolicismo español decimonónico, especialmente desde que se planteara por primera vez una tolerancia religiosa limitada en la constitución non nata de 1856. Severo Catalina reconocía en varios pasajes que su visión estaba mediatizada por lo ocurrido en España y que acudía “a Roma, como va al centro, por la ley inflexible de la atracción, la piedra comprendida en el espacio. En este puerto hay refugio seguro para todas las naves combatidas por la tempestad”.⁴⁴

Roma es pues una visión muy personal, unas páginas que “no están escritas ni por un peregrino, ni por un arqueólogo, ni por un *touriste*”.⁴⁵ Esta forma de imaginar

³⁸ “Carta de Severo Catalina a Isabel II”. 27 de octubre de 1868. Fondo Isabel II: 9/6955, Legajo XVI, n.º 105. Archivo de la Real Academia de la Historia. Para las negociaciones de Severo Catalina, ver Manuel Espadas Burgos, *Alfonso XII y los orígenes de la Restauración*, CSIC, Madrid, 1975, pp. 123-161.

³⁹ “Carta de Severo Catalina a Isabel II”. 22 de diciembre de 1868. Fondo Isabel II: 9/6955, Legajo XVI, n.º 112. Archivo de la Real Academia de la Historia.

⁴⁰ “Carta de Severo Catalina a Isabel II”. 26 de junio de 1869. Fondo Isabel II: 9/6955, Legajo XVI, n.º 118. Archivo de la Real Academia de la Historia.

⁴¹ “Carta de Severo Catalina a Isabel II”. 13 de diciembre de 1868. Fondo Isabel II: 9/6955, Legajo XVI, n.º 110. Archivo de la Real Academia de la Historia.

⁴² “Carta de Severo Catalina a Isabel II”. 14 de abril de 1869. Fondo Isabel II: 9/6955, Legajo XVI, n.º 117. Archivo de la Real Academia de la Historia.

⁴³ Severo Catalina, *Roma. Obra póstuma*, Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1873, Madrid, p. 2.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 6.

Roma, estaría muy influenciada por autores románticos como Chateaubriand, madame de Staël, Ozanam, Lacordaire o Wiseman. En aquella imagen, destacaría desde la propia introducción las catacumbas como núcleo central de la apología del papado y el catolicismo, justo “cuando el protestantismo armado acaba de arrojar y destruir las reliquias veneradas en muchas iglesias de Europa, un tesoro de reliquias surge de las entrañas de la tierra”,⁴⁶ aparece “su ejército de mártires y de santos” en el siglo XVI.⁴⁷

Severo Catalina dedicará buena parte de sus reflexiones sobre las catacumbas a combatir la visión de protestantes y racionalistas que cuestionaban algunos elementos centrales de la lectura católica de las catacumbas como el hecho de que no hubiera gentiles entre los enterrados en las catacumbas y que estas sirvieran como refugio y templo para los perseguidos. Esta cuestión debe ser leída en el marco de las crecientes tensiones entre católicos y protestantes a lo largo del siglo XIX y, en especial, a la luz del debate sobre la libertad religiosa que permitiría la instalación de iglesias protestantes en España.⁴⁸ Para defenderse de futuros ataques, Catalina señalaba que la Iglesia católica actuaba con prudencia y que consideraba que no todos los restos allí encontrados eran de santos o mártires.⁴⁹

En la cuestión de los cementerios cristianos, el protestantismo ha sufrido tantas derrotas como batallas presentó: quiso apelar de la historia ante la ciencia geológica, y la ciencia geológica ha declarado que las Catacumbas no son los arenarios ni las carreras o *Latomiae* de las antiguas explotaciones de tierra y piedra. Apeló a la química contra los vestigios de sangre, guardados en la sepultura de los mártires; y la química, que no tiene odios ni entiende de sectas, ha respondido a la pregunta de los reactivos, hecha con todas las reglas en laboratorios de protestantes, que el contenido de las ampollas fue sangra humana. [...]. En las Catacumbas todo es cristiano, ni nuestros padres fueron a confundir sus oraciones y sus cenizas con las cenizas de los gentiles, ni permitieron después que sus cementerios se contaminaran con los restos de judíos, herejes o cismáticos.⁵⁰

