



HAL
open science

El marco transnacional. Los modelos europeos de la muerte pública (siglo XIX)

Pierre-Marie Delpu

► **To cite this version:**

Pierre-Marie Delpu. El marco transnacional. Los modelos europeos de la muerte pública (siglo XIX). Géral Pierre; Rújula Pedro. Los funerales políticos en la España contemporánea. Cultura del duelo y usos públicos de la muerte, Presses de la Universidad de Zaragoza, pp.39-67, 2023. hal-04386155

HAL Id: hal-04386155

<https://hal.science/hal-04386155>

Submitted on 10 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

El marco transnacional.
Los modelos europeos de la muerte pública (siglo XIX)
Pierre-Marie Delpu
Madrid Institute for Advanced Study, Casa de Velázquez, Madrid

A lo largo del siglo XIX, los funerales públicos se convirtieron en una herramienta política habitual en gran parte de las sociedades europeas. Movilizados para conmemorar a diversos tipos de actores –figuras reinantes, celebridades políticas tratadas como “hombres ilustres”, héroes o mártires de una comunidad, víctimas individuales o colectivas reconocidas por su nombre o no–, ellas mostraban la devoción de diversos grupos sociales por las víctimas consideradas representativas, a través de su proyección en el espacio público mediante cortejos fúnebres, funerales, ceremonias que lucían diversas formas de ritualización. Desde las guerras revolucionarias, que constituyeron una primera experiencia de mortalidad masiva, hasta el duelo colectivo tras la Primera Guerra Mundial, la muerte pública experimentó cambios fundamentales¹.

En efecto, durante un largo siglo XIX, las sociedades de la Europa meridional, moldeadas en gran medida por los legados de la Contrarreforma, experimentaron varias evoluciones convergentes. La “transición funeraria”, iniciada en la segunda mitad del siglo XVIII, se caracterizó por la mutación de los ritos funerarios y la invención de nuevos dispositivos ceremoniales, mientras el peso del catolicismo seguía moldeando la sensibilidad colectiva y las relaciones ordinarias con la muerte². La secularización, pues, ha ido transfiriendo a las autoridades y a las sociedades civiles algunas de las funciones de control y de gestión social que hasta ahora correspondían a la religión³. Ambos procesos formaron parte de un movimiento más amplio, el “nacimiento de la política moderna”, en el que las sociedades fueron saliendo del Antiguo Régimen para integrar o desafiar los legados revolucionarios⁴.

Estas evoluciones entrelazadas se conocen ahora mejor a través de historiografías políticas cada vez más atentas a los usos públicos de la muerte, pero que siguen generalmente apegadas a la descripción de un conjunto de realidades nacionales o locales más que a evoluciones conectadas que se relacionarían con marcos comunes. Después de haber rehabilitado las procesiones y luego el duelo como objeto de estudio, al reconocerlas ahora en sus dimensiones políticas, han construido una nueva forma de ver la muerte⁵: un número creciente de trabajos académicos ha establecido la diversidad de

¹ Entre la bibliografía sobre la mortalidad masiva en las guerras de la Revolución y del Imperio, véase especialmente David Bell, *The First Total War. Napoleon's Europe and the Birth of Warfare as we know it*, New York, Houghton Mifflin, 2007, y Walter Bruyère-Ostells, Benoît Pouget, Michel Signoli (dirs.), *Des chairs et des larmes. Combattre, souffrir et mourir dans les guerres de la Révolution et de l'Empire*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2020. Sobre el duelo de la Primera Guerra Mundial, véase Christina Théodosiou, *Le deuil inachevé. La commémoration de l'armistice du 11 novembre 1918 en France dans l'entre-deux-guerres*, París, Éditions de la Sorbonne, 2018.

² Sobre el concepto de la transición funeraria, véase Régis Bertrand, «La "transition funéraire" en France. Une rapide synthèse», en *Mort, Mémoire, Provence, XVIII^e-XX^e siècle*, Marsella, La Thune, 2011, pp. 21-56. Sobre la evolución de las prácticas funerarias, véase Thomas Laqueur, *The Work of the Dead. A Cultural History of Mortal Remains*, Yale, Princeton University Press, 2015.

³ Françoise Crémoux, Danièle Bussy-Genevois (coords.), *Secularización en España (1700-1845). Álbores de un proceso político*, Madrid, Casa de Velázquez, 2020.

⁴ Emilio La Parra López et alii, *El nacimiento de la política en España (1808-1869)*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 2012.

⁵ Sobre las procesiones cómo objeto de la historia, véase Vincent Robert, Maurice Carrez (dirs.), *Visages de la manifestation en France et en Europe (XIX^e-XX^e siècles)*, Dijon, Presses Universitaires de Dijon, 2010. Sobre

los repertorios funerarios y su inserción en los dispositivos de politización de masas. Para Francia y, sobre todo, para Italia, los funerales públicos se perciben ante todo como una herramienta de politización posrevolucionaria o como un elemento de las religiones civiles que acompañaron la unificación política de la península⁶. En el caso de España, los estudios son generalmente de tipo fragmentario y contrastan con la abundante bibliografía dedicada a las memorias colectivas: a diferencia del siglo XX, por el que el tema está más conocido, los rituales funerarios no han dado lugar a trabajos sistemáticos⁷.

Mientras que la historia de la muerte pública en el sur de Europa permanece en gran medida sin escribir, el objetivo aquí es reinscribir el caso español en los desarrollos más amplios en los que se ha situado. En todas las sociedades en cuestión, en primer lugar, la muerte pública ha experimentado un movimiento de democratización que ha transferido gradualmente a los actores ordinarios los mecanismos de devoción hasta ahora reservados a las figuras reales. Estas prácticas se basaban en el uso creciente de cadáveres y restos humanos, escenificados ante la comunidad que les rendía homenaje. Crearon un vínculo de identidad entre los actores célebres y las sociedades decimonónicas, que se fueron integrando en los espacios políticos nacionalizados. A pesar de estas afiliaciones consagradas por los modelos de muerte pública –el héroe, el hombre ilustre, el mártir político–, las prácticas funerarias también se han inscrito en dinámicas transnacionales, a través de los homenajes a los muertos de otras comunidades y la circulación de modelos devocionales.

LA DEMOCRATIZACIÓN DE LA MUERTE PÚBLICA

Desde las primeras décadas del siglo XIX, la creciente visibilidad de los funerales de los actores civiles es indicativa de un movimiento de democratización de la muerte pública, que culminó con el luto masivo tras la Primera Guerra Mundial. En particular, se basaba en las prácticas de celebración de la muerte real, codificadas en la época moderna, que siguieron movilizándose a lo largo del siglo XIX en paralelo a los funerales civiles. Se basaban en procesiones muy emotivas que representaban el dolor público y la excepcionalidad prestada al monarca. El funeral del príncipe Fernando, hijo de Isabel II, que nació muerto en julio de 1850, puso de manifiesto esta capacidad federativa que se mantuvo porque reunió a 40.000 madrileños en torno al recuerdo del infante español.

Pero los rituales han evolucionado, bajo el doble efecto de la ruptura de la etiqueta cortesana y la progresiva identificación de las monarquías con las comunidades nacionales, que luego se han fortalecido. Desde este punto de vista, la situación española se asemeja a la de otras monarquías europeas en las que los funerales reales han escenificado el recuerdo del soberano fallecido y su papel federativo respecto al país que gobernaba. La amplia cobertura mediática de los funerales de Alfonso XII en 1885 es similar, por ejemplo, a los homenajes rendidos a Víctor Manuel II, primer rey de Italia, fallecido en 1878, o, a menor escala, al funeral de la reina Victoria de Gran Bretaña en

los duelos públicos, véase entre una rica bibliografía y para Francia Emmanuel Fureix, *La France des larmes. Deuils politiques à l'âge romantique*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, et Avner Ben-Amos, *Le Vif saisit le mort. Funérailles, politique et mémoire en France (1789-1996)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013.

⁶ En el caso de Italia, véase particularmente Fulvio Conti, «L'urne dei forti. Religioni politiche e liturgie funebri nei secoli XIX e XX», en Maurizio Ridolfi (coord.), *Rituali civili. Storie nazionali e memorie pubbliche nell'Europa contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 273-311.

