

“La Reconquista de nuestro territorio cristiano” Espacio urbano y religión en el Congreso Eucarístico Internacional de Madrid, 1911

“The Reconquest of our Christian territory”. Urban space and
religion in the International Eucharistic Congress of Madrid 1911

Natalia Núñez Bargueño
Université Sorbonne (Paris IV)
ophelia38@gmail.com

Resumen

Nuestro trabajo parte de la premisa de que, a finales de siglo XIX y principios del XX, en respuesta al conocido abandono del templo por parte de los fieles, surgiría un nuevo tipo de prácticas de recatolización, más acordes al catolicismo militante impulsado por León XIII y Pío X y a la expresión de una masculinidad católica pública acorde a los tiempos. El presente trabajo tiene como objeto analizar la celebración del Congreso Eucarístico Internacional como ilustración de dicho impulso. Tras hacer una doble introducción al debate en torno a la ciudad en los estudios religiosos, y al nacimiento del Congreso Eucarístico Internacional, nos concentraremos en el análisis del Congreso de Madrid (1911), como protesta contra la política del gobierno liberal de Canalejas, como proyecto de dar visibilidad a una nueva concepción de la identidad católica en el espacio público y como contribución al proyecto de confirmación del componente católico de la identidad de Madrid como capital digna de la Monarquía y el Estado español.

Palabras clave: Congreso Eucarístico Internacional de Madrid – Espacio Urbano Católico – Masculinidad Católica – Catolicismo Militante Finisecular – Estrategias de Resacralización Urbana.

Summary

In the late nineteenth and early twentieth century, secularization of urban space is associated to the well-known phenomenon of the abandonment of churches by the faithful. A new type of practices emerged, as a response to a militant Catholicism promoted by pope Leo XIII and Pius X, and, to a public Catholic masculinity more suited to the times. The present work aims to analyze the celebration of the International Eucharistic Congress as an illustration of such impulse. After a double introduction to the debate about the city in religious studies, and the birth of the International Eucharistic Congress, we will concentrate on the analysis of the Congress of Madrid (1911) as a protest against the controversial policy of Canaleja's liberal government and to the project of giving visibility to a new conception of public -and male- Catholic identity. Finally, we will illustrate the way in which the celebration of the Congress would also reinforce the catholic component of the identity of Madrid as a capital worth of praise by the monarchy and the Spanish state.

Key words: International Eucharistic Congress of Madrid– Catholic Urban Space– Catholic Masculinity– Militant Catholicism – Strategies of Urban Resacralization

Religión y ciudad: ¿Secularización, revival o evolución?

Así hay que mirar el Congreso Eucarístico para darle toda la importancia y trascendencia que tiene en el orden de *la reconquista de nuestro territorio cristiano*.¹

Los procesos de secularización que acompañaron la incorporación de las distintas sociedades europeas a la modernidad van a apoyarse en una particular concepción del espacio urbano. Según esta concepción, la ciudad sería el locus de la modernidad por excelencia, y, en consecuencia, quedaría asociada al devenir histórico, la erudición, el progreso y la secularización. Paralelamente, se produciría una *reterritorialización* de lo espiritual a los ámbitos de la naturaleza -y de lo doméstico- es decir a aquellos espacios en la periferia de la historia, en los que reinaba una temporalidad mítica de los orígenes y de la tradición.² Si bien existían voces discordantes, los principales tópicos de esta dicotomía adquirieron una amplia difusión cultural que alcanzó amplias capas de la sociedad. La influencia de este paradigma puede trazarse a lo largo de gran parte del siglo XX, llegando incluso hasta nuestros días. Sin embargo, a principios de los años setenta, el crítico e historiador Raymod Williams efectuaría un trascendental cuestionamiento de dicho discurso al poner de relieve, en el contexto anglosajón, el proceso de construcción cultural implícito al binomio campo/ciudad (Williams, 2001) abriendo la historia urbana a la *transdisciplinaridad*, y facilitando la posibilidad de adoptar nuevas orientaciones.

En el área concreta de los estudios religiosos, consideramos clave la publicación del número 42 de *Hispania Sacra* organizado por Hugh McLeod. En su introducción, McLeod apuntaba la existencia de dos tendencias, o teorías, con las que se ha tratado de evaluar y conceptualizar las consecuencias que para la religión (en el contexto occidental) tuvo el proceso de urbanización (McLeod, 1990). Por un lado, McLeod alude al grupo defensor de la teoría de la secularización, un grupo liderado entonces por Alan Gilbert, quien, basándose en los datos empíricos en torno a la disminución de la práctica y al desgaste de

¹ La cursiva es mía. "Actas del Congreso Eucarístico Internacional de Madrid" en *La Lectura Dominical*, publicación perteneciente al Apostolado de Prensa, no 913, 1 julio 1911, p. 412.

² A ese respecto, sería importante señalar la interesante evolución de una mentalidad protocológica en el seno del catolicismo, ver el artículo de Gresillon y Sajaloli (2016).

las creencias religiosas y morales, postulaba una estrecha relación entre urbanización y secularización. En el otro campo se encontraban los pertenecientes a la teoría del *revival*, liderados por Callum Brown, quien señalaba el hecho de que “La Era de las Grandes Ciudades” había coincidido con un importante renacimiento religioso que -según este historiador- se habría originado eminentemente en centros urbanos.³ Algunos de los pertenecientes a este último grupo llegarían a defender la ciudad como “el lugar natural para la innovación religiosa” (Casanova, 2013: 113). Para citar a Casanova:

“en lo que respecta a la religión, el enfoque que han privilegiado las teorías de la urbanización -a su vez apoyadas en las teorías de la secularización y modernización europeas- ha sido el estudio del momento de liberación de la tradición religiosa, liberación hecha posible gracias a la inmigración a grandes centros urbanos. Todo ello ha sido realizado sin otorgar verdadera importancia a las oportunidades que también ofrece la ciudad en materia de innovación religiosa, y, principalmente, a su potencial para favorecer tanto las transformaciones individuales y colectivas, como para facilitar el establecimiento de nuevas comunidades (Casanova, 2013: 113)”.

Frente a las dos citadas opciones (defensores de la secularización y del *revival*) nos parece que existiría una tercera, que, en el caso del citado número monográfico de la revista *Hispania Sacra*, estaría representada por Simon Green e Yves Marie Hilaire. Los trabajos de Green y Hilaire, al centrarse en el estudio de las sucesivas transformaciones institucionales acontecidas y los diferentes medios utilizados a la hora de afrontar los desafíos de la Modernidad, apuntaban hacia la irregularidad (la no linealidad) en la evolución de la práctica religiosa. Según este grupo, existirían diferentes periodos de resurgir y estancamiento espiritual que se irían alternando en diferentes momentos de los siglos XIX y XX para cada caso particular.

³ Podemos ver un interesante reflejo del auge paulatino de un catolicismo de talante “industrial” en la evolución de la cuestión social en los Congresos Católicos habidos en España a finales de siglo XIX y principios del XX, y en particular, en la experiencia del Congreso de Tarragona (1894). Feliciano Montero ha hecho un seguimiento excepcional de dicha evolución en su libro *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España (1889-1902)* (1983).

Si bien, la secularización del entorno urbano en Europa es un hecho que tendríamos dificultad de cuestionar, sin embargo, sí nos parece conveniente recordar la importancia que, para el historiador de lo religioso, tiene el establecer una distinción entre los diversos discursos que en un determinado momento articulan la relación de la religión con la ciudad, y los hechos y/o prácticas. Dicho de otro modo, nos parece que, en ocasiones, las percepciones alarmistas que destacados prelados y fieles tenían sobre las urbes, así como el propio discurso *autocelebratorio* de los que estaban en el bando anticlerical, han podido dar lugar a una percepción algo simplista de la cuestión que ha tendido a infravalorar, entre otros aspectos, las respuestas múltiples a través de las cuales el catolicismo buscó hacer frente a dicho dilema.