Sin embargo, el recuerdo de la Roma católica y las catacumbas no sólo era patrimonio de unionistas, neocatólicos y carlistas. El republicano moderado Emilio Castelar también quedó sorprendido por la Roma subterránea. A las catacumbas acudió con “religioso respeto” y sintiéndose parte de aquel linaje de tantas generaciones que veneran este lugar.⁵¹ Para Castelar, las catacumbas eran el “refugio de los perseguidos, vivero de los mártires, descanso de los muertos, templo de los vivos, asamblea de aquellos audaces innovadores, que traían una nueva luz a la historia y un nuevo ideal a la vida”.⁵² Resulta inevitable para el lector trazar paralelismos con las causas y los ideales del presente, “¿Qué fuerza tenían, qué fuerza? ¿Armas? Su palabra. ¿Rique-

⁴⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 295-296.

⁴⁸ Olaf Blaschke, “Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?”, *Geschichte und Gesellschaft*, 26: 1 (2000), pp. 38-75; “Anti-protestantism and anti-Catholicism in the 19th century: a comparison”, *European Studies*, 31: 1 (2013), pp. 115-134.

⁴⁹ Severo Catalina, *Roma*, pp. 701-712.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 712.

⁵¹ Emilio Castelar, *Recuerdos de Italia*, A. de Carlos e Hijo, Madrid, 1883 [tercera edición, 1872], p. 65.

⁵² *Ibidem*, p. 70.

zas? Su fe. ¿Poder? El de su resignación al sufrimiento. ¿Legiones? Las legiones de los mártires. ¿Propiedad? La de sus tumbas”.⁵³ Para Castelar el ideal del cristianismo primitivo había “contribuido a la educación de la humanidad” y había producido una “gran revolución moral contra los excesos del sensualismo antiguo”.⁵⁴ Por ello, las catacumbas se convertían en un espacio cuyo valor debería ser reconocido no sólo por los cristianos sino también por los filósofos.

La caída de Roma el 20 de septiembre de 1870 no interrumpió el flujo de viajeros al Vaticano. Las descripciones de las catacumbas incidían todavía más en conectar la historia de las catacumbas con la del papado. Así, el catedrático de Historia de la Universidad de Santiago de Compostela José Fernández Sánchez y el también catedrático y médico Francisco Freire Barreiro contaban su impresión al entrar en la cripta de los papas, “caímos de rodillas y con lágrimas en los ojos y profundamente conmovidos rezamos”.⁵⁵ Ambos autores nos contaban cómo en la fiesta de Santa Cecilia, “los buenos romanos invaden aquel día las Catacumbas de la vía Apia, iluminadas con profusión y oran fervientemente, como los cristianos refugiados allí durante los siglos de persecución para verse libres del yugo tiránico de los modernos Césares”.⁵⁶

MARTIRIO Y GÉNERO

Las catacumbas ofrecieron un particular modelo de género para las mujeres católicas españolas. En este sentido, conviene recordar que buena parte de los personajes centrales de las novelas sobre las catacumbas son mujeres, en su mayoría de origen noble, que sacrifican todo en defensa del cristianismo: Inés, Fabiola, Cecilia, Calixta, etc. La promoción de estas imágenes femeninas busca representar el nacimiento de la propia Iglesia católica en medio de las persecuciones y los sufrimientos. Asimismo, la referencia a las mártires se explica también por el papel que ocupó la mujer en la apología de la contribución del catolicismo a la civilización al considerarse que esta confesión contribuyó decisivamente a la emancipación de las mujeres y esclavos de la Roma antigua. Las reliquias de las mártires servían para representar la pureza de un espacio que había permanecido largo tiempo inmaculado:

los quince siglos de silencio que gravitan bajo aquellas bóvedas permiten aun oír los pasos de las generaciones heroicas; el tiempo, por una especie de condensación misteriosa, se repliega sobre sí mismo y lleva el espíritu, como a un sereno ayer, a los días de las inés y las fabiolas y las cecilias. Durante quince siglos ningún ruido del mundo resonó en aquellos subterráneos, ningún eco turbó su paz, ni un átomo de polvo nuevo ha recubierto sus caminos, ninguna revolución política ha venido a dejar allí la huella de las envidias y los odios.⁵⁷

⁵³ *Ibidem*, p. 83.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 84.

⁵⁵ José María Fernández Sánchez y Francisco Freire Barreiro, *Santiago, Jerusalén, Roma: diario de una peregrinación a estos y otros santos lugares de España, Francia, Egipto, Palestina, Siria e Italia en el año del jubileo universal de 1875*, vol. 3, Imprenta del Boletín Eclesiástico, Santiago, 1882, p. 759.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 760.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 759.