⁷ Jesús Casquete, Rafael Cruz (coords.), *Políticas de la muerte. Usos y abusos del ritual fúnebre en la Europa del siglo XX*, Madrid, Catarata, 2009.

1901⁸. En todos los casos, la envergadura de las procesiones, su orquestación por parte de los poderes públicos y la literatura del recuerdo a la que dieron lugar revelaron la capacidad de movilización de la institución monárquica, que ahora se presenta como una herramienta de fortalecimiento de los Estados-nación.

Sin embargo, los rituales movilizados durante los funerales reales se reutilizaron gradualmente en los funerales civiles, que ocuparon un lugar cada vez más importante en el espacio público posrevolucionario. Estas transposiciones revelaron una transferencia de la sacralidad de la realeza a las comunidades nacionales, especialmente durante las transiciones de régimen que siguen a las revoluciones liberales. A principios de la década de 1820, el Trienio Liberal dio lugar así a importantes rituales colectivos, de los cuales el de la memoria del general Luis Lacy es uno de los más representativos. Los funerales celebrados en su honor en 1820, tres años después de su ejecución en Palma de Mallorca, revelaron la imposición en la escena pública de figuras de los próceres e ilustraron el cambio de percepción de la soberanía⁹.

En términos más generales, en las décadas que siguieron a la caída de Napoleón, los rituales funerarios se convirtieron en una de las principales herramientas de las culturas liberales y democráticas, incluso cuando se oponían a los poderes establecidos. El caso de Francia presenta testimonios particularmente numerosos, entre los cuales el funeral público del general Foy, el 30 de noviembre de 1825, fue uno de los acontecimientos más significativos. En el léxico de los actores, estas ceremonias, cada vez más frecuentes, se describen como “convoyes de oposición”, “funerales nacionales”, “funerales revolucionarios” y se multiplican a partir de la segunda mitad de la década de 1820¹⁰. Concentradas en su mayoría en torno al recuerdo de un actor concreto, casi siempre la figura de un soldado heroico, en consonancia con las percepciones de la virtud propias del romanticismo cultural, estas ceremonias no eran excluyentes entre sí y podían asociar víctimas producidas en varios contextos. En Cádiz, donde comenzó la Revolución Española de 1820, las figuras de los soldados heroicos se yuxtaponen a las víctimas colectivas y anónimas. Los cortejos fúnebres de los años 1820 y 1830 asociaban así el recuerdo de los combatientes de la Guerra de la Independencia, de las víctimas de la matanza que tuvo lugar en la ciudad el 10 de marzo de 1820 y, más tarde, de las víctimas del asedio de Bilbao por los carlistas en 1837, sin mencionar necesariamente los nombres de los patriotas celebrados¹¹.

No obstante, a diferencia de los funerales reales, en las procesiones civiles participan cada vez más actores ordinarios y tienden a difuminarse los límites entre los actores y los espectadores de los funerales. Movilizaron ritos seculares que formaron parte de la política informal –la realización de suscripciones públicas para financiar el funeral, el llanto público, el panegírico leído en la tumba– junto al rito oficial, religioso. Limitado inicialmente a algunas figuras políticas de rango nacional, a partir de la década de 1830 este repertorio se extendió a un número cada vez mayor de fallecidos, incluidos activistas políticos más corrientes. Después de haber sido un instrumento al servicio de la oposición política, los funerales políticos también fueron explotados por las autoridades

⁸ Sobre los rituales reales, véase en el caso de Italia Catherine Brice, «La mort du roi: les traces d'une pédagogie nationale», *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 109 (1997), pp. 285-294, y en el caso de la Gran Bretaña Jerold M. Packard, *Farewell in Splendour. The Passing of Queen Victoria and Her Age*, Londres, Penguin, 1995.

⁹ Javier Varela, *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española 1500-1885*, Madrid, Turner, 1990, p. 180.

¹⁰ Emmanuel Fureix, *La France des larmes...*, op. cit., p. 327.

¹¹ Gonzalo Butrón Prida, «Fiesta y revolución. Las celebraciones políticas en el Cádiz liberal (1820-1847)», en Alberto Gil Novales (coord.), *La revolución liberal*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001, pp. 159-178.

públicas locales o nacionales. Las transiciones de régimen que vivió España a partir de 1833 explican así la multiplicación de estos tributos. Se llevaron a cabo principalmente a nivel local, por iniciativa de actores municipales, para rendir homenaje a los patriotas ejecutados, víctimas del creciente conflicto político que vivía España en aquella época¹². Fueron significativas las procesiones celebradas en 1836 en Málaga en honor a Juan López Pinto, ejecutado junto al general Torrijos en 1831, o en Granada en recuerdo de Mariana Pineda, condenada a muerte por garrote en 1831.

A lo largo de las décadas de 1830 y 1840, estas iniciativas se hicieron más específicas¹³. Una evolución similar tuvo lugar en los estados italianos, donde los cortejos fúnebres políticos adquirieron mayor importancia como consecuencia de las crecientes construcciones religiosas que rodearon el imaginario nacional, culminando en la revolución de 1848, común a los estados peninsulares. En ambos casos, las transiciones de régimen permitieron convertir las procesiones de la oposición en funerales oficiales. En el Reino de las Dos Sicilias, por ejemplo, el mismo repertorio funerario fue movilizado por los demócratas calabreses, que querían rendir un homenaje clandestino a los patriotas fusilados en Cosenza en 1844, y por las autoridades locales, que organizaron un funeral público en su honor en el cuarto aniversario de su ejecución durante la revolución de 1848¹⁴.

En la segunda mitad del siglo XIX, estos avances se extendieron a otras culturas políticas. Primero los movimientos democráticos, y luego los socialistas a partir de la década de 1860, desarrollaron sus propios repertorios funerarios y removieron la memoria de las figuras fuertes de sus movimientos políticos. Así, en la época del Sexenio democrático, a partir de 1868, se organizaron funerales masivos en honor de difuntos más o menos recientes que contribuyeron a la definición de comunidades locales o ideológicas. En Alicante, por ejemplo, se celebraron concurrenciosos funerales por los patriotas que murieron en los levantamientos locales de 1844, 1848 y 1854¹⁵. La fuerza movilizadora de estas procesiones, que a veces desdibujan las filiaciones ideológicas, tuvo sus equivalentes en el extranjero, especialmente en Francia con el funeral del periodista democrático Victor Noir celebrado en París el 12 de enero de 1870. El funeral reunió a unos 200.000 simpatizantes, entre los que se encontraban destacadas figuras de los movimientos republicano y socialista, y precipitó el fin del régimen del Segundo Imperio¹⁶.

Los contrarrevolucionarios, que hasta entonces se mostraban reacios a conmemorar a las figuras civiles en el espacio público, honor que reservaban a las figuras soberanas, a los dignatarios eclesiásticos y a las figuras sagradas, celebraron finalmente procesiones similares. Se desplegaron por primera vez en la oposición, en defensa de la causa católica, a partir de la década de 1860. En el Reino de las Dos Sicilias, la resistencia

¹² Para una visión general de esta última, véase Eduardo González Calleja, *Política y violencia en la España contemporánea*, vol. 1, *Del Dos de Mayo al Primero de Mayo (1808-1903)*, Madrid, AKAL, 2020.

¹³ Daniel Aquillú Domínguez, *Armas y votos. Politización y conflictividad política en España, 1833-1843*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2020, pp. 162-174. Sobre los tributos a Mariana Pineda, véase en particular Miguel Ángel López, *Mariana Pineda en los archivos eclesiásticos*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2017.

¹⁴ Pierre-Marie Delpu, «Une religion politique. Les usages des martyrs révolutionnaires dans le Royaume des Deux-Siciles (années 1820-années 1850)», *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 44-1 (2017), pp. 7-31.

