

# ANTICLERICALISMO, CRISTIANISMO Y DEMOCRACIA EN LA OBRA DE ROQUE BARCIA MARTÍ<sup>1</sup>

ESTER GARCÍA MOSCARDÓ\*

En el verano de 1855, Roque Barcia empezó a publicar las obras políticas que le hicieron célebre. Su defensa de la democracia y del republicanismo, desde una particular lectura cristiana que rechazaba frontalmente la ortodoxia católica oficial, llevó a Gumersindo Laverde a calificarlo de «tipo *sui generis*, un protestante liberal o cosa así». Barcia siempre rechazó esta filiación; hombre profundamente creyente, se pensaba defensor de la verdad del cristianismo y de la verdad del dogma político. Dos verdades absolutas que, en su pensamiento, no podían ser más que dos caras de la misma moneda, lo que le llevó a afirmar que «[l]a forma política del cristianismo sería la democracia en su escelencia suma»<sup>2</sup>. En el contexto de construcción de los modernos Estados-nación, esta afirmación problematiza la clásica imagen dual que opone religión y modernidad y suscita interrogantes en torno a la manera de pensar la tensión entre lo religioso y lo político en el marco de la nación liberal.

En las últimas décadas, diversos estudios sobre la religión en la Europa moderna han cuestionado la formulación clásica del vínculo entre secularización y modernidad, abriendo nuevos horizontes analíticos para comprender el campo religioso moderno y su relación con lo político. Los supuestos declive y retirada de lo religioso al ámbito privado se muestran parciales en unos trabajos que destacan tanto la centralidad del factor religioso en la conformación de las naciones modernas como la capacidad de los individuos y de los grupos para reformular el espacio religioso. El proceso secularizador se dibuja así como juego inestable de tensiones en el que el conflicto entre religión y política trasciende el ámbito de las relaciones

---

\* Universitat de València.

<sup>1</sup> Estas cuestiones han sido desarrolladas más ampliamente en García Moscardó, Ester, «Die religiöse Fundierung des Radikalliberalismus, zwischen Säkularismus und Orthodoxie. Die 'Freiheitsphilosophie' des spanischen Publizisten Roque Barcia, 1821-1885», *Historisches Jahrbuch*, 136 (2016), pp. 471-500. La autora es beneficiaria de una ayuda FPU del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y participa en los Proyectos de Investigación «Las bases del Estado-nación y la trayectoria de la sociedad civil en la España del siglo XIX, 1840-1880» (HAR 2012-36318) y «Crear la nació. Cultura i discursos nacionals a l'Espanya Contemporània» (GV2016-117).

<sup>2</sup> Carta de Gumersindo Laverde a Marcelino Menéndez Pelayo (Otero del Rey, 23 de junio de 1877), en Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Epistolario*, vol. 2, carta n.º 190 [Biblioteca Virtual de la Fundación Ignacio Larramendi: <http://www.larramendi.es> (visto 06/08/2013)]; VV. AA., *Anuario republicano federal*, Madrid, J. Castro y Cía., 1870, pp. 1424-1425; Barcia Martí, Roque, *La verdad y la burla social*, Madrid, Imp. Tomás Núñez Amor, 1855, p. 11. Todas las citas recogidas en este trabajo respetan la grafía original de los textos.

Iglesia-Estado e incide sobre las formas en las que las personas y los grupos construyen su identidad, bien sea en torno a la ortodoxia oficial o a nuevas formulaciones religiosas articuladas a partir del desplazamiento significativo de las narrativas tradicionales católicas. Desde esta perspectiva, el papel que jugaron las nuevas concepciones religiosas propuestas a lo largo del siglo XIX, a partir de la crítica ilustrada, toman relevancia para el análisis de los diferentes procesos secularizadores y de los conflictos anticlericales<sup>3</sup>.