Es interesante el caso del catolicismo español que en la historiografía se ha concebido como un ejemplo de “fracaso” (McLeod, 1990: 393). Esta visión ha sido reforzada por la particular óptica tenebrista del trabajo de Callahan incluido en el citado número de *Hispania Sacra*. Este historiador canadiense ha resaltado los problemas logísticos que lastraba la Iglesia Española del momento, haciendo énfasis particular en el mal uso de la parroquia como nexo social y pastoral (Callahan, 1990). A pesar de que al principio de su artículo Callahan admite “la escasez de evidencia estadística”, a priori, esa escasez no le impide llegar a unas conclusiones de alcance general, conclusiones expresadas, sin embargo, con relativa contundencia, sobre todo si tenemos en cuenta que para ello solo había tomado como base “los repetidos lamentos clericales” y “algunos fragmentos de estadística” (Callahan, 1990: 446-445). No está en el alcance de este trabajo refutar las ideas de Callahan, pero sí alentar a que sean cotejadas -matizadas- por estudios regionales o locales que tengan en cuenta la diversidad de situaciones que caracteriza el catolicismo español.⁴ Además, nos gustaría recordar y reiterar la idea recientemente avanzada por Feliciano Montero en torno a la importancia de ir más allá del estudio:

“del discurso público y propagandístico respectivo, en su habitual tono radical y a menudo demagógico [para abarcar] los comportamientos y las iniciativas concretas respectivas (...) es preciso hacer un análisis crítico del discurso, que permita distinguir la realidad aludida de la

⁴ En ese respecto cabe señalar, entre otros, los interesantes trabajos de Maitane Ostolaza (2000) y Joseba Louzao Villar (2011).

propaganda retórica. Pues con demasiada frecuencia el historiador ha tendido a reproducir los argumentos respectivos planteados por los protagonistas históricos en el discurso público (Montero, 2014: 61)”.

Nuestro trabajo parte de la siguiente premisa: la consciencia por parte del catolicismo de la existencia de las dificultades logísticas resultantes de la creciente urbanización europea, no descarta que, paralelamente al abandono de las iglesias, surgieran otro tipo de prácticas y propuestas de *recatolización* del espacio urbano, unas prácticas que sin duda serían más exitosas con aquellos grupos sociales afines a sus postulados⁵ (las élites conservadoras urbanas), unas prácticas con las que, además, se buscaría estar en mayor sintonía con una nueva identidad católica “militante”⁶. Debemos pues interesarnos por la posibilidad de la existencia de una recomposición religiosa -si se nos permite utilizar el consabido término de Hervieu Lèger- del catolicismo en el espacio urbano, realizar una trascendental reevaluación de la relación que une a ambos, o al menos matizar dicha relación cuidadosamente.⁷

Para ello, vamos a centrarnos en el caso del Congreso Eucarístico Internacional, una de las celebraciones de masas católicas más importantes surgidas como respuesta a la Modernidad y que se celebran exclusivamente en grandes ciudades. A pesar de que nuestro trabajo más amplio abarca las tres celebraciones que han tenido lugar en España (Madrid, 1911; Barcelona, 1952 y Sevilla 1993) por razones de espacio, tras hacer una corta introducción al nacimiento del Congreso Eucarístico Internacional, vamos a concentrarnos en el estudio del Congreso de Madrid, el cual podríamos considerar la celebración cumbre de los avances del movimiento católico finisecular español. En particular, ilustraremos la forma en que la ocupación masiva del espacio urbano respondía tanto al deseo de articular una protesta pública contra la política del gobierno liberal de Canalejas, como al proyecto de elaborar y dar visibilidad a una nueva concepción de la identidad católica pública, que

⁵ Según McLeod (1990) -y Callahan (1990)- en esta época, una de las características del catolicismo español (pero también del catolicismo francés y portugués) es, a grosso modo, el retorno de la burguesía, y la pérdida de la clase obrera. Si bien no pretendemos desmentir esta afirmación, si consideramos que ha de ser matizada teniendo en cuenta la variedad de contextos locales.

⁶ Tomamos prestado el término a De la Cueva Merino (2000).

⁷ Ver el interesante trabajo de Danielle Tartakowsky (2014), en torno a la contribución de la derecha francesa, y del catolicismo, a la construcción de una cultura de la movilización en el siglo XX que llega hasta nuestros días.

otorgará un rol crucial al catolicismo en masculino. Finalmente, trataremos de mostrar la manera en que el Congreso contribuiría al proyecto de confirmación de Madrid como la capital católica del Estado.

Los orígenes del Congreso Eucarístico: una protesta pública de la fe del “pueblo”⁸

La idea de organizar un congreso en torno a la Eucarística surge en Francia en el último tercio del siglo XIX, en una coyuntura particularmente convulsa -anticlerical- que la historiografía francesa ha denominado como “el tiempo de la provocación” (Boutry, Cinquin, 1980: 239). Esta asamblea católica de masas es un fascinante objeto de estudio tanto por su marcado espíritu internacional,⁹ como por su ser una interesante ilustración de lo que Emile Poulat ha denominado como “catolicismo integral.”¹⁰ Para citar un testimonio de una de las personas implicadas en el auge del movimiento eucarístico del momento: “soñábamos con recristianizarlo todo: el individuo, la familia, la parroquia, la ciudad, la provincia, la nación, el gobierno mismo” (Vaudon, 1910: 158). Por otro lado, nos parece importante recalcar que, a pesar de usar elementos tradicionales, como puedan serlo la procesión y diversas formas de culto y devoción eucarística, el Congreso Eucarístico Internacional es un fenómeno de masas católico moderno. Desde su origen se concibe como una versión religiosa de un fenómeno secular: el congreso científico e industrial (Vaudon, 1910: 156). Además, los desarrollos tecnológicos (medios de comunicación y transporte de masas, iluminaciones y efectos diversos etc.) no sólo facilitarán su celebración, sino que contribuirán de forma activa a la evolución de su celebración a lo largo de los siglos XIX, XX y XXI.

⁸ *Actas del XXII Congreso Eucarístico Internacional celebrado en Madrid del 23 de junio al 1° de julio de 1911: Documentos, crónica, secciones*, Madrid, Impr. del Asilo de Huérfanos del S.C. de Jesús, 1912, p. 265.

⁹ La perspectiva internacional es algo que define al Congreso Eucarístico desde sus orígenes en Francia (1881). Después se celebrará a nivel nacional, regional, diocesano y hasta parroquial, ver Natalia Núñez Bargueño (2016a).

¹⁰ Pensamos el término de forma amplia, como lo hace Emile Poulat, quien diferencia el integrismo católico del catolicismo integral. Éste último hace referencia a un catolicismo que, en nombre de la ortodoxia, no duda en poner en marcha una multiplicidad de esfuerzos con los que efectuar una reconquista espiritual social, espacial, simbólica, etc. A diferencia del integrismo, el catolicismo integral no se encontraría asociado a un determinado empeño político de ahí su condición “integral”. Ver Mayeur (1970).

El origen del Congreso coincidió con el pontificado de León XIII. Sabedor de que la Iglesia había perdido el respaldo del poder político, y consciente de que el Vaticano necesitaba el apoyo activo de los seglares si quería influir en la sociedad, este pontífice estimularía la participación de los fieles en la defensa de los intereses católicos. Para ello, además de dar un trascendental impulso al catolicismo social, alentaría las grandes manifestaciones públicas de culto, y entre ellas, las peregrinaciones, las misiones, las misas de desagravio y las procesiones. Pío X consolidaría este talante: por un lado, confirmando el impulso internacional del Congreso¹¹ y por otro, encauzando y reimpulsando el asociacionismo seglar, al cual adscribiría una trascendental orientación militante.

No nos parece casual que, a diferencia del revival de las grandes procesiones surgidas a mediados del siglo XIX, el Congreso Eucarístico Internacional sea celebrado primordialmente en grandes ciudades, y principalmente en capitales políticas, económicas, industriales, culturales y/o religiosas de un país o región. Tampoco nos parece que lo fuera el hecho de que el primer Congreso tuviera lugar en Lille en 1881. La ciudad no sólo era uno de los focos industriales más importantes del país, sino que también era la sede de un dinámico movimiento católico -de talante ultramontano- liderado por el que será uno de los principales promotores del Congreso en la ciudad: Philibert Vrau, uno de los seglares más trascendentales del catolicismo galo del momento. Tras la promulgación -en julio de 1875- de la ley Wallon relativa a la libertad de la enseñanza superior, Vrau fundará -ese mismo año- la Universidad Católica de Lille, la cual se convertiría en la sede en que tendrían lugar las sesiones de estudio de la primera celebración oficial del Congreso. La importante implicación de las élites urbanas en la preparación del mismo -muchos de ellos son importantes miembros del comité organizador local- refuerza la idea que Ralph Gibson ya apuntaba en su clásico estudio sobre el catolicismo francés según la cual el desarrollo de la devoción eucarística, y en particular, el énfasis en la comunión frecuente, ha de verse asociado a una élite espiritual urbana y a su deseo de difundir e implantar un nuevo modelo de catolicismo (Gibson, 1989: 259-260).