¹⁵ Pierre Géral, «La guerre d'Indépendance et les politiques de mémoire pendant le Sexenio Democrático», en Jean-Philippe Luis (coord.), *La guerre d'Indépendance espagnole et le libéralisme au XIX^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 45-55. Sobre el caso alicantino, véase Pedro Díaz Marín, José Fernández Cabello, *Los mártires de la libertad. La revolución de 1844 en Alicante*, Alicante, Instituto de Cultura Gil-Albert, 1992.

¹⁶ Thomas Laqueur, *The Work of the Dead...*, op. cit., p. 291.

armada a la construcción nacional italiana dio lugar a funerales locales, supervisados por el clero, para los combatientes legitimistas que habían muerto enfrentándose a las tropas del Reino de Italia¹⁷. En España, estas procesiones crecieron en importancia en la década de 1890 hasta el punto de justificar las fiestas nacionales en honor a los implicados en el movimiento carlista. La fiesta de los “mártires de la tradición”, prevista ya en 1895 por iniciativa del pretendiente al trono Carlos VII, revelaba la voluntad de organizar la memoria partidista en torno a ceremonias de homenaje a los actores que “desde principios del siglo XIX han perecido a la sombra de la bandera de Dios, Patria y Rey”¹⁸. Al reproducir liturgias políticas ya practicadas por otras corrientes políticas, el carlismo vio en ello una forma de anclar la tradición que pretendía establecer en el espacio político nacional. La generalización de los rituales funerarios en culturas políticas muy diversas muestra el lugar que los funerales públicos han ocupado en las primeras décadas del siglo XX en las estrategias de politización. Han aprovechado más los cuerpos de los difuntos a los que se les devuelve la celebración.

EL TRATAMIENTO DE LOS CUERPOS

La transición funeraria que experimentaron las sociedades de la Europa del sur a lo largo del siglo XIX expuso los cadáveres a usos renovados, situándolos en el centro de los homenajes funerarios¹⁹. Las exhumaciones de actores políticos y las exposiciones públicas de cadáveres han trasladado a las figuras de la sociedad civil prácticas devocionales hasta ahora reservadas a las figuras del poder y a los santos.

Una de las modalidades más visibles de estas transiciones ha sido el uso de los restos humanos de los actores públicos. Practicadas ocasionalmente en el contexto de los desfiles de la oposición, estas modalidades se convirtieron en algo sistemático durante los episodios revolucionarios y en los regímenes que surgieron de ellos. Durante el Trienio Liberal, la exhumación de los restos del general Luis Lacy fue decidida por la Junta Patriótica de Barcelona en 1820, por considerarla una condición necesaria para afirmar su condición de héroe²⁰. Por ello, durante la ceremonia celebrada en la Iglesia de Santa María del Mar, el 5 de julio, la exhibición del féretro apareció como garantía del reconocimiento de las cualidades morales atribuidas a Lacy. En la década de 1830, otras ceremonias giraban en torno a la exposición y el transporte de los restos de los patriotas muertos. En Málaga, el cadáver de Juan López Pinto, ejecutado en 1831, fue trasladado por la ciudad en 1836 por iniciativa del ayuntamiento, del que formaba parte Ignacio, hermano del difunto. Ese mismo año, en Granada, el funeral público de Mariana Pineda supuso la exhumación del esqueleto, que se encontró casi intacto y cubierto con la ropa que llevaba el día de su ejecución. Tras la celebración de una misa fúnebre el 24 de mayo

¹⁷ Carmine Pinto, *La guerra per il Mezzogiorno. Italiani, borbonici e briganti*, Bari, Laterza, 2019, pp. 211-217.

¹⁸ Jordi Canal, «Fiestas, calendarios e identidad carlista: la festividad de los Mártires de la Tradición», *Bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne*, 30-31 (2000), pp. 87-101.

¹⁹ Thomas Laqueur, *The Work of the Dead...*, op. cit., y Silvia Cavicchioli, Luigi Provero (eds.), *Public Uses of Human Remains and Relics in History*, New York, Routledge, 2019.

²⁰ Eudaldo Jaumeandreu, *Elogio fúnebre que en las solemnes ecsequias celebradas por disposición de la Junta Patriótica instalada en la ciudad de Barcelona para honrar las cenizas y perpetuar la memoria del malhadado héroe D. Luis de Lacy dijo en la iglesia de S. María del Mar el día 5 de julio de 1820*, Barcelona, Imprenta Constitucional de Juan Dorca, 1820.

de 1836, el mismo cuerpo fue enterrado de nuevo en el cementerio municipal y luego exhumado regularmente en los aniversarios anuales de la ejecución²¹.

Si bien estas exposiciones pretendían restituir los honores que se habían quitado a los cadáveres, a veces implicaban el transporte de los restos o las cenizas a lugares simbólicos donde se iban a celebrar conmemoraciones. Al final del Trienio Liberal, los restos de los patriotas muertos en la matanza del 2 de mayo de 1808 fueron exhumados, por decisión de los exaltados liberales, trasladados a Sevilla mediante un convoy de 300 coches y devueltos a Madrid tras el fin del régimen liberal. La iniciativa tenía como objetivo proteger los restos de los patriotas muertos, mientras que la expedición de los Cien Mil Hijos de San Luis llevó a los dirigentes del régimen liberal a trasladar temporalmente la capital del país a Sevilla²². Se mostró el valor simbólico de los cadáveres, tratados como reliquias con las que se identificaba el régimen surgido de la revolución.

Iniciativas parecidas tuvieron lugar a mediados del siglo XIX, cuando el régimen bienio progresista quiso rendir homenaje a los patriotas españoles muertos y a las víctimas progresistas de las revueltas de Madrid de la primavera de 1848. En 1855, el régimen comenzó a recoger sus cenizas para depositarlas en un panteón común: organizó una procesión pública, que pasaba por el lugar de ejecución de dos de los insurgentes muertos el 7 de mayo de 1848, la iglesia de San Sebastián, y terminaba en la Plaza Mayor, mostrando cómo el recuerdo de la insurrección invadía el espacio público de la capital²³. Dos años después, los restos de tres figuras centrales del movimiento liberal español, Agustín de Argüelles, José María Calatrava y Juan Álvarez Mendizabal, fueron trasladados al cementerio de San Nicolás, donde se erigió un mausoleo en su honor, financiado por suscripción pública.

El caso de la Italia después de la Unidad muestra desplazamientos comparables. Los restos de los hermanos Attilio y Emilio Bandiera, partisanos venecianos de Mazzini ejecutados en Calabria en 1844 por participar en la revuelta local, fueron colocados primero en una capilla, a salvo de la vigilancia policial, antes de ser enterrados en la nave de la catedral de Cosenza durante la revolución de 1848. Arrojadados al río tras la caída del régimen y recogidos por los demócratas locales, los restos fueron repatriados a Venecia para ser enterrados tras la anexión del Véneto a la Italia Unida en 1866. Asimismo, las cenizas del literato Ugo Foscolo fueron repatriadas desde Gran Bretaña, donde murió en el exilio en 1827, para ser enterradas en Florencia en 1871²⁴.

Las formas de exponer los cadáveres han sido variadas, y en ocasiones se ha recurrido a su exhibición pública. Durante las revoluciones de finales del siglo XVIII, se utilizaron diversas ceremonias para exponer los cuerpos de la patria, desde la “ceremonia de las heridas”, en la que se mostraban las mutilaciones de los combatientes, hasta la exposición móvil de los cuerpos de los grandes hombres, como el revolucionario Marat, que recorría las calles de París el 16 de julio de 1793²⁵. A mediados del siglo XIX, se convirtieron en un ritual colectivo con el que los partidarios de la revolución pretendían poner de manifiesto la magnitud de las masacres perpetradas por el poder. La “*promenade des cadavres*”, que fue el centro de la movilización del pueblo parisino en febrero de 1848, o la exhibición de 129 cadáveres de insurgentes en las barricadas de Berlín los días 18 y

²¹ Daniel Aquillué, *Armas y votos...*, *op. cit.*, capítulo 5.

²² Christian Demange, *El Dos de Mayo. Mito y fiesta nacional 1808-1958*, Madrid, Marcial Pons, 2004, p. 148.

²³ Florencia Peyrou, *Tribunos del pueblo. Demócratas y republicanos durante el reinado de Isabel II*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008, p. 373.