El martirio permitía asimismo representar las múltiples virtudes de las mujeres, unas mujeres fuertes, que son capaces de desafiar a la muerte por sus ideales cristianos. En su *Roma*, Severo Catalina reservaba un interesante pasaje para las mártires del primer cristianismo:

En buena hora los espíritus ligeros busquen la historia de la mujer en el asqueroso libro de los repudios romanos, o en las abominaciones y en la esclavitud de la tierra de oriente. Para las mujeres, en cuyo regazo de madres, o en cuyos ojos de amadas, reposa blandamente el corazón de los hombres que lo tienen, es más dulce ejecutoria la oscuridad de las catacumbas que las orgías del Palatino de Roma o de los jardines de Bizancio. La mujer es libre y digna, y hasta soberana en los cultos tiempos presentes, porque fue sufrida y valerosa y mártir en los tiempos borrascosos de la persecución; cuando los Calígulas y Nerones, y luego los Eliogábalos morían cobarde y miserablemente, recibiendo como de limosna la puñalada de un esclavo, las Priscilas y las Lucinas y las Ciriacas conquistaban para sí y para sus hijas el trono de la ternura y del honor, único en que reina por completo la majestad de la hermosura.⁵⁸

En este sentido, conviene recordar que Catalina había publicado un ensayo *La mujer: Apuntes para un libro* (1858), que se convirtió en un auténtico éxito editorial decimonónico y en el que, si bien abogaba por dos destinos clásicos para las mujeres como el matrimonio y las órdenes religiosas, también reconocía su necesidad de educación.

Aunque contamos con magníficos trabajos sobre los modelos de feminidad en el catolicismo español decimonónico,⁵⁹ queda todavía por explorar el modelo de heroicidad y virtud que para las mujeres católicas representaron las mártires de las catacumbas. Su entrega, hasta el dolor y la muerte, legitimaban el renovado espacio de las mujeres dentro del catolicismo del siglo XIX, su resistencia al Imperio romano les permitía ocupar un papel más activo en defensa de los intereses de la Iglesia dentro de la esfera pública.

Además, los diversos libros devocionales sobre las mártires nos permiten observar cómo se popularizaron estos modelos de género. La forma más común fue el rezo de novenas en las que en cada día se pedía una virtud asociada a la vida de la mártir. En 1823, en un novenario dedicado a santa Cándida, patrona de Tortosa, pedían por virtudes como la modestia, el recato, la caridad, el silencio, la decencia, la paciencia o la compasión. Además, en los gozos se insertaba la historia de santa Cándida en una tradición de mártires como Úrsula o Cordula, aquellas “once mil doncellas fueron/ que valientes Amazonas/ Triunfos, palmas y coronas/por premio se merecieron”.⁶⁰ Las novenas dedicadas a mártires se multiplicaron en la década de 1850, destacando no sólo sus virtudes sino especialmente su capacidad taumática como las dedicadas a Santa Polonia o Santa Filomena. Las novenas incluían pequeñas biografías y en ocasiones venían acompañadas de pequeños grabados. Las vidas de estas mártires se narraban incluso en aleluyas como el *Vida y martirio de la virgen y mártir Santa Eulalia, patrona*

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 723-724.

⁵⁹ Raúl Mínguez Blasco, *Evas, Marías y Magdalenas. Género y modernidad católica en la España liberal (1833-1874)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales/Asociación de Historia Contemporánea, Madrid, 2016.

⁶⁰ *Novena de la gloriosa Santa Cándida, virgen y mártir, patrona de Tortosa en que se proponen motivos para la virtud y exterminio de particulares vicios, que la impiden, repartidos en los días del novenario, con el auxilio y gracia de su santa*, Reimpreso por Joaquín Puigrubí, Tortosa, 1823, p. 24.

de Barcelona.⁶¹ Autores prácticamente desconocidos como el canónigo de León y luego de Zaragoza, Ramón Muñoz de Andrade, desempeñaron un papel muy importante en la difusión de devociones a través de novenas dedicadas a advocaciones marianas, así como a las mártires Polonia, Leocadia, Lucía o Filomena.⁶²

FE, CIENCIA Y FALSIFICACIONES

De la biografía de las personas enterradas en las Catacumbas se desconocía prácticamente todo, salvo las inscripciones y pinturas presentes en las lápidas y los elementos encontrados en el interior de los sepulcros. Lejos de ser un hándicap, la ausencia de detalles sobre su vida e incluso la falta de nombre dejaba libre la imaginación y alimentaba todo tipo de leyendas sobre los tormentos que habían sufrido.⁶³ Probablemente el caso más célebre sería el de la invención de la ya mencionada Santa Filomena.