¹¹ A raíz de la primera celebración del Congreso en Roma en 1905 tendrá lugar una primera apertura geográfica: el Congreso dejará de celebrarse en ciudades del entorno francoparlante para celebrarse en los principales centros urbanos del continente (Londres, Colonia, Madrid, Viena, Malta), e incluso en aquellos centros pertenecientes a países en la órbita de las naciones europeas, como pueda serlo Montreal. Ver Núñez Bargeño (2016a).

Siendo el Congreso una empresa conjunta de la jerarquía y las élites católicas conservadoras, su celebración se concibió como una respuesta a un doble fin cívico y espiritual. En particular, tres objetivos fueron centrales a su concepción: acrecentar en los fieles el conocimiento y la adoración eucarística; tributar a la divinidad un culto público y social; y realizar un solemne desagravio público a Jesús Sacramentado. Este particular programa intentaría llevarse a cabo en una coyuntura en que el derecho a celebrar ceremonias exteriores de culto estaba siendo enérgicamente puesto en tela de juicio en toda Europa.¹² Para citar las ideas de Emilia Tamisier, la promotora del Congreso, “saldremos de la Iglesia, llevaremos la Hostia, le construiremos un tabernáculo sobre la plaza pública, o en la calle y, si vedan nuestra libertad, lo haremos en nuestros jardines, nuestras praderas, bajo una bóveda soleada (Vaudon, 1911: 113). Algunos de los lugares en que no llegaría a celebrarse la procesión eucarística con la que tradicionalmente se clausura el Congreso serían: Lille, Toulouse (1886), en el París de vísperas de la Exposición Universal (1888), Paray le Monial (1897) y en Londres (1908).

Dado este agitado contexto, podemos coincidir con la afirmación de Hugh Mcleod según la cual el rasgo más pertinente del desarrollo de la religión en el entorno urbano en los siglos XIX y XX no fue tanto la desaparición de lo religioso, ni tan siquiera la disminución de la vitalidad religiosa, sino más bien la aparición del conflicto en torno a lo religioso (Mcleod, 1995: 23-24). Gran parte de este antagonismo estaba asociado a diferencias políticas y/o de clase. Estas diferencias dieron lugar, a principios del siglo XX en la coyuntura española, a una intensa competición entre liberales, conservadores, jerarquía y grupos en la periferia del sistema canovista (socialismo y republicanismos). La iglesia había experimentado, a lo largo del último cuarto de siglo XIX, una notable recuperación en España. La reacción anticlerical no tardaría en manifestarse, sobre todo a raíz de la implicación católica en la Guerra Hispanoamericana (1898) y en su resultado desfavorable de la misma (Montero, 1997 y Gallego, 1998). En esta coyuntura posterior al 98, “el conflicto” ya no se plantearía “sólo en el terreno de la secularización del Estado, sobre las respectivas competencias” sino que además incluiría “el de la secularización o laicización de la sociedad, y más concretamente en el de la lucha por la escuela, la educación popular y la ocupación simbólica del espacio público” (Montero, 2014: 59).

¹² Ver Enrique Alla (1933) y Brigitte Basdevant-Gaudemet (2001).

En el contexto más cercano al Congreso cabe citar como ilustración de esta dinámica oposicional la que sería la última movilización anticlerical de principios de siglo, la organizada en octubre 1910 para hacer frente a la campaña clerical de protesta contra una de las medidas más polémicas del mandato del liberal José Canalejas: la Ley del Candado.¹³ En dicho contexto, y teniendo en cuenta la ruptura de las relaciones con el Vaticano que la negociación de dicha ley había provocado,¹⁴ la importancia del Congreso sin duda radicó en presentar una oportunidad para culminar los esfuerzos de movilización católica contra la política anticlerical. El propio Pío X, en su alocución consistorial sobre el Congreso (27 de noviembre de 1911) haría referencia a ello:

“Todas las clases sociales, sin distinción de jerarquías, fraternizaron en esta inmensa multitud, y entre todos se ha distinguido personalmente (...) el Rey Católico, que ha dado al mundo, con sus palabras y su conducta, un testimonio indudable de su gran piedad (...) España ha manifestado, de la manera más clara, cuáles son, en materia religiosa, sus verdaderos sentimientos (...) no se puede, pues, decir que aspira á la promulgación de leyes que ofenden las Instituciones religiosas y las prerrogativas de la Iglesia, es preciso reconocer que quiere guardar intactos los vínculos seculares que la unen con la Santa Sede”.¹⁵

Este carácter militante y combativo de la celebración del Congreso también sería resaltado por el Cardenal Fray Gregorio María Aguirre, primado de España y legado del papal quien por su parte afirmaría lo siguiente: “a los que juzgan muerta la religión y próxima a ser enterrada para siempre podemos darles soberano mentís con tales manifestaciones de la fe”.¹⁶

Sin duda, la celebración del Congreso Eucarístico internacional supondrá una singular plataforma desde la que defender no sólo la educación católica, sino también una ocasión decisiva para mostrar la importancia que todavía

¹³ La ley del Candado pretendía controlar lo que se percibía como la excesiva multiplicación de órdenes y congregaciones religiosas, sometiéndolas a la Ley de Asociaciones (1887) y estableciendo una serie de medidas restrictivas para limitar su número. Ver de la Cueva Merino (1997: 114) y Ramírez Esteban (2006: 512- 517).

¹⁴ Ver el capítulo V de Ramírez Esteban (2006: 612-642).

¹⁵ *Actas del XXII Congreso*, p. 22.

¹⁶ *Actas del XXII Congreso*, p. 29.

tenía el catolicismo en la sociedad española, así como también una oportunidad para defender una concepción espiritual del espacio urbano.

Atrayendo diariamente a las muchedumbres, el Congreso Eucarístico Internacional de Madrid, 1911

Tras la primera experiencia internacional del Congreso Internacional Mariano de Zaragoza (1908), y tras la trascendental celebración tanto de los Congresos Eucarísticos a nivel nacional, como de los Congresos Católicos,¹⁷ la semana del 23 de junio al 1 de julio sería elegida para realizar las solemnidades cívico-religiosas del que sería el primer Congreso Eucarístico Internacional en España. En principio, la ocupación del espacio público y urbano con motivo de la celebración del Congreso no sólo tiene un aspecto reactivo, también ilustra un deseo proactivo de implantar y difundir las novedades introducidas por el Vaticano. A menudo cada congreso se organiza en torno a un tema principal. En el contexto particular al Congreso de Madrid será la comunión frecuente -y de niños- que tendrá primacía.