²⁴ Fulvio Conti, *Italia immaginata. Sentimenti, memorie e politica fra Otto e Novecento*, Pisa, Pacini, 2017, p. 73.

²⁵ Michel Biard, Claire Maingon, *La Souffrance et la gloire. Le culte du martyr de la Révolution à Verdun*, París, Vendémiaire, 2008, p. 74.

19 de marzo del mismo año, fueron algunas de las iniciativas más conocidas²⁶. Sin embargo, estas ceremonias se celebraban a veces en ausencia de los cuerpos de los actores conmemorados.

En España, la Revolución Gloriosa dio lugar a las exposiciones de cadáveres, que formaron parte del ritual político implantado por los demócratas en el otoño de 1868. En Andalucía, Rafael Pérez del Álamo, encargado por la junta revolucionaria del armamento de los civiles, expuso los nombres de 25 insurgentes muertos en el levantamiento republicano de 1857. Al sustituir los cuerpos de las víctimas por sus nombres, la iniciativa revela el reconocimiento gradual de las víctimas individuales cuyos nombres se han convertido en movilizados. Su movilización en la época de la Gloriosa fue en gran medida orquestada, con el himno de Riego o la bandera de los tejedores: mostró tanto la continuidad de las movilizaciones democráticas como el importante anclaje del federalismo en las categorías populares andaluzas²⁷.

Este uso ocasional, decididamente inscrito en las fiestas revolucionarias de la Gloriosa, mostraba la coexistencia de los funerales destinados a honrar a las víctimas ordinarias y las construcciones específicas pertenecientes al culto de los grandes hombres, que debían tener una función de patronazgo a nivel de una comunidad. Una práctica funeraria habitual, desde mediados del siglo XIX, era la extracción de órganos de valor simbólico, tratados como reliquias seculares. La extracción de corazones, hasta entonces practicada para los soberanos, se convirtió en uno de los usos más significativos en este sentido: el revolucionario irlandés Daniel O'Connell en 1847, el compositor polaco Federico Chopin en 1849, el diputado napolitano Carlo Poerio en 1867 y el republicano francés Léon Gambetta en 1882 fueron algunos de los casos más representativos²⁸. En este contexto, cuando Giuseppe Garibaldi murió en 1882, algunos actores de la sociedad civil pidieron la extracción de su corazón y su conservación por separado, convirtiéndolo en un objeto de devoción²⁹. La práctica del embalsamamiento, en cambio, estaba mucho más extendida, generalizada desde principios del siglo XIX, sobre todo entre las clases burguesas y aristocráticas, y colocada en el centro de las ceremonias públicas³⁰. El cadáver del general Lacy, por ejemplo, fue embalsamado un año después de su ejecución, antes de la procesión celebrada en su honor en 1820. Otros casos, tanto en España como en otros lugares, han revelado la vitalidad de esta práctica, como el del republicano italiano Giuseppe Mazzini, que fue embalsamado en 1872 poco antes de su entierro³¹. Algunos de los cadáveres así preparados se entregaban a sus contemporáneos para que los vieran, y así poder rendirles homenaje directamente. Es el caso del escritor José Zorrilla, fallecido

²⁶ Thomas Laqueur, *The Work of the Dead...*, op. cit., p. 441.

²⁷ Jacques Maurice, «Fêter "la Glorieuse"», *Bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne*, 30-31 (1999-2000), pp. 81-85.

²⁸ Sobre el uso fúnebre de los corazones, véase Jean Nagle, *La Civilisation du cœur. Histoire du sentiment politique en France du XII^e au XIX^e siècle*, París, Fayard, 1998. Sobre los tres casos mencionados, véase respectivamente Ignazio Veca, «Cuore d'Irlanda. Nazione cattolica, pietà ultramontana e strategie della memoria intorno ai resti umani di Daniel O'Connell», *Archivio Storico per la Storia della Pietà*, XXXII (2019), pp. 301-328; Pierre-Marie Delpu, «Parlementaire et saint laïque. La mort publique de Carlo Poerio (Italie, 1867)», *Parlement(s). Revue d'histoire politique*, dossier especial 16, 2021, pp. 37-54; y Anne Carol, *La mise en pièces de Gambetta. Autopsie d'un corps politique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2022.

²⁹ Dino Mengozzi, *Il corpo di Garibaldi. Reliquie laiche e taumaturgia politica nell'Italia dell'Ottocento*, Milán, FrancoAngeli, 2021, p. 141.

³⁰ Anne Carol, *L'embauement. Une passion romantique*, Ceyzériat, Champ Vallon, 2012.

³¹ Sergio Luzzatto, *La mummia della repubblica. Storia di Mazzini imbalsamato 1872-1946*, Milán, Rizzoli, 2001.

en 1893, cuyo féretro fue depositado en una capilla ardiente de la Real Academia Española³².

El tratamiento de los cadáveres precedía a los entierros, cada vez más ritualizados, que marcaban la culminación de los funerales públicos. Los cementerios se fueron alejando progresivamente del centro de las ciudades, en consonancia con el pensamiento de los funcionarios médicos de sanidad y las reformas funerarias emprendidas en las primeras décadas del siglo XIX. Sin embargo, durante gran parte del período, los cementerios partidistas o nacionales no eran muy comunes, como es el caso del cementerio de Mallona en Bilbao, que recibió los restos de las víctimas del asedio a la ciudad por parte de los carlistas en 1837. Aunque recibió indistintamente los restos de antiguos liberales y carlistas, pronto se convirtió en un lugar de memoria e identidad para los liberales de la provincia³³. Sin embargo, se desarrollaron en otros lugares, como el Père-Lachaise de París, creado a partir de 1804 para recibir los entierros de los próceres de la Nación: al ser enterrados o reenterrados allí, se convirtieron en los cuerpos de la nación. La ocupación napoleónica llevó a los gobernantes al frente de España y de los estados italianos a prever reformas funerarias comparables, pero no tuvieron éxito. A finales del siglo XIX, el aspecto integrador y simbólico de los cementerios se recuperó en el marco de movimientos políticos específicos. En la Italia posterior a la unidad, los cementerios de Garibaldi se inscriben efectivamente en una lógica comparable. La ornamentación de las tumbas, que apelaba al simbolismo visual de la nación, muestra la creciente identificación de los muertos con el espacio de la comunidad nacional³⁴.

LA NACIONALIZACIÓN DE LOS DUELOS

Desde principios del siglo XIX, la afinidad que las construcciones nacionales tenían con la muerte les otorgaba figuras simbólicas sobre las que la sociedad podía proyectar imágenes de la comunidad³⁵. Las revoluciones del siglo XVIII proporcionaron un modelo que se reutilizó posteriormente, mediante la valorización de actores con cualidades capaces de legitimar los movimientos políticos. En Francia, la reforma de las pompas fúnebres, llevada a cabo a principios de la década de 1790 por Jacques-Louis David, preveía la realización de homenajes públicos sistemáticos en honor de los soldados muertos por su país³⁶. La magnitud de las masacres de la Revolución y del Imperio hizo que estas iniciativas se desplegaran cada vez más hacia los actores civiles.

Desde este punto de vista, el caso español fue significativo, a través de los homenajes casi inmediatos a los muertos del 2 de mayo de 1808. Los aniversarios públicos se organizaron cada año mediante un decreto del 13 de mayo de 1809, hasta 1814, cuando la restauración del poder de Fernando VII provocó una disminución temporal de las conmemoraciones. Luego, a partir de 1840, se reanudaron todos los años en forma de procesión cívico-religiosa que le dio la dimensión de fiesta nacional. Cuando la memoria

³² Raquel Sánchez García, «La muerte del poeta. Funeral de estado y ritual social en el fallecimiento de José Zorrilla (1893)», *Hispania. Revista Española de Historia*, 249 (2015), pp. 147-172.

³³ Carlos Dardé Morales (coord.), *Sagasta y el liberalismo español*, Madrid, Fundación Argentaria, 2000, p. 200.