En las excavaciones de las catacumbas de Priscila realizadas en 1802, se halló una tumba compuesta por tres lápidas con símbolos que fueron interpretados como un claro indicio martirio: flechas, látigo, palma y un ancla con la inscripción de “LUMENA PAX TECUM FI” de la que se dedujo el nombre de Filomena. Dentro estaban los restos de una adolescente de aproximadamente quince años y una ampolla de sangre. El cuerpo fue entregado a la Iglesia de Mugnano en el Avelino. La devoción comenzó a adquirir importancia, especialmente cuando la religiosa dominica Maria Luisa di Gesù tuvo una revelación en la que Filomena le contaba todos los detalles de su vida. Filomena habría sido hija del rey de Corfú, que hasta su conversión al cristianismo había sido incapaz de tener descendencia. En guerra contra Diocleciano su padre había acudido a Roma a pedir una tregua y el emperador le ofreció la paz a cambio de la mano de Filomena, quien declinó por estar consagrada a Jesús. Su resistencia fue el motivo de un largo martirio: azotada, crucificada, arrojada al Tíber con un ancla, asaetada y degollada.

⁶¹ Barcelona, Imprenta de Llorens, mediados del siglo XIX. Fondo de la Fundación Joaquín Díaz. Disponible en <https://www.cervantesvirtual.com/obra/vida-y-martirio-de-la-virgen-y-martir-santa-eulalia-patrona-de-barcelona/>.

⁶² Ramón Muñoz de Andrade, *Novena a la gloriosa Santa Polonia, Virgen y Mártir, especial abogada de las enfermedades de dientes y muelas*, Imp. de J. J. Martínez, Madrid, 1850; *Novena a la gloriosa taumaturga de este siglo, Santa Filomena, Virgen y Mártir*, Imp. de J. J. Martínez, Madrid, 1850; *Novena a Santa Leocadia, Virgen y Mártir*, Imp. de J. J. Martínez, Madrid, 1851; *Novena a Santa Lucía, Virgen y Mártir, especial abogada de la vista y de las enfermedades de los ojos*, Imp. de J. J. Martínez, Madrid, 1850.

⁶³ Philippe Boutry, “Les saints des Catacombes”.



SANTA FILOMENA VÍRGEN Y MÁRTIR.

—•••••—

© Biblioteca Nacional de España

Frente a la ausencia de datos que caracteriza los relatos de los santos de las catacumbas, la historia de Filomena se narra con todo lujo de detalles puesto que era la propia santa la que había contado los pormenores de su vida. Esto hacía que su devoción resultara más atractiva, favoreciendo su difusión más allá de Mugnano.⁶⁴ La naturaleza de la revelación a Maria Luisa di Gesù ha hecho que la historiografía haya conectado el caso de Filomena con el de otras advocaciones marianas fruto de apariciones y visiones como las de Lourdes y La Salette.⁶⁵

⁶⁴ Vincent Viaene, "Gladiators of Expiation".

⁶⁵ Nancy Davenport, "The Cult of St. Philomena".

De hecho, su santuario en Mugnano se convirtió pronto en un lugar de peregrinaje por sus curas milagrosas. Su fama como taumaturga ayudó a difundir su devoción más allá de los Alpes. En este proceso desempeñó un papel muy importante la joven noble lionesa y fundadora de la Sociedad de la Propagación de la Fe, Pauline Jaricot. Tras enfermar gravemente se encomendó a Filomena y decidió peregrinar a Mugnano en 1833. Antes pasó por Roma con el objetivo de obtener de Gregorio XVI la aprobación papal para su sociedad y el reconocimiento del culto a Filomena. A su regreso de Mugnano, tras afirmar haberse recuperado completamente, consiguió del papa ambas gracias. Jaricot trajo reliquias para la capilla de la que más tarde sería la Basílica de Fourvière en Lyon y para la Iglesia de Ars, donde su párroco, un activo difusor de la piedad ultramontana Jean Marie Viannay consiguió transformar su pequeña iglesia en un santuario de peregrinación y curación. Más allá de su dimensión taumatúrgica, la devoción a Filomena adquiriría progresivamente un significado como símbolo del combate de la Iglesia católica contra sus enemigos modernos.⁶⁶