Desde el siglo XVII, bajo la influencia del jansenismo, se exigía una mayor perfección del individuo a la hora de comulgar, es por ello que la comunión se había convertido en un acto excepcional en la vida de los católicos, y que la primera comunión se había retrasado a una edad casi adulta. En su deseo de renovar la liturgia y de acentuar la participación activa de los fieles, así como su favorecer la vivencia colectiva de la Iglesia, Pio X iba a restaurar la comunión de fieles durante la celebración de la misa como fuente primera e indispensable del espíritu cristiano. Para ello impulsaría -no si encontrar marcadas resistencias de las mentalidades más afines al rigorismo- la comunión frecuente (de-

¹⁷ Vemos la importancia de estas primeras experiencias en el hecho de que se elegirá como secretario del CEI de Madrid al padre Postius, quien ya había participado en la organización del Congreso Mariano de Zaragoza, y el legado -representante del Papa- será el Cardenal Gregorio María Aguirre García, quien, además de haber sido legado papal en el Congreso de Zaragoza, presidió el trascendental Congreso católico -por su debate en torno a la propuesta “regeneracionista”- de 1899. Esta es la lista congresos celebrados con anterioridad al Congreso Eucarístico de Madrid: Madrid, 1889 (Ciriaco M^a Sancha y Hervás); Zaragoza, 1891 (Francisco de Paula Benavides Navarrete); Sevilla, 1892 (Benito Sanz y Forés); Tarragona, 1894; Burgos, 1899 (Gregorio María Aguirre García); Santiago de Compostela, 1902 (Cardenal José Martín de Herrera); Congresos Eucarísticos Nacionales: Valencia, 1893; Lugo, 1896. Congreso Mariano Internacional de Zaragoza (1908). En torno a los Congresos Católicos ver Montero García (1997).

creto Tridentina Synodus, 1905) y establecería la edad mínima de la primera comunión en los siete años (decreto Quam Singulari 1910).¹⁸ El Congreso de Madrid se inserta en esta coyuntura: se organizaron comuniones generales diarias, para ello se ocuparía la mayoría de templos de la ciudad. Como resultado, la ciudad quedó dividida en 20 grandes zonas de comunión para 5 grupos de comulgantes: caballeros, señoras, congregaciones, niños y niñas.¹⁹ No obstante, la celebración más remarcable a este respecto sería, sin lugar a dudas, la gran comunión masiva de niños en el parque del Retiro.

Resultante de la cesión -al ayuntamiento de la ciudad- del jardín perteneciente al palacio del Buen Retiro, el parque es uno de los espacios verdes más amplios de la urbe; sin duda, esta fue una de las razones que facilitaron su elección como enclave en el que llevar a cabo dicha celebración multitudinaria. Sin embargo, también es muy posible que existieran razones de naturaleza simbólica. Tras la construcción en 1874 del llamado Paseo de Coches o de Fernán Núñez, el Retiro se había convertido en una de las zonas de moda en la capital (Moral Ruíz, 2001: 501). Su devenir como uno de los centros neurálgicos del ocio madrileño (fig. 1) quedaría confirmado tras la construcción de un teatro (1880), del Palacio de Velázquez (1883) y del de Cristal²⁰ (1887). La ocupación católica del parque puede entonces interpretarse como formando parte de un proyecto de *resignificación* del espacio urbano y de sus usos; al asignar un uso católico a dicho enclave de alguna manera se intentaba rivalizar con nuevas formas de ocio. En algunos casos, como ocurrirá con el Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona en 1952 dicha resignificación espacial implicaría una importante transformación del tejido urbano (Barrio del Congreso, Avenida de Pío XII). Este es un tema sobre el que volveremos en detalle en la sección final de este trabajo.

Dado el significativo contexto local -modernización de la capital-, español -gobierno de Canalejas- e internacional -el imponente espectro de los sucesos ocurridos en el país vecino²¹- la movilización de los niños, familias

¹⁸ Para un acercamiento a la importancia social de la liturgia ver Dumons, Petit et Sorrel (2016). En cuanto a la primera comunión ver Delumeau (1987).

¹⁹ *Actas del XXII Congreso*, p. 154.

²⁰ Entre otras El Palacio de Cristal acogerá la Gran Exposición de Filipinas (1887), la cual seguiría el modelo de las ya realizadas en Londres y París.

²¹ Tras el regicidio de 1908 y la revolución de 1910, en 1911 en Portugal se proclamaría Ley de separación Iglesia-Estado del 20 de abril de 1911.

y maestros católicos adquiriría un inevitable matiz político. Al coincidir con una etapa en que la Iglesia veía cuestionada su potestad en educación,²² la celebración de la comunión masiva de niños en el Retiro tuvo un verdadero carácter reivindicativo que desbordaría la mera función espiritual. Para ello se utilizarían medios tradicionales –la comunión– de forma novedosa –ocupación del espacio público, movilización de las masas. El lenguaje utilizado para referirse a la celebración tiene unos tintes marciales muy acordes a las características discursivas de la época. Se hablará de “organizar estos batallones infantiles” para hacer “la guardia en los altares.”²³ Así mismo, durante el desfile de niños “los vivos al Cardenal, á las Escuelas católicas y á la Religión (serían) incesantes.”²⁴ Sin duda este era uno de los objetivos principales del Congreso, alentar la participación de “cristianos sinceros, fervorosos, decididos, que hagan esa apología de nuestra Religión” y para conseguir esto “nada más eficaz que atraer diariamente á las muchedumbres.”²⁵



Figura 1: El Parque del Retiro, 1910.

²² La educación tuvo un gran protagonismo a raíz de la crisis interna provocada por la independencia de las últimas colonias en Asia y América (Desastre 98). Se otorgaba a la escuela un importante papel a la hora de realizar la regeneración del país, había que “salvar a España por la escuela” -para citar la famosa frase de Costa. Por otro lado, la Iglesia se concebía a sí misma como centinela de la educación, para tomar prestado el término utilizado por Pere Fullana Puigserver (1994 :257).

²³ *Actas del XXII Congreso*, p. 295.

²⁴ *Actas del XXII Congreso*, p. 298.

²⁵ *Actas del XXII Congreso*, p. 173.

Esta movilización católica en el espacio público va a ser doblemente relevante puesto que va a implicar una trascendental movilización de los hombres católicos. Como bien ha puesto de relieve María Pilar Salomón Cheliz, el debate en torno a la religión estaba ligado a otro de los grandes debates del momento: el de la cuestión de género (Salomón Cheliz, 2007: 123). Es por ello que la implicación activa de los hombres era doblemente importante, por un lado, como hombres, ya que para la sociedad -y el catolicismo- del momento eran ellos los que tenían un peso trascendental en el espacio público, aunque también en el ámbito laboral, y en menor grado en el hogar; y por otro, como católicos, particularmente si tenemos en cuenta que en esa época uno de los atributos supuestamente femeninos -frente a la sobrentendida racionalidad masculina- era el de la espiritualidad.²⁶ Por ello, y aunque pueda sorprender, dada la costumbre de pensar la religión de finales del siglo XIX y principios del XX a través del prisma de la teoría de la feminización, en un principio, muchas de las procesiones eucarísticas con las que se clausuraba el Congreso Eucarístico Internacional -y entre ellas, la que nos atañe- estaban protagonizadas exclusivamente por hombres.²⁷ Para citar la crónica realizada en el diario integrista *El Siglo Futuro* de dicha procesión:

“(La sección de caballeros españoles y extranjeros) era la sección más numerosa, formando una falange imponente en la que no había ni viejas ni curas, que según los anticlericales, componen toda la fuerza del catolicismo. No nos atrevemos a dar número; pero hacemos constar que llenaba toda la calle Mayor, formando una grandiosa manifestación, en la que formaban desde linajudos aristócratas y personas que ocupan elevada situación por su rango ó su fortuna hasta modestos empleados de comercio”.²⁸

²⁶ Para citar un religioso del momento “el Cristianismo, en síntesis, es compasión, misericordia, caridad, ternura; y la mayor parte de estas virtudes son más características de la mujer que del hombre” (Blasco Herranz, 2003: 5). Para un análisis de la presencia masculina en el Congreso Eucarístico de Madrid ver Núñez Bargueño (2016b).

²⁷ *Actas del XXI Congreso*, p. 169 y 188: “Las Comisiones... por mayoría de votos se declararon contrarias a la asistencia de niños y mujeres a la procesión... así se hizo en Colonia, y se evitan los inconvenientes de que (las mujeres) formen en la procesión”.

²⁸ Archivo de Palacio Alfonso XIII, Actos Culturales, caja 12419 exp. 6.