³⁴ Sobre el Père-Lachaise, véase Danielle Tartakowsky, *Nous irons chanter sur vos tombes. Le Père-Lachaise, XIX^e-XX^e siècles*, París, Aubier, 2004. Sobre los cementerios garibaldinos, Hannah Malone, *Architecture, Death and Nationhood: National Cemeteries of Nineteenth-Century Italy*, Londres-New York, Routledge, 2017.

³⁵ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2006, p. 26-28.

³⁶ Michel Biard, Claire Maingon, *La souffrance et la gloire...*, *op. cit.*, p. 96.

del acontecimiento fue retomada, a partir de 1844, por los liberales moderados, el recuerdo de la masacre se cristalizó en torno a dos de los principales héroes de la resistencia a la invasión francesa, Daoiz y Velarde, a los que ahora se rinde el grueso de los homenajes. Las fiestas públicas que se celebran cada año en el aniversario de la masacre, supervisadas por las autoridades políticas y religiosas y por el ejército, revelan la integración de las víctimas en un espacio público cada vez más definido como nacional³⁷.

La proyección nacional de los funerales públicos también se encuentra a través de los panteones en los que se colocaron algunos de los difuntos de la época. También en este caso, el modelo data del siglo XVIII, con la construcción de necrópolis destinadas a albergar los restos mortales cenizas de los próceres de una comunidad. En Francia, la Revolución reforzó esta tendencia, con la instauración del culto rendido a este último por decreto de la Asamblea en 1791. Aunque en un principio se limitó a figuras de rango nacional, como Mirabeau y Voltaire, luego se proyectó incluir a otros combatientes, como los jóvenes soldados Bara y Viala a mediados de la década de 1790. En España, la idea cobró importancia tras la ocupación francesa, en torno a un decreto de José Bonaparte, instaurado en 1810 para preservar la memoria de los hombres ilustres de la nación.

La variabilidad de estas iniciativas y su difícil perpetuación se explican por los múltiples significados asignados a los panteones en todos los estados en los que se contemplaron. En Francia, la restauración del poder borbónico a partir de 1814 dio lugar a importantes debates sobre el aspecto laico de esta institución, tal como deseaban los revolucionarios, hasta que esta orientación se confirmó finalmente en 1837³⁸. En España, los proyectos de panteones se han producido principalmente en la época de las transiciones liberales. Los más significativos fueron llevados a cabo por los círculos parlamentarios, como el propuesto por Agustín de Argüelles durante el Trienio Liberal de 1822 o el Panteón de Españoles Ilustres previsto en 1837³⁹. Pero ambos fueron rápidamente abortados, al igual que otras iniciativas en las décadas de 1840 y 1850.

Durante el Sexenio Democrático, en cambio, la idea de un panteón nacional fue recuperada por los progresistas, especialmente por Ángel Fernández de los Ríos, que lo incorporó a su plan de reforma urbana de Madrid en 1868 con la idea de convertirlo en el principal lugar de memoria de la nación. Su inauguración el 6 de junio de 1869, el día de la proclamación de la nueva Constitución, reveló el lugar central que ocupaba para el nuevo régimen. El desfile inaugural, muy movilizador, adquirió el aspecto de una fiesta de la soberanía: en él participaron los alcaldes de las diputaciones madrileñas y de los lugares de origen de los héroes celebrados, además de un gran contingente militar de unos 30.000 soldados. Se celebraron procesiones en las que se trasladaron los cadáveres de famosos actores de la nación española, como el del general Leopoldo O'Donnell, que fue traído desde Francia, donde murió en 1867.

El experimento del Panteón Español fue un rápido fracaso porque no pudo contar eficazmente con el beneplácito de la opinión pública debido a los impases inherentes a su proyecto –el lugar elegido, la iglesia de Atocha, planteaba el problema de ser un lugar de memoria monárquica– y de poder sobrevivir a la restauración de la monarquía en 1874. En ese momento, los restos humanos fueron devueltos a sus lugares de enterramiento

³⁷ Christian Demange, *El Dos de Mayo...*, *op. cit.*

³⁸ Sylvain Nicolle, «Les débats sur la laïcisation du Panthéon au début de la Monarchie de Juillet (1830-1840)», *Parlement(s). Revue d'histoire politique*, 31 (2020), pp. 177-197.

³⁹ Pierre Géral, «L'impossible naissance du panthéon national espagnol», en *Hommage à Carlos Serrano*, París, Éditions Hispaniques, 2005, vol. 1, pp. 257-271; Carolyn P. Boyd, «Un lugar de memoria olvidado: el Panteón de Hombres Ilustres en Madrid», *Historia y Política*, 12 (2004), pp. 15-39.

originales. Sin embargo, su funcionamiento puso de manifiesto la creciente integración del luto público en las religiones seculares que se han desarrollado en la mayoría de los estados europeos y que acompañan la consolidación de las identidades nacionales, ahora asumidas por los estados. En la Italia posterior a la unidad, por ejemplo, los funerales celebrados en honor de los combatientes heroicos o de los próceres de la nación –como Dante, cuyos restos fueron objeto de una ceremonia pública en Florencia en 1865– mostraban el lugar decisivo otorgado a las figuras fundadoras de la nación⁴⁰.

En España, estas liturgias podían observarse en el caso de los funerales de hombres de letras con fama nacional. Es el caso del poeta laureado Manuel José Quintana, fallecido en 1857, o de José Zorrilla en 1893, cuya memoria fue ampliamente escenificada por las autoridades. Los funerales insisten en las múltiples identidades de los actores conmemorados, desarrollando tanto su valor literario, garantizado por las academias que participan en las procesiones, como su implicación patriótica. En el caso de Quintana, por ejemplo, los autores de los panegíricos en su memoria recordaron su trayectoria como liberal progresista, pero también la reputación que adquirió a raíz de las funciones políticas que desempeñó durante la Guerra de la Independencia⁴¹. Tales acontecimientos han tenido equivalentes europeos, como los funerales públicos de Víctor Hugo en París en 1885, cuya procesión puso de manifiesto la dimensión representativa del poeta con respecto a la comunidad nacional que la Tercera República pretendía consolidar⁴².

Sin embargo, estas iniciativas también resaltaron la recuperación del dolor público por parte de los Estados y han encontrado sus límites precisamente porque han pasado a formar parte de la concepción dominante y oficial de la comunidad nacional, y a veces se han percibido como recuperaciones. Mientras que el recuerdo del 2 de mayo de 1808 era cada vez más movilizadopor los liberales moderados, a partir de la década de 1840 existían conmemoraciones paralelas entre los demócratas. Siguiendo el modelo de los homenajes religiosos celebrados a partir de 1862 ante el arco de la plaza del Dos de Mayo, los demócratas organizaron una parte de su propia conmemoración, específica para sus partidarios, el 2 de mayo de 1864⁴³. Estas múltiples memorias se encontraron en el caso de Italia Unida, donde las conmemoraciones que el Estado organizó para rendir homenaje a sus combatientes muertos contra las tropas del Estado Pontificio, que defendían la soberanía del Papa sobre sus posesiones territoriales, chocaron con las iniciativas civiles, especialmente las lideradas por los demócratas. Los demócratas quisieron destacar la participación de las tropas de Garibaldi en los combates, especialmente en la batalla de Mentana, que perdieron el 3 de noviembre de 1867 y cuya dimensión simbólica fue ampliamente demostrada por la prensa italiana y europea⁴⁴.

Además, mientras que el aspecto nacional que los Estados han dado a la conmemoración de los actores políticos muertos ha sido cada vez más discutido, las culturas de la oposición han desarrollado la misma pretensión de nacionalizar el duelo en el que se basa. Este fue el caso de los carlistas españoles de la década de 1890, cuyo plan de celebración de los mártires de la tradición se definió decididamente como una fiesta de la nación, trasladando así al ámbito público prácticas devocionales y conmemorativas

⁴⁰ Fulvio Conti, «L'urne dei forti...», *op. cit.*

⁴¹ Raquel Sánchez García, «Los funerales de Quintana», *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 17 (2011), en línea: <https://revistas.uca.es/index.php/cir/article/view/1589/1399>.

⁴² Avner Ben-Amos, «Les funérailles de Victor Hugo. Apothéose de l'événement spectacle», en Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, París, Gallimard, 1984, vol. 1, pp. 473-522.