Desde un punto de vista político, las resistencias de la Iglesia católica al proceso secularizador y laicizador iniciado por las revoluciones liberales abrieron el espacio al anticlericalismo, que se puede definir de manera muy genérica como una actitud contraria al poder económico, político, social y cultural de los eclesiásticos. Sin embargo, las críticas anticlericales se dirigieron fundamentalmente contra la institución eclesiástica y sus abusos, pero raramente contra la fe o la religión, al menos en las décadas centrales del siglo XIX<sup>4</sup>. Aunque las actitudes respecto a la religión fueron muy dispares entre los anticlericales, las propuestas políticas de corte anticlerical que demandaban reformas en sentido democratizador y secularizador no tenían por qué basarse, necesariamente, en un trasfondo teórico irreligioso. Otra cosa es que aquellos pensadores demócratas y republicanos que imaginaban nuevos horizontes de libertad inspirados en la más profunda fe religiosa, como es el caso de Barcia, entendiesen la religión y sus implicaciones políticas de una manera muy diferente a como lo hacía la ortodoxia oficial. La heterodoxia jugó un papel decisivo en el conflicto abierto entre clericales y anticlericales, tanto en el contexto español como en el europeo<sup>5</sup>.

En relación con esto, y por lo que concierne a este trabajo, interesa centrar la atención en el sustrato religioso de los discursos articulados por el demorrepublicanismo de mediados del

<sup>3</sup> Serrano, Rafael; Prado, Ángel de, y Larriba, Elisabel (coords.), *Discursos y devociones religiosas en la Península Ibérica, 1870-1860*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2014; Suárez Cortina, Manuel, *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, Santander-Cuenca, UC-UCLM, 2014; Haupt, Heinz-Gerhard, y Langewiesche, Dieter (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010; Burleigh, Michael, *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2005. Entre otros, han expuesto las tesis clásicas de la secularización y las posibilidades que abre su crítica Cueva, Julio de la, «Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia», *Historia Contemporánea*, 51 (2015), pp. 365-395; Louzao, Joseba, «La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea», *Hispania Sacra*, 121 (2008), pp. 331-354; Casanova, José, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000. Para una crítica a las revisiones de las tesis clásicas de la secularización véase Pollack, Detlef, «Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie», *Geschichte und Gesellschaft*, 37 (2011), pp. 482-522.

<sup>4</sup> La Parra, Emilio, y Suárez Cortina, Manuel (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998; Salomón, M.ª Pilar, «Poder y ética. Balance historiográfico sobre anticlericalismo», *Historia Social*, 19 (1994), pp. 113-128; Dittrich, Lisa, *Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848-1914)*, Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 2014, pp. 491-512; Pérez Garzón, Juan Sisinio, «Curas y liberales en la revolución burguesa», *Ayer*, 27 (1997), pp. 67-100 y Suárez Cortina, Manuel, *Entre cirios y garrotes...*, *op. cit.*

<sup>5</sup> Millán, Jesús, y Romeo, María Cruz, «Presentación. La religión en la trayectoria de los Estados-nacionales: retos y diálogos en perspectiva histórica», en Haupt, Heinz-Gerhard, y Langewiesche, Dieter (eds.), *Nación y religión...*, *op. cit.*, p. 15; Dittrich, Lisa, *Antiklerikalismus in Europa...*, *op. cit.*, pp. 494-496.

siglo XIX. Si bien es un aspecto escasamente abordado en la historiografía española, diversos autores han señalado que, a pesar de su fuerte carácter anticlerical, el elemento religioso y el carácter moral estuvieron muy presentes en los discursos y en las identidades demócratas del momento<sup>6</sup>. Respecto a esto último, difícilmente se puede obviar el papel central que la religión ha jugado —y juega— en el proceso de construcción de las identidades individuales y colectivas, en la medida en que inserta al hombre en una narrativa providencial que le asigna un origen, un fin y una manera de estar en el mundo y le ofrece modelos de comportamiento y de acción para enfrentarse a la vida. Constituye, al fin y al cabo, una especie de guía de lectura que pone orden en el caos del mundo. Para el creyente, que experimenta la fe y la emoción religiosa, esa narrativa constituye y da sentido a la realidad. Desde este punto de vista, difícilmente se puede desvincular el aspecto religioso de otros ámbitos identitarios, entre ellos el político. Para lo que aquí interesa, la identificación y el análisis de esos elementos discursivos y de la relación entre ellos en la obra de Roque Barcia nos ayuda a comprender de qué manera podía la religión inspirar una cultura política revolucionaria y anticlerical como era la democracia republicana de mediados del siglo XIX.