El Siglo Futuro insiste en la importancia de la procesión como “manifestación” de hombres católicos; la alusión a la ausencia de “viejas y curas” en la sección de participación seglar, alude a una de las principales críticas liberales al catolicismo. La procesión tendría la cualidad de hacer visibles a los varones católicos en un momento clave en que su masculinidad resultaba paradójica (fig. 2).²⁹ Por un lado, la identidad católica -y del católico- suponía un garante de prestigio, siendo uno de los grupos pilares del régimen canovista. Por otro, el varón católico -y la Iglesia y la Jerarquía- se enfrentaban al recrudecimiento del anticlericalismo, lo que había dado lugar a una percepción -y discurso- victimario, de minoría, amenazada y perseguida, que encontraría una gran fuente de inspiración en la hagiografía de los grandes mártires. Además, el hombre católico ocupaba un lugar ambivalente en la estructura social del propio catolicismo: si bien pertenecía a la cúpula “machista y patriarcal” (De la Cueva Merino, 2005: 49) que caracterizaba el catolicismo, esta condición de patriarca -y líder-católico estaba siendo cuestionada tanto por otros modelos de masculinidad alternativos (Aresti, 2001), como indirectamente por la creciente importancia -tanto de cantidad como de participación- de la mujer católica.



Figura 2. Los hombres católicos desfilan en la procesión.

²⁹ De la Cueva Merino (2005: 48-49) se inspira así mismo en el concepto “paradojas de la ortodoxia” avanzado por Blasco Herranz, (2003).

La amplitud de las multitudes movilizadas con motivo de los numerosos actos del Congreso tiene como resultado alterar una de las principales funciones del espacio urbano: la de ser un lugar de paso y de encuentro entre ciudadanos. Dicho de otro modo, la celebración del Congreso efectúa una trascendental apropiación de la movilidad heterogénea de la ciudad, sustituyéndola por una movilización grupal, “un verdadero auto sacramental en que se proclama y se impone momentáneamente un orden de valores o una determinada ideología cultural” (Delgado Ruíz, 2007: 156). Se consigue así *corporeizar* un ente social idealizado -la sociedad cristiana, liderada por los hombres católicos- y situarlo -como veremos en la tercera parte de este trabajo- en un espacio urbano transformado, utópico y sagrado. A ello contribuiría, entre otras cosas, la cuidada organización de la procesión, y muy especialmente el lugar ocupado por los participantes, el cual se decidiría en función de la relevancia de su rol social y religioso (Núñez Bargueño, 2016b).

Aunque la existencia de este ente social (los hombres católicos, la sociedad católica ideal, utópica) en el espacio público es precedera, su importancia no es baladí: expresa “una legitimación y una victoria” es decir, un triunfo simbólico, una demostración de fuerza escénica (Delgado Ruíz, 2007: 156) que sin duda alguna fue trascendental, sobre todo si tenemos en cuenta el contexto de negociaciones en torno a la Ley del Candado. Los recortes de la prensa no católica incluidos en las Actas del Congreso destacan el efecto sobrecogedor que provocó el presenciar un contingente tan importante de hombres afirmando su catolicidad en el espacio público. Los anticlericales interpretarán esta presencia como un mal presagio para la consecución de la política *laicizadora*, puesto que suponía todo un testimonio de la desmesurada fuerza que todavía era capaz de ejercer el catolicismo en la vida pública española. Para citar la crónica de *El País* “iban treinta mil, cuarenta mil eucarísticos, ¡qué sé yo! Son más que nosotros y pueden más que nosotros. Canalejas tendrá que tener en cuenta esa fuerza. El liberalismo está decididamente en crisis³⁰”. Similar sería la impresión que dejaría escrito el Conde de Romanones en sus memorias. El éxito del Congreso hizo que los liberales tomaran consciencia de las dificultades para consolidar sus “avances” puesto que “en aquel medio no podían prosperar”, avances que, por consiguiente, “estaban de antemano condenados al fracaso”.³¹

³⁰ Crónica del diario *El País* citada en las *Actas del XXII Congreso*, p. 415.

³¹ Romanones, citado en De La Cueva Merino (2003: 298)

El Madrid del Congreso Eucarístico: una ciudad en tránsito hacia la Modernidad

Cuando España acabó de perder las colonias, el tranvía empezó a perder las mulas.
(Manuel Azaña, citado por Juliá (1994))

La importancia del fuerte capital simbólico de la urbe madrileña, toma su significancia en un contexto en que el catolicismo tiene que hacer frente tanto a ataques externos (anticlericales, avances del protestantismo), como a voces discordantes internas (Modernismo, integrismo exacerbado y localismos varios). Frente a ese doble desafío, la ciudad de Madrid se va a construir como una ocasión para promocionar un ideal católico de ciudad, pero también, en el caso concreto de Madrid, de su condición de la ciudad principal del Estado, la capital, un rol que estaba siendo cuestionado por Barcelona, ciudad que se estaba construyendo como la capital alternativa de la nación catalana. Como argumentan Gugelot, Vanderpelen-Diagre y Warren las capitales

Porque representan la cara de un régimen, en mayor medida que otras ciudades, las capitales se encuentran sujetas a una construcción imaginaria, o incluso *mitificadora*, a través del cual las élites políticas buscan proyectar una determinada imagen de sí mismas. (Gugelot, Vanderpelen-Diagre y Warren, 2014: 10).

Para ello se movilizaría, tanto a nivel nacional como internacional, una versión particular de la memoria de la nación. Madrid supone un “maravilloso marco” - para citar a Monseñor Heylen, presidente del Comité Permanente de los Congresos Eucarísticos Internacionales- por su “arquitectura original, religiosa y civil, que recuerda el paso nefasto del árabe y el moro”. La evocación de este episodio se proyectaría sobre la arquitectura de la ciudad, y se asociaría a una particular cualidad: la de despertar “sentimientos caballerescos” en los fieles.³² Así, frente a naciones más o menos heterodoxas, y a las resistencias de católicos más o menos disconformes (Heylen citará el particular caso del catolicismo belga en su desafío a la comunión frecuente), Madrid, antigua capital imperial, con su relación privilegiada al catolicismo

³² *Actas del XXII Congreso*, p. 30.

latinoamericano, se presenta como el emblema de la herencia de un catolicismo modélico, ortodoxo, de reconquista.³³

En paralelo, se elaborará una imagen de España como “la tierra católica por excelencia”.³⁴ A ello sin duda contribuiría, entre otros, la guía turística de los principales enclaves religiosos del país, así como el contenido de los numerosos discursos de prelados y personalidades. El metarrelato *españolista* -para utilizar la expresión de Javier Moreno Luzón- va encontrar un remarcable eco en numerosas de las participaciones de los congresistas extranjeros. Así, junto a las algo más extendidas exhortaciones al estrechamiento de lazos y al establecimiento de una hermandad católica transatlántica entre la madre patria y las colonias independizadas,³⁵ hemos de añadir la singular percepción expuesta por el Conde de Vaya y Luskbod, abad mitrado, y protonotario apostólico, de San Martín (Hungría). El abad mitrado postulará la existencia de un paralelo entre el catolicismo español y el húngaro basándose en el hecho de que ambos “tuvieron que luchar contra los infieles con la cruz en la mano”, un paralelismo que le llevará a afirmar el hecho de que los españoles eran “los guardianes de Europa”.³⁶ El abad terminará su *salutación* con un efusivo “viva España”. Dada la insistencia en los mitos que después resurgirán en el nacionalcatolicismo a partir de los años treinta (en futuros congresos eucarísticos internacionales, como Buenos Aires, 1934 y de Budapest de 1938), sería interesante hacer un estudio en profundidad de la posible influencia internacional sobre la formación del proto-discurso nacional-católico, y, en particular, sobre el concepto de cruzada.

Este discurso nostálgico en torno al mito de una España medieval en la vanguardia de la cristiandad, sería desplegado en una coyuntura particular en la historia de la capital: el nacimiento y consolidación de una moderna cultura urbana. El tema de la modernidad de la capital es complejo. Frente a otras capitales del norte de Europa, a menudo consideradas como modélicas, la modernidad de la urbe madrileña ha tendido a considerarse como de

³³ A menudo el Congreso Eucarístico Internacional va a convertirse en todo un escenario en el que representar e imaginar -para tomar prestada la idea de Anderson (1991)- la patria o nación. Ver Núñez Bargueño (2016b).

³⁴ Discurso de Valentin Briffaut Abogado del Tribunal de apelación de Bruselas (miembro del Comité Permanente del Congreso). *Actas del XXII Congreso*, p. 241; Ver mi análisis de los lazos transatlánticos en Núñez Bargueño (2016b).

³⁵ Ver entre otros el discurso de los obispos de San Luís de Potosí, México y de Lugo en las Actas del Congreso.