En España, esta devoción comenzó a difundirse en la década de 1830, con el reconocimiento de Gregorio XVI y su promoción por parte del catolicismo francés. Los relatos biográficos de Filomena en España seguían el patrón europeo, se subrayaba cómo milagrosamente sus restos habían permanecido durante quince siglos y cómo habían sido descubiertos “para confundir la incredulidad de nuestros días”.⁶⁷ Las biografías y novenas incluían referencias a su vida, subrayando las revelaciones y milagros que se produjeron desde su hallazgo. Todas ellas hacían referencia a su dimensión taumatúrgica. A través de los cientos de curaciones que se les atribuía, se invitaba a los fieles a cultivar las virtudes cristianas y resistir a los tiempos del materialismo y la revolución.⁶⁸

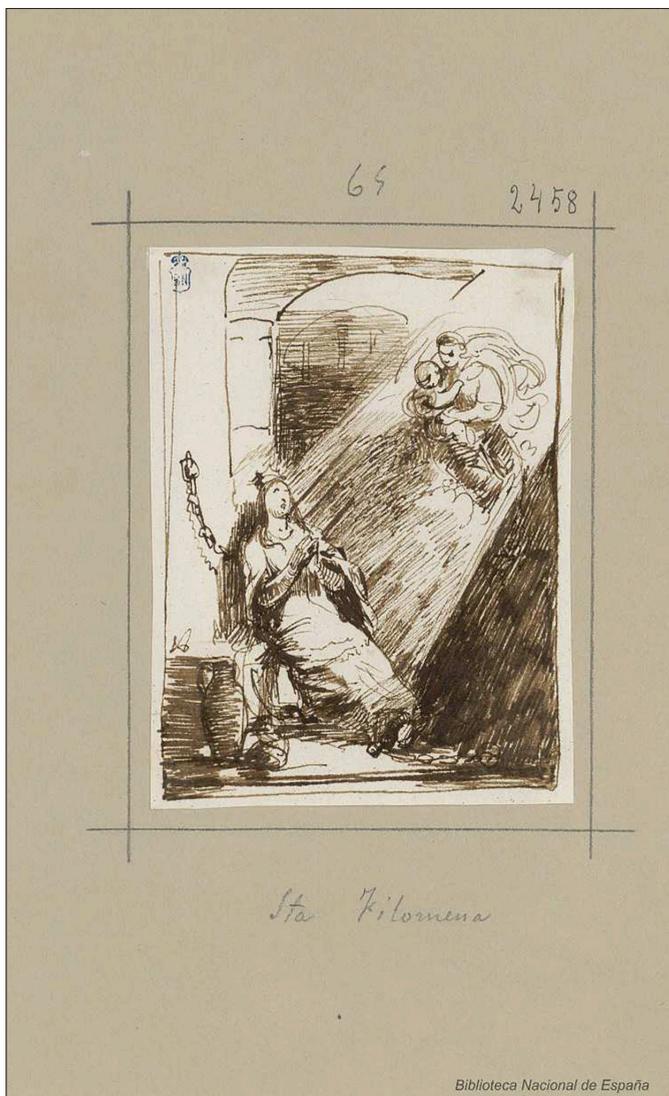
De forma independiente o acompañando estas noticias biográficas, aparecieron numerosas novenas en honor de Filomena en la que se destacaban los rasgos antes mencionados y transformaban su devoción en una práctica reconocida y regada con cientos de días de indulgencia. Solo en la década de 1830 aparecieron doce ediciones de novenas en Valencia, Madrid, Santander, Palma de Mallorca, Barcelona, Lugo, Ferrol, Segovia y Manila. Además de virtudes cristianas como la pureza, el valor, la generosidad, el amor, la humildad, la constancia o la virginidad, el culto a Filomena servía para reafirmar algunos elementos centrales de la cultura católica decimonónica como la fe “a la santa Iglesia romana, y al soberano pontífice”, la idea de una “iglesia militante” que está en “favor de los pobres y de los sencillos” o la promoción de un

⁶⁶ David Hugh Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 432. Nancy Davenport, “The Cult of St. Philomena”. Vincent Viaene, “Gladiators of Expiation”. Philippe Boutry y Michel Cinquin, *Deux pèlerinage au XIXe siècle. Ars et Paray-le-Monial*, Beauchesne, Paris, 1980. Para la globalización de esta devoción y su evolución de taumaturga a guerrera de la fe, ver Sergio La Salvia, *L'invenzione di un culto. Santa Filomena da taumaturga a guerriera della fede*, Viella, Roma, 2018.