⁴³ Pierre Géral, «La guerre d'Indépendance et les politiques de mémoire...», *op. cit.*

⁴⁴ Fulvio Conti, «Aspromonte e Mentana. Memorie divise nell'Italia liberale», en Giustina Manica (coord.), *Da Custozza a Mentana. Ricasoli e Rattazzi alla sfida del completamento unitario 1866-1867*, Florencia, Polistampa, 2017, pp. 341-371.

que hasta entonces habían sido privadas (premio nacional por la redacción de un himno, monumentalidad, proyecto de panteón carlista)⁴⁵. La multiplicidad de estos anclajes, tanto a nivel nacional como ideológico, contrastaba con la creciente convergencia de las figuras movilizadas, a través de la generalización de unos pocos ideales estándar, de los cuales el héroe, el hombre ilustre, el mártir y el santo laico eran los más comunes.

LA EVOLUCIÓN DE LOS MODELOS

Más allá de la escala a la que se aplicaron y de la cultura política a la que se referían, los duelos políticos han establecido modelos comunes capaces de sellar comunidades de pertenencia. La investigación en ciencias sociales ha demostrado cómo las últimas décadas del siglo XVIII precipitaron mecanismos de heroísmo alimentados en gran medida por la exaltación de los muertos en la guerra, una dinámica que se confirmó en el siglo XIX⁴⁶. Además del recuerdo de las guerras revolucionarias e imperiales, que siguió presente en el espacio público, el duelo colectivo se nutrió del conflicto social y político sostenido que oponía en particular, aunque no exclusivamente, a los partidarios de la revolución con sus opositores. También se basaban en el recuerdo de los suplicios corrientes, de acuerdo con las prácticas nacionales mayoritarias –el garrote en España, el fusilamiento en los Estados italianos, la guillotina en Francia– que, sin ser excluyentes, daban lugar a denuncias durante las procesiones de los opositores.

En una amplia primera mitad del siglo XIX dominó el modelo del heroísmo en las armas. Construcción central del Romanticismo cultural, se nutrió de la epopeya napoleónica y de sus repercusiones en gran parte de Europa, valorando el sacrificio patriótico, los paroxismos bélicos, la muerte exaltada y estetizada⁴⁷. Los discursos públicos de duelo destacaban el valor moral de los héroes y su capacidad de ser imitados por sus semejantes. En el caso de Luis Lacy, su funeral fue una oportunidad para recordar su trayectoria militar, su permanente entrega a la causa liberal por la que España le habría expresado su gratitud⁴⁸.

Estas cualidades se movilizaban así durante las ceremonias en honor de los grandes hombres considerados representativos de una comunidad. Las iniciativas observadas alternaban entre el modelo de triunfo militar y el de luto nacional, como en el caso de los funerales de Napoleón I, que fue enterrado en París en 1840 tras la repatriación de sus cenizas desde la isla de Santa Elena, donde murió en 1821. En la continuidad de las construcciones sociales que han afirmado la celebridad de las figuras representativas, tratadas como los hombres ilustres de una comunidad, los funerales han sido una oportunidad para resaltar los logros militares o patrióticos que se consideran ejemplares, a la vez que muestran el apoyo que generaron dentro del cuerpo social. Es el caso de Agustín de Argüelles, cuyo cortejo fúnebre, el 25 de marzo de 1844, atravesó el centro de Madrid, seguido por unas 60.000 personas, hasta su entierro en el cementerio de San Nicolás, donde se encontraba su sepultura cristiana. Al día siguiente, la *Gaceta de Madrid*, órgano de prensa oficial del municipio desde el siglo XVII, justificó los honores

⁴⁵ Jordi Canal, «Fiestas, calendarios e identidad carlista...», *op. cit.*

⁴⁶ Reinhard Koselleck, *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

⁴⁷ Roberto Balzani, «Alla ricerca della morte 'utile'. Il sacrificio patriottico nel Risorgimento», en Oliver Janz, Lutz Klinkhammer (eds.), *La morte per la patria. La celebrazione dei caduti dal Risorgimento alla Repubblica*, Roma, Donzelli, 2008, pp. 23-43.

⁴⁸ Eudaldo Jaumeandreu, *Elogio fúnebre...*, *op. cit.*

que recibió por su compromiso con la causa liberal, especialmente durante el Trienio Liberal en el que fue uno de los protagonistas. La presentación de Argüelles como el “apóstol de la libertad” siguió un número creciente de analogías que han asociado a figuras laicas virtuosas con modelos tomados del mundo cristiano⁴⁹.

Estas transposiciones cada vez más frecuentes, sobre todo en las sociedades católicas de la Europa del sur, se explican por la observación de la eficacia práctica de la catequesis católica. El derrumbe de las monarquías tradicionales y la dificultad de estabilizar la nueva convención política llevada a cabo por los partidarios de las revoluciones, debido a la falta de un apoyo popular suficiente y de una legitimidad institucional real, justificaron estas necesidades. Las sociedades civiles y los Estados han recurrido a la fuerza movilizadora de las figuras religiosas, porque han sido capaces de desencadenar emociones colectivas y de suscitar el apoyo de los contemporáneos. Una de las transposiciones más significativas en este sentido ha sido la creciente movilización de las figuras de los mártires políticos, que a menudo se han confundido en el léxico de los actores con las de los héroes. Asociados a una función de testimonio y sufrimiento que se considera ejemplar, transponen a la sociedad laica algunas de las funciones atribuidas a los santos en el catolicismo. Si bien los procedimientos utilizados fueron comunes –la figura del mártir era comúnmente utilizada para afirmar la supuesta excepcionalidad de un actor muerto, pero también era producto de un discurso que reconstruía las condiciones y el alcance de su muerte–, el vocabulario utilizado se estableció tardíamente, fue raramente definido y coexistió con otras categorías (caído, víctima política, héroe)⁵⁰.

Las transposiciones políticas del martirio que tuvieron lugar en las décadas de la Revolución y el Imperio reflejaron plenamente esta identificación, ya sea Marat, asesinado en Francia en 1793, o los civiles españoles masacrados por las tropas napoleónicas el 2 y 3 de mayo de 1808. En ambos casos, las representaciones pictóricas realizadas por Jacques-Louis David y Francisco de Goya construyeron el significado y el alcance de estas figuras⁵¹. Los desarrollos posteriores del concepto retomaron la imagen del cristiano moribundo o sufriente, que ganó importancia con la recarga sacral de las décadas centrales del siglo XIX⁵². Alimentó el imaginario político de los demócratas europeos, en la continuidad del apostolado evangélico propugnado notablemente por Giuseppe Mazzini y transmitido a los demócratas italianos, franceses y españoles⁵³.

Este idealtipo, que se impuso en la propaganda de las izquierdas europeas en las décadas de 1840 y 1850, se movilizó durante los funerales revolucionarios de finales de la década de 1840, especialmente en los estados italianos, donde se hizo sistemático. Posteriormente, fue recuperado por la propaganda estatal bajo regímenes liberales o progresistas. El Reino de Piamonte-Cerdeña, único Estado italiano que conservó su constitución tras el giro conservador que siguió a las revoluciones de 1848, explotó en su

⁴⁹ Luis Garrido Muro, «El entierro de Argüelles», *Historia y Política*, 3 (2000), pp. 121-145.

⁵⁰ En el caso de España, véase Raquel Sánchez García, «El héroe romántico y el mártir de la libertad. Los mitos de la revolución liberal en la España del siglo XIX», *La Albolafia. Revista de Humanidades y Cultura*, 13 (2018), pp. 45-66. Sobre los Estados italianos, véase particularmente Lucy J. Riall, «Martyr Cults in 19th-Century Italy», *Journal of Modern History*, 82 (2010), pp. 255-287, y Fulvio Conti, *Italia immaginata...*, op. cit., capítulo 3.

⁵¹ Hedwig Marzolf, «El 3 mayo en Madrid o ‘Los fusilamientos’: ¿el fin de la religión? Reflexiones a partir del cuadro de Goya sobre las relaciones entre liberalismo y religión», en Françoise Crémoux, Danielle Bussy-Genevois (coords.), *Secularización en España...*, op. cit., pp. 73-85.