#### LA LEY DE LA VIDA Y LA LEY DE LAS CASTAS: DEMOCRACIA CRISTIANA FRENTE A MONARQUÍA GENTIL

La identificación entre cristianismo y democracia defendida por Barcia no era, desde luego, una novedad en la esfera de la opinión política a mediados del siglo XIX. Los postulados evangélicos del utopismo francés y del humanitarismo católico difundido por Lamennais y Lacordaire se incorporaron al bagaje cultural de la democracia y del republicanismo español en la década de 1830, sumándose a las lecturas en clave religiosa de la contienda carlista que difundieron ciertos sectores del clero liberal. A partir de estas influencias, la identificación entre Dios y libertad arraigó con fuerza en los sectores liberales más radicales; una lectura que vinculaba una religiosidad evangélica y cercana a Cristo con el más decidido anticlericalismo. Publicistas como José Órdax Avecilla, Sixto Cámara o Abdó Terradas difundieron ese planteamiento, muy presente en la prensa y en la literatura demócrata desde 1840 aproximadamente<sup>7</sup>. Por esto, no era extraño que Emilio Castelar escribiera que «la idea democrática viene á levantarnos á una vida mejor, á esclarecer el alma, á realizar la verdad evangélica predicada á los hombres por Dios»; o que Fernando Garrido afirmara que «[l]a República De-

<sup>6</sup> Entre otros, Joyce, Patrick, *Democratic subjects: the self and the social in nineteenth-century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; Riall, Lucy, *Garibaldi. Invention of a hero*, New Haven / Londres, Yale University Press, 2007; Miguel González, Román, *La pasión revolucionaria. Culturas políticas republicanas y movilización popular en la España del siglo XIX*, Madrid, CEPC, 2007; Barnosell, Genís, «God and freedom: radical liberalism, republicanism, and religion in Spain (1808-1847)», *International Review of Social History*, 57 (2012), pp. 37-59; Varela Suanzes-Carpegna, Joaquín, «El sentido moral del liberalismo democrático español a mediados del siglo XIX», en íd., *Política y Constitución en España (1808-1978)*, Madrid, CEPC, 2007, pp. 479-494.

<sup>7</sup> Miguel González, Román, *La pasión revolucionaria...*, *op. cit.*, pp. 86-102; Barnosell, Genís, «God and freedom...», *op. cit.*; Varela Suanzes-Carpegna, Joaquín, «El sentido moral...», *op. cit.*

mocrática, Federal y Universal, [...] es la única institución verdaderamente cristiana: porque en ella la práctica de los grandes principios morales del Evangelio se convierte en dogma, en base de todos los derechos, de todas las leyes»<sup>8</sup>. Todos ellos eran, desde luego, anticlericales.

El pensamiento de Barcia se inscribe en esta corriente, aunque no es fácil precisar las experiencias concretas que le llevaron a reformular su religiosidad y a elevarla a principio político. Las pocas noticias que tenemos sobre su infancia y juventud permiten relacionarlo con un ambiente radical y religioso, o al menos eso se deduce de los textos que dejó su padre, antiguo liberal exaltado, en los que muestra una actitud anticlerical claramente vinculada a la crítica ilustrada: condena muy duramente cualquier tipo de poder clerical, pero sin cuestionar la religión ni la ortodoxia. El ambiente familiar y, tras la muerte del padre, la tutela ejercida por el párroco José Mirabent debieron influir mucho sobre el carácter impresionable que, según testimonian quienes le conocieron, acompañaría a Barcia toda su vida. Fatalidad, desgracia, adversidad y un cierto halo tétrico asoman cuando habla sobre su propia vida, para afirmar una individualidad marcada por el sufrimiento, la enfermedad y la constante amenaza del sepulcro. De alguna forma, sufrir es su manera de estar en el mundo, lo que puede tener puntos de contacto con el héroe romántico, pero que se acerca mucho más a la mística cristiana del martirio y revela una concepción trascendente de su propia experiencia vital.