⁶⁷ *Breve noticia del martirio y milagros de la Santa Filomena virgen y mártir*, Imprenta de Aguado, Madrid, 1835, p. 4.

⁶⁸ Jaime Boy, *La taumaturga del siglo XIX o Santa Filomena Virgen y Mártir*, Imprenta de Valentin Torras, Barcelona, 1844 e I. R. L., *Santa Filomena, virgen y mártir, taumaturga del siglo XIX. Historia de su vida y milagros, escrita en presencia de las que se han publicado en Italia y Francia*, Estab. de Grabado e Imp. de Vicente Castelló, Madrid, 1846.

apostolado que “declara la guerra al espíritu del mundo”.⁶⁹ Como señala Vincent Viaene, la imagen de los mártires desempeñó un papel central en la legitimación de los hombres y mujeres laicos que estaban protagonizando el revival católico decimonónico y que al igual que los mártires estaban haciendo frente a numerosas dificultades para defender a la Iglesia a través de escuelas, obras caritativas, actos devocionales, etc.⁷⁰



⁶⁹ *Devota novena en honor y obsequio de la gloriosa taumaturga del siglo XIX Santa Filomena, virgen y mártir*, Imprenta de Villalonga, Palma, 1836, pp. 12-13, 38.

⁷⁰ Vincent Viaene, “Gladiators of Expiation”.

Especialmente política fue una novena publicada por un sacerdote español en Segovia en 1835. La novena cuenta con al menos siete ediciones y, en ella, el anónimo sacerdote pide combatir las malas doctrinas y subraya que

como hijo de la Iglesia me afligen también las persecuciones que sufre de sus enemigos esta Santa Madre y como español los gravísimos males de mi Reino de España; gran empresa es, oh Santa mía, tomar a tu cargo la defensa de la Iglesia y la protección del Estado.⁷¹

Esta dimensión política puede apreciarse en otros textos devocionales como las *Deprecaciones a Santa Filomena* (1846). En este pequeño folleto se subrayaba su capacidad taumátúrgica y se pedía por el papa, por la Iglesia y “muy especialmente, por nuestra España, donde brille de cada día más y más la fe, y religión única verdadera de nuestros padres”.⁷²

La devoción a Filomena continuó difundiéndose a lo largo del siglo XIX, alcanzando su apogeo en la década de 1855 con la obtención por parte de Pío IX de misa propia y oficio. El descubrimiento de sus reliquias y los milagros fueron presentados desde el principio como una prueba de las limitaciones de la razón y, más tarde, de la ciencia para explicar la fe. Sin embargo, pronto comenzaron a surgir dudas en torno a si la tumba había sido reutilizada y, por tanto, los huesos allí encontrados no eran los originales. Aunque esto último quedó probado en la década de 1920, no sería hasta 1961 cuando su culto fue oficialmente suprimido.

En este sentido, las catacumbas se revelaron pronto como un arma de doble filo. Al principio la falta de datos se convertía en una fortaleza, un alegato contra la primacía de la razón y la ciencia. Sin embargo, aun asumiendo que todos los allí enterrados fueran cristianos, resultaba muy difícil probar si habían sufrido martirio. A esto se unían las dificultades para conocer los detalles de sus vidas, más allá de las referencias recogidas en las *Actas de los mártires* y cuya veracidad comenzaba también a ser cuestionada por la moderna crítica documental. Asimismo, desde mediados del siglo XIX se había comenzado a discutir, tanto en medios científicos como católicos, el hecho de que las ampollas de sangre fueran una prueba sólida de martirio.⁷³