⁵² Michel Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, París, Gallimard, 1983, p. 548.

⁵³ Sobre el apostolismo democrático, véase Edward Berenson, *Populist Religion and Left-Wing Politics in France 1830-1852*, Princeton, Princeton University Press, 1984, y en el caso de España, Román Miguel González, *La pasión revolucionaria. Culturas políticas republicanas y movilización popular en la España del siglo XIX*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2017.

propio beneficio el recuerdo de las víctimas políticas italianas tratadas como mártires y organizó procesiones públicas en honor de los soldados muertos en las guerras de independencia contra Austria, que a veces asoció a las celebraciones de la soberanía. En 1853, por ejemplo, la celebración de la Constitución (*Statuto*) fue la ocasión de un homenaje colectivo a los soldados italianos muertos⁵⁴. En España, el régimen del bienio progresista, entre 1854 y 1856, multiplicó los homenajes oficiales a los patriotas españoles muertos en las revueltas y revoluciones de los años 1840, rehabilitando en particular la memoria de los insurgentes madrileños de la primavera de 1848⁵⁵.

Las evocaciones de los mártires políticos se han basado en la constatación de una excepcionalidad moral, una propensión al sacrificio en el marco de un compromiso y un alcance universal que los hacía dignos de ser imitados por sus contemporáneos. Concentradas inicialmente en los círculos liberales y revolucionarios, que hicieron de ellas un instrumento fundamental de sus estrategias de politización al asociarlas en particular al duelo político, las referencias a los mártires se extendieron en la segunda mitad del siglo XIX a otras culturas políticas. Su expansión en el seno de las culturas políticas contrarrevolucionarias se hizo más evidente a partir de los años 1850, sin ser una novedad: ya en las guerras de la Revolución y del Imperio se practicaba la categoría, pero en el marco de los actores sacrificados por los revolucionarios en su calidad de cristianos. Se organizaron ceremonias expiatorias en su nombre, por ejemplo en Francia, donde se celebraron procesiones específicas en Lyon, tras la caída del Imperio Napoleónico, cada 10 de agosto en referencia a la toma de las Tullerías que dio lugar al primer experimento republicano en 1792, para expiar la violencia perpetrada por los revolucionarios⁵⁶. En España, entre los carlistas, surgió un primer culto en honor al general Tomás de Zumalacárregui, muerto en combate en 1835, antes de que se desarrollaran homenajes a los protagonistas del movimiento en las décadas de 1850 y 1860⁵⁷. Estos coincidieron con la aparición de los martirologios legitimistas europeos, cuya importancia se puso de manifiesto en los círculos católicos franceses e italianos⁵⁸. Este proceso culminó con las fiestas de los “Mártires de la Tradición” que, en 1896, justificaron el proyecto de un panteón carlista capaz de albergar los restos mortales de varios generales fallecidos durante la Tercera Guerra Carlista a principios de la década de 1870.

Pero las figuras que estas iniciativas conmemoraban seguían siendo puramente partidistas, lo que contrasta con las pretensiones de universalidad del martirio. Tales afirmaciones contrastan con el impacto real de las figuras de los mártires, que se dirigen sobre todo a los fieles, ya sean religiosos o laicos. Los mártires políticos reconocidos oficialmente por la jerarquía eclesiástica han sido mucho más raros, como el irlandés

⁵⁴ Pierre-Marie Delpu, «Exporting the Cults of Martyrs to the Lands of Exile. The Communities of Banished Italians in France and Piedmont-Sardinia in the Early 1850s», en Catherine Brice (ed.), *Exile and the Circulation of Political Practices*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars, 2020, pp. 178-194.

⁵⁵ Rafael Zurita, «El progresismo. Héroes e historia de la nación liberal», en María Cruz Romeo, María Sierra (coords.), *Historia de las culturas políticas en España y América Latina*, vol. II, *La España liberal 1833-1874*, Madrid-Zaragoza, Marcial Pons-Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 317-345.

⁵⁶ Paul Chopelin, «Le monument des Brotteaux à Lyon. Construction et dilatation d’une mémoire blanche de la Terreur», en Bruno Dumons, Hilaire Multon (eds.), *“Blancs” et contre-révolutionnaires. Espaces, réseaux, cultures et mémoires (fin XVIII^e-début XX^e siècles)*, Rome, École française de Rome, 2011, pp. 177-196.

⁵⁷ José Ramón Urquijo Goitia, «Tomás Zumalacárregui, literatura y mito», *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 86 (2011), pp. 249-280.

⁵⁸ En el caso francés, véase por ejemplo Bruno Dumons, «Ainay et les reliques des ‘martyrs de Lyon’ (1860-1890)», en Albrecht Burkardt, Jérôme Grévy (dir.), *Reliques politiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2020, pp. 245-252. Sobre los Estados italianos, véase en un caso local Silvia Sonetti, *L’affaire Pontelandolfo. La storia, la memoria, il mito (1861-2019)*, Roma, Viella, 2020.

Daniel O'Connell, que murió en Génova en 1847 mientras peregrinaba a Roma. Mientras que el personal clerical desempeñó un papel decisivo en la invención de sus reliquias, se celebraron conmemoraciones en su honor tanto en Génova como en Roma y en Irlanda, a donde sus restos fueron repatriados. La implicación del clero en la elaboración de su memoria póstuma se explica por la importancia que se le atribuye, siendo uno de los posibles modelos de ciudadano católico⁵⁹. Los múltiples usos del martirio, que se hicieron cada vez más numerosos a finales del siglo XIX y de los que los contrarrevolucionarios no eran más que un elemento –transposiciones similares se desarrollaron, ya en la década de 1860, en el seno de los movimientos socialistas–, revelaron un proceso de sacralización común que se enraizó en las memorias escritas que las distintas facciones políticas construyeron. Mientras que estos últimos se inscribían en un horizonte fuertemente internacionalizado, los modelos conmemorativos, así como los actores a los que iban dirigidos los homenajes fúnebres, revelaban poderosos lazos de fraternidad política entre situaciones nacionales convergentes.

LA CIRCULACIÓN TRANSNACIONAL DE LAS PRÁCTICAS CONMEMORATIVAS

El alcance transnacional de los funerales, aunque sólo implicó un número limitado de procesiones políticas, reveló una paradoja fundamental de las figuras de héroes y mártires seculares. Su capacidad para ilustrar cuestiones morales y políticas universales, capaces de encontrar eco en otras situaciones nacionales, contrasta con su papel identitario al servicio de una comunidad local, construida mediante la transposición del patronazgo religioso⁶⁰. Sin embargo, los movimientos políticos europeos del siglo XIX construyeron un importante imaginario fraternalista que justificaba las convergencias entre situaciones políticas distintas, porque se basaban en causas comunes de las que eran variaciones locales. Estos vínculos percibidos afectaban a todo el espectro político, justificando tanto la solidaridad transnacional como la circulación de prácticas⁶¹. La mayor circulación de la información y la convergencia de las herramientas de la memoria –el panteón de los mártires, y luego el martirologio, se difundieron a partir de finales de los años 1840 por los Estados del sur de Europa, primero entre los liberales, antes de extenderse a otras culturas políticas⁶²– contribuyeron a esta internacionalización.

Los funerales públicos de actores con relativa notoriedad en la sociedad de su tiempo fueron, en efecto, una oportunidad para mostrar su validez simbólica para otros espacios y otros movimientos políticos. En Francia, los funerales del general Maximilien Lamarque en 1834 fueron representativos. Muerto por la incipiente epidemia de cólera, este antiguo oficial de la *Grande Armée* se convirtió en uno de los protagonistas de la oposición a las monarquías restauradas, hasta el punto de suscitar amplias simpatías en las filas de republicanos y demócratas. Su funeral fue, según el historiador Emmanuel Fureix, la revelación de una “cosmopolítica del luto”: en la procesión se oyeron gritos

⁵⁹ Ignazio Veca, «Cuore d'Irlanda...», *op. cit.*

⁶⁰ Marino Niola, *I Santi patroni*, Bologna, il Mulino, 2007.