³⁶ *Actas del XXII Congreso*, p. 273.

segundo rango: una capital periférica, anclada en la tradición, perteneciente a un país decadente. Esta visión, de marcada influencia romántica, se fundamentaba en parte en los retratos de turistas, visitantes y pensadores extranjeros. Pero la modernidad de Madrid ha sido problematizada no solo desde el exterior, sino también desde el interior de la nación. Por un lado, existían diversas propuestas de modernidad urbana alternativas. Por otro, existían ciudades que competían por tener la primacía de ser la metrópolis más importante del país, entre ellas la ciudad de Barcelona.

Recientemente se ha añadido la idea de Madrid como un ejemplo de modernidad “ambigua”, “alternativa” o de “resistencia” (Larson, Tschiltschke, von Schmelzer, 2011). Esta óptica considera que a pesar de la existencia de ciertas “especificidades de naturaleza “tradicional”, las primeras tres décadas del siglo XX implican, para la ciudad de Madrid, un “contexto de modernización y de cambio urbano” (Laffond, 1995: 106), una coyuntura que implicaría relevantes transformaciones en la población de la ciudad, la proyección, de trascendentales reformas urbanas, el desarrollo del sector terciario y la implantación de una moderna sociedad de masas. Muchos de estos impulsos contribuirían al deseo de adecuar el estatus de la ciudad de antigua corte imperial a moderna capital “digna de la Monarquía” (Juliá, 1994: 363). Como resultado, Madrid ratificaría su condición como “centro de toma de decisiones” del país, es decir, como capital financiera y política del Estado (Rueda Laffond, 1995: 107).

En consecuencia, es necesario insertar la cartografía de la celebración del Congreso en este marco para comprender su significación más amplia. Primeramente, podemos analizar el trayecto de la citada procesión eucarística la cual, al atravesar la ciudad de este a oeste, establecería una clara tensión espacial con el eje norte-sur. Tras la reciente prolongación del paseo del Prado por Recoletos y la Castellana, el eje norte-sur había sido elegido por el Estado liberal para reflejar su poder político y social.³⁷ Frente a este foco de la modernidad secular, la procesión realzaría el espacio urbano asociado al Madrid de los Austrias, a la religión y a un proyecto de sociedad que tuviera sus cimientos en las instituciones que han marcado el pasado de la nación: Iglesia y Monarquía. Tanto el inicio (la Iglesia de San Jerónimo el Real) como el final (el Palacio Real) del tra-

³⁷ Paseo del Prado estaba asociado al progreso económico de la nación, la distracción ciudadana y al conocimiento. En él se levantarían toda clase de edificios singulares de carácter representativo: el Ministerio de Fomento, la Bolsa, la Real Academia de la Lengua, el Banco de España, la Biblioteca Nacional, por nombrar tan sólo algunos ejemplos. Ver Rueda Laffond, (1991).

yecto, resaltan de forma contundente los espacios de mayor importancia para el contingente católico: el templo y el palacio. El trayecto que las une expresa, de forma espacial y simbólica, tanto la pervivencia de la unión sagrada del trono y el altar, como la centralidad de la confesionalidad del Estado. Ambos espacios delatan una cierta permeabilidad de fronteras entre ambas esferas: en el primero había tenido lugar enlace matrimonial entre el rey Alfonso XIII y Victoria Eugenia de Battenberg (1906), en el último sería además el lugar en el cual se hospedaría el cardenal legado y en el que se celebraría la consagración de España a la Eucaristía con motivo del Congreso.

Otro enclave destacado en la procesión fue la entonces llamada plaza de Castelar -actualmente Cibeles- en donde tendrá lugar la primera de las dos bendiciones con que contó la procesión. Dada su ubicación entre dos de las principales arterias de la Villa (la calle de Alcalá y el eje Recoletos-Prado), la plaza se estaba consolidando como uno de los centros neurálgicos de la ciudad, como importante nudo de tráfico, y escenario de diferentes acontecimientos históricos y sociales. La reapropiación, por las multitudes católicas, de este importante nudo en el tejido urbano resulta en una imagen alternativa de la capital, al efectuar una apertura temporal de este nexo de la modernidad matritense a la influencia de lo espiritual y lo sagrado.

Igualmente sucederá con la ocupación de numerosos recintos, de naturaleza no sólo religiosa, sino también civil, entre los que cabe citar: la Iglesia de San Jerónimo, cripta de Nuestra Señora de la Almudena, el templo de San Francisco el Grande, la Estación del Mediodía (hoy en día estación de Atocha), el Palacio de Exposiciones del Retiro, el Salón de la Real Academia de la Historia y el Teatro Real. La Cripta de la Catedral de la Almudena, destaca por su singular importancia, sobre todo a raíz de la relativamente reciente creación de la diócesis de Madrid (1880).³⁸ Con la construcción del nuevo

³⁸ El hecho de que Madrid perteneciera a la archidiócesis de Toledo, antigua capital del reino visigodo, dificultó el anhelo de dotar de una catedral a la capital del reino. A pesar de la consolidación del imperio y del establecimiento de la Corte en la villa, Toledo se opuso a perder su capitalidad eclesiástica. Finalmente, a mediados del siglo XIX, se impuso la necesidad de construir una iglesia acorde para dar cabida al culto a la patrona de la capital. Para ello fue crucial la creación de la diócesis de Madrid-Alcalá, mediante una bula dada por León XIII, el 7 de marzo de 1885. El arquitecto elegido, Francisco de Cubas, presentó un proyecto, influenciado por Viollet-le-Duc, para erigir una imponente catedral neogótica, muy a gusto de la moda imperante en la Europa del momento. Los trabajos de construcción comenzaron por la cripta, realizada en estilo neorrománico, la cual quedaría abierta al culto en 1911, tan sólo meses an-

templo se deseaba contribuir a confirmar, al menos de forma arquitectural ya que la diócesis dependería del archidiócesis de Toledo hasta 1964, el talante de capital religiosa del país. Aunque la cripta había sido abierta al culto ese mismo año, el edificio no sería terminado hasta finales de siglo XX. La celebración de la trascendental misa pontifical en la cripta de la catedral en construcción, posiblemente refleja dicho anhelo de confirmar la identidad de la ciudad como capital religiosa del Reino. En las actas se describe la cripta en términos de promesa como “el futuro grandioso edificio”.³⁹ Quizás también fuera importante, en este acto de sobrevalorización de la cripta, el hecho de que la ciudad ya contaba con otra catedral, la de Cristo Redentor, de culto protestante. La construcción de la misma, terminada en 1892, había dado lugar a una importante polémica en torno al estilo arquitectónico utilizado -neogótico, como el de la futura catedral católica- y a la composición de su fachada, y, en particular, a la inclusión de una cruz y la inscripción “Christus Redemptor Aeternus”. Los católicos consideraron todo ello como una “manifestación pública” de signos religiosos protestantes, lo que -argumentaban- iba en contra del artículo 11 de la Constitución de 1876 (Robles Muñoz, 2001).

Por otro lado, también nos parece significativa la ocupación católica de la Estación del Mediodía (1888). El ferrocarril es un poderoso símbolo de la Modernidad, como tal fue una imagen recurrente en el arte y literatura del momento.⁴⁰ La relación de la Iglesia al mismo -y por extensión al progreso- fue bastante ambivalente (Lagrée, 2000). Sin embargo, y a pesar de las posibles reticencias ideológicas, si hubo un factor que permitió el desarrollo de los grandes peregrinajes y del Congreso Eucarístico Internacional fue sin duda el desarrollo de los medios de transporte y de comunicación de masas.

tes de la celebración del Congreso. Las obras de construcción se interrumpirían varias veces, en el proceso, se cambiarían los planes originales, introduciendo un exterior neoclásico para mantener la armonía con el entorno. La catedral será terminada en los noventa, y sólo tras la consagración de Juan Pablo II (quien en 1993 se encontraba en España para asistir a la clausura del Congreso Eucarístico de Sevilla) tomará el relevo de la colegiata de San Isidro, que desde 1885 había tenido la función de ser la catedral provisional de Madrid.

³⁹ *Actas del XXII Congreso*, p. 293.