Por ello, en paralelo con el descubrimiento de las catacumbas de San Calixto, Pío IX trató de controlar el tráfico y difusión de las reliquias con la fundación en 1852 de la Pontificia Comisión de Arqueología Sagrada encargada de la conservación, estudio y mantenimiento de la memoria de las catacumbas. La última reliquia extraída sería en el año de 1864 y, ya en 1881, León XIII prohibió la extracción de reliquias de las catacumbas y se envió una circular a todas las diócesis informando de que desde hace décadas no ha salido una reliquia de las catacumbas. Al parecer se habían producido algunos engaños en España y Sudamérica.⁷⁴ En la prensa se señalaba que

⁷¹ *Novena de Sta. Filomena Virgen y Mártir, llamada la Taumaturga del siglo diez y nueve, según se práctica en Nápoles*, Reimp. en el Real Colegio de Sto. Tomás por Cándido López, Manila, 1837, pp. 7-8.

⁷² *Deprecaciones a santa filomena, virgen y mártir. Para alcanzar de nuestro señor por su intercesión la gracia de emplear bien los años de nuestra vida*, Imprenta de Don Agustín Laborda, Valencia, 1846, p. 16.

⁷³ Michel Dahan, “From Rome to Montreal”.

⁷⁴ *El Fígaro*, 29 de marzo de 1881. *El Globo*, 5 de abril de 1881.

Los compradores acuden al mercado ansiosos de poseer en su casa los restos de una víctima de Diocleciano, y adquieren a lo mejor un hueso de carnero como una verdadera reliquia. Pero el mismo Papa ha declarado que los compradores son con frecuencia víctimas nada menos que de los sacerdotes, que se dedican a ese tráfico inmoral.⁷⁵

Los vendedores acompañan la venta de estos “huesos de pollo, de ánades y de conejos” con historias patéticas e interesantes. Sin embargo, la prohibición no pareció surtir todo el efecto deseado y en 1883 el vicario capitular publicó una circular en la que pedía a los fieles que entregaran toda reliquia de las catacumbas comprada a partir de 1874 a la secretaria de cámara para su examen, ya que se había descubierto aquel año un importante caso de venta sacrílega de reliquias falsas.⁷⁶

CONCLUSIONES

Hoy, más allá de algunos patronos locales, su devoción ha decaído o desaparecido. Aquellos suntuosos relicarios antropomorfos están ocultos o generan una cierta incomodidad para las renovadas formas de devoción posconciliares. Las catacumbas romanas se han convertido en una atracción turística más, perdiendo en parte su dimensión religiosa. Los descubrimientos científicos continúan poniendo en cuestión elementos centrales del relato tradicional de la persecución religiosa, al mostrar cómo las diversas corrientes y sectas cristianas se valieron de la delación a las autoridades romanas para acabar con sus rivales religiosos.⁷⁷

Sin embargo, como hemos visto, en el siglo XIX esta devoción alcanzó su apogeo en el marco del rearme ideológico y cultural de la Iglesia católica. Las reliquias y los milagros asociados a ellas se enmarcan en el desarrollo de una cultura sobrenatural que buscaba desafiar los límites de la razón para explicar el mundo y reforzar el primado de la fe sobre la ciencia. La devoción a los mártires servía para reforzar la centralidad del papado dentro de la Iglesia. El hallazgo de la “cripta de los papas” se produjo en un contexto en el que la soberanía temporal de Pío IX se hallaba claramente desafiada por la unificación italiana. Así, los mártires desempeñaron un papel central en el combate contra viejos enemigos como el protestantismo, pero también contra nuevos rivales como el materialismo, el nacionalismo y el liberalismo.

En el fondo, las catacumbas servían para reforzar una idea central dentro de la cosmovisión católica, la Iglesia católica lleva sufriendo una persecución religiosa por parte de sus enemigos desde los tiempos del Imperio romano. Este relato victimista desempeñó un papel central dentro de la apologética católica al mostrar una continuidad entre todos los enfrentamientos y equiparar cualquier agresión o incluso cualquier discrepancia con los nuevos Estados liberales con los tiempos de Nerón y Diocleciano. Por último, los sufrimientos experimentados por los mártires ofrecían un modelo de

⁷⁵ *El Globo*, 5 de abril de 1881.

⁷⁶ *La Semana Católica*, 23 de septiembre de 1883.

⁷⁷ James Corke-Webster, “By whom were early Christians persecuted?”, *Past & Present*, 261: 1 (2023), pp. 3-46. Disponible en <https://doi.org/10.1093/pastj/gtac041>.

heroicidad católica y, sobre todo, servían para legitimar el trascendental papel que el laicado desempeñó en el catolicismo contemporáneo.