Con todo, parece que la clave para comprender su desarrollo vital e intelectual posterior se halla en el conflictivo contexto de la oleada revolucionaria de 1848 y sus repercusiones políticas. Es en este momento, precisamente, cuando Barcia siente la necesidad de interrogar al mundo que le rodea y de buscar respuestas a los problemas que halla, ya que suele fijar en esos años los orígenes de sus obras más significativas<sup>9</sup>. Quizás llevase reflexionando desde su juventud sobre las relaciones entre Dios, el hombre y la naturaleza, pero es en este momento cuando siente la necesidad de explicar y de explicarse las luchas del presente como producto del devenir histórico, así como de hallar las leyes que rigen el cambio —el progreso humano— para orientar los pasos del futuro. Barcia se entrega a la reflexión en calidad de progresista y de cristiano; busca respuestas a las tensiones que le golpean como hombre social y político, pero también como hombre creado y creyente. ¿Qué es lo que ha llevado a la humanidad al caos y al enfrentamiento que se observan por todas partes? ¿Cómo encajar el mal y el conflicto en la Providencia, en el pensamiento de Dios? Para responder a estas preguntas recurre a la fe y a la ciencia, a la revelación y a la razón, al dogma y a la historia.

<sup>8</sup> Castelar, Emilio, «Prólogo», en Roque Barcia Martí, *Catón político*, 2.ª ed., Madrid, Imp. Tomás Núñez Amor, 1856, p. 3 [1.ª ed.: Madrid, 1855] y Garrido, Fernando, *La República democrática, federal, universal. Nociones elementales de los principios democráticos, dedicadas a las clases productoras*, 7.ª ed., Barcelona, Est. Tipográfico-Editorial de Manero, 1869, p. 90 [1.ª ed.: Lérida, 1855].

<sup>9</sup> En ese tiempo, además, Barcia se hallaba viajando por Francia e Italia. Algunas alusiones a sus experiencias en Barcia Martí, Roque, *Cartas a Su Santidad Pío nono*, Madrid, Imp. Viuda e Hijos de M. Álvarez, 1869; id., *Teoría del infierno o ley de la vida*, Madrid, Imp. Manuel Galiano, 1868; id., *Un paseo por París, retratos al natural*, Madrid, Imp. de Manuel Galiano, 1863; id., «Apuntes para la filosofía de la historia», *La América*, 12 de junio de 1865; Autor de los Viajes (pseud. de Roque Barcia Martí), «La semana de las aleluyas», *Círculo Científico y Literario*, 8 de febrero de 1854.

Su filosofía, cercana a un positivismo *sui generis*<sup>10</sup>, busca una teoría que elimine toda contradicción de principios y de verdades en el mundo para, a su juicio, hallar la fórmula del orden e identificar el origen del caos. Sus reflexiones en búsqueda de la ley que comprenda todas las leyes, del principio universal al que todo orden se debe someter, toman como axioma la idea de universo como creación de Dios y la necesaria armonía de su obra. Encuentra que todas las cosas remiten a un único principio providencial que rige toda la obra del Creador: *el bien*, única moral de la creación, lo que le lleva a negar *el mal* como principio filosófico:

[e]l bien, el placer, la alegría, el amor, la verdad, la virtud, la belleza, el trabajo, la creencia, la justicia, la gloria y Dios, son afirmaciones. Esto significa que son cosas que existen por sí mismas, por su propia sustancia. Estas cosas son designios providenciales; son leyes divinas porque corresponden al gobierno de una divina Providencia. Estas cosas llevan consigo su naturaleza primitiva, acabada, absoluta [...].