⁴⁰ El ferrocarril fue una de las musas de las vanguardias europeas del momento. La belleza de la velocidad del caballo de acero quedó recogida tanto en el texto del Primer Manifiesto Futurista de 1909 como en un sinfín de cuadros, entre los que citaremos *Composición con tren*, de Olga Rozanova (1910); *Dinamismo de un tren*, de Luigi Russolo (1914) y *Tren de la Cruz Roja atravesando un pueblo*, de Gino Severini (1915).

Para facilitar la movilidad de las multitudes católicas, el congreso, como también muchas procesiones, contaría con importantes descuentos ferroviarios para facilitar el desplazamiento de los congresistas.⁴¹

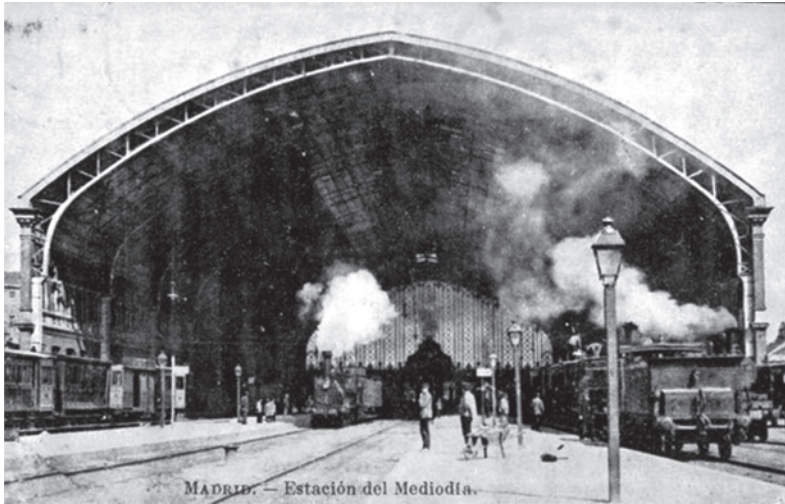


Figura 3. Estación del Mediodía (1910).

El edificio de la estación del Mediodía (fig. 3) era un edificio singular en la topografía madrileña: es una de las primeras estaciones modernas del país y uno de los grandes ejemplos de arquitectura industrial de la ciudad. Los siete mil cuatrocientos treinta y ocho metros cuadrados de la armadura metálica principal (sin apoyos intermedios), proporcionaron un ámbito de magnitud épica casi desconocida hasta entonces que situaba a la capital casi a la altura de otras grandes urbes europeas (Navascués Palacio, 1980). Las fastuosidades organizadas con motivo de la llegada del legado papal, servirían para sublimar el uso profano del edificio y de alguna manera efectuar una resacralización temporal. La recepción solemne del legado es sin duda uno de los momentos clave de la organización y celebración del todo congreso, y como tal, sigue un determinado y pautado número de formalidades.⁴² En Madrid incluyó la

⁴¹ *Actas del XXII Congreso*, subcomisión de viajes, p 59.

⁴² Esta celebración puede verse inspirada en la larga tradición europea de grandes rituales públicos, de gran tradición barroca, desplegados con motivo de la ascensión al trono de un nuevo monarca, el reconocimiento de un heredero, la llegada de un embajador importante, y en el caso de las posesiones en ultramar, de un nuevo virrey, y a través de los cuales se buscaba

participación de un importante destacamento de las fuerzas vivas de la ciudad, entre los que estaban el Ministro de la Gobernación, el Capitán general, comisiones del Ayuntamiento y la Diputación, jefes de la guarnición y de policía, representaciones de la nobleza y de las congregaciones religiosas, miembros de la Juntas organizadora, y de Acción Católica y de las Juventudes de San Luís. La presencia de las juventudes en este templo de la velocidad y la modernidad manifiesta la preocupación de la Iglesia por mantener su influencia en la juventud. Uno de los temas centrales a los manuales de comportamiento para jóvenes católicos era la importancia de la religión como antídoto “contra la sobreexcitación de la vida moderna y las neurosis en que resulta, la vida intensa rápida” y contra el “cáncer del placer” (Vuillermet, 1910: 154).

La aparición de la ciudad moderna estará íntimamente relacionada a la de la idea del ocio ciudadano como contrapartida del tiempo laboral —del taller, la fábrica, la tienda- pero también al doméstico -vida familiar- y religioso (del Moral Ruiz, 2001: 496). Como vemos, la ocupación del espacio urbano por el catolicismo articula un proyecto alternativo -espiritual- de concepción ideal de la ciudad sagrada. Si existe un tema reiterado en los testimonios de los congresistas, este es el tema de la sacralización del espacio urbano, hasta tal punto que vemos la aparición de una especie de subgénero discursivo con unos tópicos, imágenes y hasta frases (la ciudad engalanada, la ciudad templo, el orden en la ciudad) que reaparecen en los testimonios de los congresistas a lo largo del tiempo y de la geografía mundial. A la exitosa sacralización del espacio urbano, contribuye sin lugar a dudas la mutación visual, sonora y hasta olorosa de los principales enclaves utilizados (vías, plazas, parques y edificios) para acoger las fastuosidades del Congreso. Para producir un efecto mayor se acudirá al uso de arquitectura y mobiliario efímero (imponentes altares y arcos de triunfo), a un barroquismo decorativo (flores, insignias, banderas), al uso intenso del incienso, y al uso estratégico del silencio alternado con canticos y oraciones, salvadas de cañones y campanas etc. Tratándose del evento culminante, la decoración a lo largo del trayecto de la procesión eucarística se cuidará con particular esmero. Durante todo el recorrido de la procesión -un poco superior a tres kilómetros- cada cien metros se instalaron postes alegóricos con cuatrocientos escudos de Madrid y España, así

reiterar simbólicamente la autoridad de dicho individuo o de un grupo corporativo. Ver Juliá (1994: 161) y el excelente clásico de José Antonio Maravall *La Cultura del Barroco* (2008).

como banderas religiosas,⁴³ una composición destinada a resaltar la Villa de Madrid como capital del Estado, una capital que se confesaba públicamente ser todavía católica.

Conclusión

Como hemos visto la celebración del Congreso Eucarístico de Madrid supuso una incontestable gran demostración de la fuerza escénica -simbólica y organizativa- con la que todavía contaba el catolicismo en el espacio público a principios de siglo XX. Dado el adverso contexto nacional para los intereses católicos, esta movilización trataría de responder primeramente al deseo de organizar una respuesta -y protesta- conjunta -solemne- contra la política moderadamente anticlerical del gobierno de Canalejas. Para dar más autoridad a dicha movilización, se apelará a la participación activa en el espacio público de las élites de la ciudad, y en particular, a los hombres seglares, hombres cuya masculinidad religiosa militante contradecía los cánones masculinos de la época. En consecuencia, serán ellos los protagonistas de algunos de los más significativos actos, como, por ejemplo, la gran procesión eucarística de clausura. Además, se harán ocupaciones estratégicas de aquellas zonas de la capital con mayor simbolismo secular o religioso: en el último caso, se buscará capitalizar su significación espiritual, tal será el caso de la cripta de la futura capital de la Almudena; y en el primer caso, se propondrá un uso alternativo -espiritual- de dicho enclave, como por ejemplo durante la comunión multitudinaria de niños del Retiro. Todo ello tendría lugar en una etapa precisa en la evolución del estatus de capital de la ciudad de Madrid, el momento en que la antigua villa cortesana-imperial estaba confirmando su identidad como capital económico-política del Estado. Es por ello que debemos leer la reapropiación que del espacio urbano hecha por la celebración del Congreso, y sus estrategias de resacralización, no sólo como una teatralización, o “acto de fe”, para citar las palabras de Delgado, de la concepción católica de inspiración neotomista de la sociedad corporativa ideal, sino como una praxis que busca responder a una concepción alternativa, idealizada, de lo que debería ser la ciudad y el espacio urbano en la Modernidad.

⁴³ *Actas del XXII Congreso*, p.197.