En España, al igual que en el resto del mundo católico, se difundieron estas renovadas formas de devoción a los mártires de las catacumbas. Su recepción estuvo mediada por el contexto político nacional. Así, a la defensa del papado, del laicado y de la fe se unió también la de una monarquía que era percibida como asediada, especialmente tras el exilio de la regente María Cristina en 1840 y de Isabel II en 1868. Las primeras historias de los mártires de las catacumbas fueron producidas por monárquicos moderados y neocatólicos que buscaban en aquellos héroes del cristianismo un modelo para hacer frente a los desafíos que estaban experimentando en el presente.

Reliquias contra la revolución. Las catacumbas romanas en el imaginario español de mediados del siglo XIX

Relics against revolution. The roman catacombs in the Spanish imaginary of the mid-19th Century

FRANCISCO JAVIER RAMÓN SOLANS
Universidad de Zaragoza

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo analizar el redescubrimiento de las catacumbas romanas por parte del catolicismo español. Para ello, en primer lugar, ofreceremos un balance del impacto que tuvo el redescubrimiento de las catacumbas, la difusión de reliquias y el desarrollo de la arqueología romana en el imaginario decimonónico sobre la Iglesia primitiva. A continuación, nos centraremos propiamente en la recepción española a través de la traducción de diversos trabajos europeos y de la publicación de la primera obra española dedicada específicamente a dicho asunto, *Las Catacumbas o los mártires* (1849) de José Muñoz Maldonado, conde de Fabraquer. Por último, veremos cómo se conectaron las catacumbas romanas con la interpretación en clave de persecución de la experiencia de Pío IX, la regente María Cristina y los católicos españoles. De esta forma, los primeros mártires cristianos aparecían como un modelo de lucha y entrega para los católicos españoles en el siglo XIX. Con ello, las revoluciones eran integradas dentro del sempiterno enfrentamiento entre el bien y el mal que había librado la Iglesia desde el tiempo de las catacumbas.

PALABRAS CLAVE

Catacumbas romanas, catolicismo español, siglo XIX, revoluciones, Pío IX, Isabel II.

ABSTRACT

*The aim of this paper is to analyse the rediscovery of the Roman catacombs by Spanish Catholicism. To this end, we will first offer an assessment of the impact that the rediscovery of the catacombs, the dissemination of relics and the development of Roman archaeology had on the nineteenth-century imaginary of the early Church. We will then focus on the Spanish reception through the translation of various European works and the publication of the first Spanish work specifically devoted to the subject, *Las Catacumbas o los mártires* (1849) by José Muñoz Maldonado, Count of Fabraquer. Finally, we will see how the Roman catacombs were connected with the persecution-based interpretation of the experience of Pius IX, the regent Maria Christina and the Spanish Catholics. In this way, the first Christian martyrs appeared as a model of struggle and dedication for Spanish Catholics in the 19th century. The revolutions were thus integrated into the eternal confrontation between good and evil that the Church had been waging since the time of the catacombs.*

KEYWORDS

Roman catacombs, Spanish Catholicism, 19th century, revolutions, Pius IX, Isabel II.

FRANCISCO JAVIER RAMÓN SOLANS

Investigador Ramón y Cajal en la Universidad de Zaragoza. Doctor por las universidades de Zaragoza y París 8, ha sido investigador postdoctoral en Alemania, EEUU y Francia. Es autor de diversas monografías, capítulos y artículos sobre las relaciones entre religión y política, con especial atención a las devociones marianas, las profecías políticas y la difusión del ultramontanismo. Entre ellas destacan *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea* (2014), *Historia global de las religiones en el mundo contemporáneo* (2019), *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de la Iglesia una iglesia latinoamericana (1851-1910)*, y la edición de *Nationalism, Religious Violence, and Hate-Speech in Nineteenth-Century Western Europe. Memories of intolerance* (Routledge, 2024).

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Francisco Javier Ramón Solans, “Reliquias contra la revolución. Las catacumbas romanas en el imaginario español de mediados del siglo XIX”, *Historia Social*, núm. 110 (2024), pp. 109-132.

Francisco Javier Ramón Solans, “Reliquias contra la revolución. Las catacumbas romanas en el imaginario español de mediados del siglo XIX”, *Historia Social*, 110 (2024), pp. 109-132.