⁶¹ En el marco conceptual, véase Gilles Bertrand, Catherine Brice, Gilles Montègre (eds.), *Fraternité. Pour une histoire du concept*, Grenoble, Cahiers du CRHIPA, 2012. Sobre el caso de Italia, Catherine Brice (ed.), *Frères de sang, frères d'armes, frères ennemis. La fraternité en Italie (1820-1922)*, Roma, École française de Rome, 2017.

⁶² Sobre la circulación de las noticias en las revoluciones de 1848, véase a nivel local Renata De Lorenzo, «Il 1848-1849 e la circolazione delle notizie nel Regno delle Due Sicilie», *Archivio Storico per le Province Napoletane*, 116 (1998), pp. 235-291. Sobre los martirologios, Dino Mengozzi, *Corpi posseduti. Martiri ed eroi dal Risorgimento a Pinocchio*, Manduria, Lacaíta, 2012.

sediciosos a favor de la independencia política de Polonia, y ondearon banderas polacas, italianas, portuguesas y españolas, signos de la significación universal otorgada al gran hombre celebrado por el funeral⁶³.

Los homenajes en honor de los actores políticos fallecidos en el extranjero fueron más frecuentes, sobre todo en la época de las revoluciones de 1848. En el condado de Niza, que entonces pertenecía al Reino de Piamonte-Cerdeña, se rindieron homenajes conjuntos a finales de marzo de 1848 en honor de los insurgentes franceses muertos durante las jornadas de febrero de 1848 que condujeron a la proclamación de la República, y de los revolucionarios italianos muertos luchando contra las tropas austriacas durante las cinco jornadas de Milán (18-22 de marzo de 1848). La asociación de las dos situaciones, facilitada por la situación fronteriza que hizo que los patriotas de Niza estuvieran al tanto de los acontecimientos políticos franceses, revela los lazos de fraternidad percibidos entre las situaciones políticas parecidas⁶⁴.

Ese mismo año se rindieron homenajes similares a actores considerados emblemáticos de la situación política europea. A principios de noviembre de 1848, unos demócratas franceses, italianos y españoles organizaron homenajes en honor del literato alemán Robert Blum, ejecutado por haber participado en el levantamiento de Viena unas semanas antes. Se crearon suscripciones, por iniciativa del periódico *La Démocratie Pacifique*, y encontraron apoyo internacional: los periódicos afirmaban la inocencia y la sacralidad de Blum e invitaban a los contemporáneos a movilizarse para asegurar la supervivencia económica de su viuda y sus hijos. En España, la implicación específica de la prensa demócrata se explica por la convergencia percibida entre el destino del fallecido y una figura del republicano aragonés, Manuel Abad, ejecutado a principios de noviembre de 1848 en Huesca por liderar un levantamiento militar en esa misma provincia⁶⁵.

En el último tercio del siglo XIX, los movimientos socialistas, que se inscribían en una perspectiva internacionalista común, reactivaron estas solidaridades⁶⁶. Sin embargo, no fueron sistemáticas: aunque las revueltas comunales francesas de 1871 fueron ampliamente seguidas por la prensa española, especialmente atenta a la suerte de sus víctimas, no hubo verdaderas manifestaciones públicas en su honor, a pesar de los vínculos que unían a los comuneros franceses con los cantonalistas españoles⁶⁷. Sin embargo, las iniciativas simbólicas pusieron de manifiesto las convergencias percibidas entre las situaciones políticas emblemáticas y el apoyo exterior de que disponen. Estos últimos se desplegaron en particular en el espacio transatlántico: mientras los movimientos socialistas experimentaban un desarrollo específico en Andalucía, estallaron manifestaciones en Sevilla en 1891, mostrando la indignación producida por la ejecución de activistas del movimiento socialista en Chicago en 1886, que fueron inmediatamente tratados como mártires por el socialismo internacional⁶⁸.

⁶³ Emmanuel Fureix, *La France des larmes...*, op. cit., p. 393.

⁶⁴ Julien Contes, *Ce que publier signifie. Une révolution par l'encre et le papier, Nice (1847-1850)*, París, Classiques Garnier, 2021, pp. 299-303.

⁶⁵ Pierre-Marie Delpu, «The Transnational Community of Revolutionary Martyrs (Southern Europe, 1848)», en Camille Creighton (ed.), *Revolutionary Cosmopolitanisms 1815-1848*, Londres, Routledge, de próxima publicación.

⁶⁶ Nicolas Delalande, *La lutte et l'entraide. L'âge des solidarités ouvrières*, París, Seuil, 2019.

⁶⁷ José Álvarez Junco, *La Comuna en España*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1971, y en el marco global Jeanne Moisand, «Revolutions, Republic and the IWMA in the Spanish Empire (around 1873)», en Quentin Deluermoz, Fabrice Bensimon, Jeanne Moisand (eds.), *“Arise Ye Wretched of the Earth”: The First International in a Global Perspective*, Leiden, Brill, 2018, pp. 238-252.

⁶⁸ Michel Ralle, «La fête militante: l'espace festif des ouvriers à l'épreuve de l'identité sociale (1850-1920)», *Bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne*, 30-31 (1999-2000), pp. 67-79.

Asimismo, numerosas procesiones en Francia conmemoraron la muerte del pedagogo socialista Francisco Ferrer, ejecutado en Barcelona el 13 de octubre de 1909. Construidas en torno al argumento anticlerical –debido a la oposición de una parte del clero español a las teorías pedagógicas defendidas por Ferrer, éste fue presentado como el “mártir de los sacerdotes”–, las manifestaciones culminaron en los días siguientes a la ejecución, y tomaron la forma de un movimiento masivo, apoyado por el mundo sindical. Su discurso sobre el martirio aparecía totalmente secularizado, reducido a su función instrumental: denunciaba el poder real español, del que hacía heredero de la Inquisición. En un contexto en el que una parte de la izquierda francesa se articulaba en torno al anticlericalismo, el culto a Ferrer resultaba así especialmente movilizador por la dimensión simbólica que le otorgaba⁶⁹.

A lo largo del siglo XIX, el duelo político fue, pues, una poderosa herramienta pedagógica y de construcción de la identidad, capaz de asegurar la integración de las masas en las culturas políticas en proceso de diversificación. Su evolución en España formó parte de procesos más amplios, que tuvieron sus equivalentes en gran parte de la Europa occidental y meridional y se sumaron a los cambios globales en la percepción de la muerte, la secularización y la estructuración de la política en un contexto post-revolucionario. Al trasladar en parte el modelo de los funerales reales a un número creciente de actores considerados emblemáticos a los ojos de comunidades específicas, esta evolución ha erigido a algunos de los difuntos en autoridades morales simbólicas, en torno a las figuras movilizadoras del héroe y el mártir, que han solapado y transferido en parte al orden político atribuciones que han sido más tradicionalmente del dominio de la santidad religiosa. Esta dinámica, común a las sociedades del sur de Europa e informada por su sustrato cultural católico común, encuentra su continuación en las antiguas colonias hispanoamericanas, donde el luto público ha asumido funciones comparables⁷⁰. Los funerales políticos se han convertido así en parte de una amplia gama de repertorios políticos, de los que los casos mencionados anteriormente son sólo algunos ejemplos. Revelan la creciente nacionalización del luto público, que se verá reforzada en las primeras décadas del siglo XX con el aumento de la mortalidad asociado a las guerras coloniales, la Primera Guerra Mundial y el resurgimiento de la violencia política.

⁶⁹ Vincent Robert, «La ‘protestation universelle’ lors de l’exécution de Ferrer. Les manifestations d’octobre 1909», *Revue d’histoire moderne & contemporaine*, 36, 1989, pp. 245-265.

⁷⁰ Especialmente en los primeros años de la independencia mexicana: véase Michael P. Costeloe, *La Primera República Federal de México (1824-1835)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 375. En otro caso nacional, véase Ana María Henao Albarracín, *La mort en Colombie. Représentations, discours et attitudes*, tesis doctoral (s.p.), Université Paris Ouest, 2021.