Bibliografía

- ANDERSON, Benedict (1991) *Imagined Communities*, Londres/Nueva York, Verso.
- ARESTI ESTEBAN, Nerea (2001) *Médicos, donjuanes y mujeres modernas: los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- BLASCO HERRANZ, Inmaculada (2003) *Paradojas de la ortodoxia: política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.
- BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte (2001) “Les manifestations extérieures du culte en droit français au XIXème siècle” en Paul D’Hollander *L’Eglise dans la rue: les cérémonies extérieures du culte en France au XIXème siècle*, Limoges, Pulim, pp. 69-90.
- BOUTRY Philippe y CINQUIN Michel (1980) *Deux pèlerinages au XIXème siècle. Ars et Paray-le-Monial*, Paris, Editions Beauchesne.
- CALLAHAN, William (1990) “Response to urbanization: Madrid and Barcelona, 1850-1930” en *Hispania Sacra* (número especial: Las iglesias en la ciudad: los tiempos modernos), Vol. 42, Número 86, pp. 445-451.
- CASANOVA, José (2013) “Religious associations, religious innovations and denominational identities in contemporary global cities” en Irene Becci, Marian Burchardt, José Casanova (Coords.) *Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces*, Leiden, Brill, pp. 113-127.
- DE LA CUEVA MERINO, Julio (1997) “Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910” en *Ayer*, N° 27 (Ejemplar dedicado a: El anticlericalismo), pp. 101-126.
- ___ (2000) “Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923” en *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, N° 3 (Ejemplar dedicado a: La religión y la política), pp. 55-80.
- ___ (2003) “El rey católico” en Javier Moreno Luzón (Coord.) *Alfonso XIII: un político en el trono*, Madrid, Marcial Pons Historia, pp. 277-306.
- ___ (2005) “Clericalismo y movilización católica durante la Restauración” en Ángel Luis López Villaverde, Alfonso Botti, Julio de la Cueva Merino (Coords.) *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 27-50.

- DELGADO RUIZ, Manuel (2007) *Sociedades movedizas: pasos hacia una antropología de las calles*, Barcelona, Anagrama.
- DEL MORAL RUIZ, Carmen (2001) “Ocio y esparcimiento en Madrid hacia 1900” en *Arbor* CLXIX, 666 pp. 495-518.
- DELUMEAU, Jean (1987) *La Première communion: quatre siècles d'histoire*, Paris, Desclée de Brouwer.
- DUMONS, Bruno, PETIT Vincent, y SORREL Christian (2016) *Liturgie et société. Gouverner et réformer l'Eglise, XIXe-XXe siècle*, collection «Histoire», Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- FULLANA PUIGSERVER, Pere (1994) *El moviment catòlic a Mallorca*, Barcelona, Publicacions de l'abadia, biblioteca Abat Oliba.
- GALLEGO, José Andrés (1998) “Religión y 98” en *Anuario de historia de la Iglesia*, Nº. 7, pp. 161-171.
- GIBSON, Ralph (1989) *A social history of French Catholicism*, London, Routledge.
- GRESILLON, Etienne y SAJALOLI, Bertrand (2016) *Fait religieux et construction de l'espace L'Église catholique, l'écologie et la protection de l'environnement: chronique d'une conversion théologique et politique*, Online, URL: <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-thematiques/fait-religieux-et-construction-de-l-espace/articles-scientifiques/eglise-catholique-ecologie-conversion-theologique-et-politique> [consulta: 10/12/2016].
- GUGELOT, Frédéric, VANDERPELEN-DIAGRE, Cécile y WARREN, Jean-Philippe (2014) «Introduction. Entre Athènes et Babylone Les catholiques en quête de capitale, XIXe et XXe siècles : le cas du monde francophone» en *Archives de sciences sociales des religions*, n° 165, pp. 9-29.
- JULIÁ, Santos (1994) «Madrid, capital del Estado (1833-1993)», en Santos Juliá, David Ringrose y Cristina Segura Madrid. *Historia de una capital*, Madrid, Alianza Editorial y Fundación Caja de Madrid, pp. 253-486.
- LARSON, Susan, TSCHILSCHKE, Christian y VON SCHMELZER, Dagmar (2011) *Constructing and resisting modernity: Madrid 1900-1936*, Madrid, Iberoamericana.
- LAGRÉE Michel (2000), *La Bénédiction de Prométhée. Religion et technologie*, Paris, Fayard.
- LOUZAO VILLAR, Joseba (2011) *Soldados de la fe o amantes del progreso: Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Genuève Ediciones, Logroño.
- MARAVALL, José Antonio (2008) *La cultura del barroco*, Barcelona, Ariel.

- MAYEUR, JEAN-MARIE (1970) “Emile Poulat. Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste : la «Sapinière» (1909-1921)”, en *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 56, n°156, pp. 163-170.
- MCLEOD, Hugh (1990) “Secularisation and revival in the 19th century city” en *Hispania Sacra* (número especial: Las iglesias en la ciudad: los tiempos modernos), Vol. 42, Número 86, pp. 391-404.
- ___ (1995) *European Religion in the Age of Great Cities: 1830-1930*, Nueva York, Routledge.
- MONTERO GARCÍA, Feliciano (1984) “El primer catolicismo social en España: estado de la cuestión” en *Studia histórica, Historia contemporánea*, N° 2, pp. 185-192.
- ___ (1997) “El catolicismo español finisecular y la crisis del 98” en *Studia histórica. Historia contemporánea*, N° 15 (Ejemplar dedicado a: Cuba y el 98), págs. 221-237.
- ___ (2014) “Catolicísimo y laicismo en la España de la Restauración (en el marco Europeo Mediterráneo)” en José Miguel Delgado Idarreta, Rebeca Viguera Ruiz y Julio Pérez Serrano (coords.) *Iglesia y Estado en la sociedad actual: política, cine y religión* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 53-76.
- NAVASCUES PALACIO, Pedro (1980) “Las estaciones y la arquitectura de hierro en Madrid” en Inmaculada Aguilar Civera, *Las Estaciones ferroviarias de Madrid: su arquitectura e incidencia en el desarrollo de la ciudad*, Madrid, Servicio de Publicaciones del Colegio Oficial de Arquitectos (COAM), pp. 41-102.
- NUÑEZ BARGUEÑO, Natalia (2016a) “De la coexistencia entre naciones a la experiencia globalizada: el Congreso Eucarístico Internacional” en *La Historia, Lost in translation? Actas del XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Albacete, del 21 al 23 de septiembre de 2016, UCLM (en prensa).
- ___ (2016b) “A la conquista de la virilidad perdida: religión, género y espacio público en el Congreso Eucarístico Internacional de Madrid, 1911” en Nerea Aresti *Masculinidades a la vuelta del siglo XX*, Granada: Comares.
- OSTOLAZA ESNAL, Maitane, (2000) *Entre religión y modernidad. Los colegios de las Congregaciones Religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea, 1876-1931*, Bilbao, Universidad del País Vasco.

- RAMIREZ ESTEBAN, Andrés (2006) *Aceptar el poder constituido. Los católicos españoles y la Santa Sede en la Restauración (1890-1914)*, Madrid, Facultad de Teología San Dámaso.
- ROBLES MUÑOZ, Cristóbal (2001) “La otra Catedral y el otro Obispo de Madrid” en *Anales de Historia Contemporánea*, 17, pp. 227-252
- RUEDA LAFFOND, José Carlos (1995) “Historia social, historia urbana: Aproximación a un modelo de trabajo: la modernización de Madrid en el contexto finisecular (1890-1914)” en *Bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne*, Nº 21 (Ejemplar dedicado a Cuestiones de metodología), pp. 95-114.
- ____ (1991) “El eje Prado - Recoletos - Castellana: Espacio social de prestigio de las elites urbanas y espacio de manifestación pública en el Madrid de inicios de siglo” en *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, Nº. 30, pp. 553-576.
- SALOMON CHELIZ, Pilar (2007) “El anticlericalismo en la calle. Republicanismo, populismo, radicalismo y protesta popular (1898-1913)”, en Feliciano Montero y Julio de la Cueva Merino (Eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 121-138.
- TARTAKOWSKY, Danièle (2004) *Les Droites et la rue. Histoire d'une ambivalence de 1880 à nos jours* (coll. “Cahiers libres”), Paris, La Découverte.
- WILLIAMS, Raymond (2001) *El campo y la ciudad*. Buenos Aires, Paidós.

Recibido: septiembre de 2016

Aceptado: noviembre de 2016