En fin, estas cosas vienen del principio, del único principio que existe, y que puede llamarse VIDA UNIVERSAL.

Por el contrario, el mal, el dolor, el odio, la mentira, el ateísmo, la relajación, el desafuero, la fealdad, el ocio, el infierno y Luzbel, son negaciones.

Esto significa que no existen por su propia virtud [...], no son elementos, realidades primitivas, cosas creadas, por que nadie conoce, ni puede conocer, la creación del ócio, del vacío, del caos<sup>11</sup>.

Solo el bien proviene de Dios y el hombre, como ser creado y elemento de la unidad humana original, participa naturalmente de la idea de la armonía universal. El argumento le lleva a sostener que «[l]a Providencia nos dio la vida para que fuéramos trabajadores, justos, verdaderos, virtuosos, sabios, creyentes, buenos y felices»<sup>12</sup>. En esto consiste la *ley de la vida*: todas las capacidades con las que Dios ha dotado al hombre están encaminadas a lograr esos fines y, por lo tanto, orientan providencialmente tanto el sentido del progreso como el de la intervención política en la sociedad. Esta forma de entender al ser humano fija también una corrección moral de fundamentación trascendente, que es la que orienta las acciones humanas hacia el bien en orden a un futuro estado de premios y castigos y que, en última instancia, articula lo individual y lo social de forma armónica. La unidad providencial del bien es el elemento moral original y puro que permite a Barcia cancelar tanto el conflicto como la tensión entre devenir providencial y libertad individual, al menos en el plano teórico.

Con todo, está claro que el conflicto y la desigualdad existen, pero para Barcia esto es un trastorno que atenta contra la moral divina, el designio providencial y la naturaleza. Busca en la historia los orígenes de este error y lo halla en la metafísica asiática, que introdujo la idea

<sup>10</sup> Sergio Escot señala lo ecléctico de su pensamiento y lo ubica a medio camino entre el idealismo y el positivismo. Fundamentalmente, rechaza su hegelianismo y lo sitúa intelectualmente entre los liberales católicos. En Escot Mangas, Sergio, *Catolicismo liberal en la obra de Roque Barcia. Filósofo, masón, clerófobo, ácrata, revolucionario, demócrata, republicano intransigente, y demás gentes de mal vivir*, tesis doctoral dirigida por Diego Núñez Ruiz, Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 2002.

<sup>11</sup> Barcia Martí, Roque, *Teoría del infierno...*, op. cit., p. 16.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 5 y 18.

de la existencia de dos principios iguales y contrarios —el bien y el mal—. Es lo que denomina la *ley de las castas* —o *ley de la contradicción* —, un error bárbaro que da origen a todos los males del mundo. A su juicio, esa idolatría, elevando a dogma sagrado la desigualdad natural de los individuos, creó la filosofía teocrática y se tradujo, en el orden político, en esa división de la sociedad en castas que todavía se observaba en el presente. La *ley de las castas*, patrimonio de los pueblos asiáticos —entre los que incluye la *generación hebraica*—, es el origen de toda tiranía. Pero Cristo, rechazando la Ley antigua y triunfando sobre Roma, vino a poner fin a cuarenta siglos de gentilismo despótico. Para Barcia, todas las proclamaciones universales del Evangelio vienen a cumplir la *ley de la vida*, ya que Cristo predicó la igualdad ante un poder superior. Aunque cree que la lucha entre cristianismo y gentilidad se canceló en el siglo IV en tiempos del emperador Constantino, el paganismo de la *ley de las castas* se perpetúa aún en la monarquía y en la Iglesia de Roma. Como veremos, todas sus críticas anticlericales giran en torno a la gentilidad de la Iglesia —una gentilidad que, para Barcia, tiene una clara raíz semítica— y el necesario arreglo de un *cristianismo cristiano*.

Barcia considera que esta narración demuestra de manera fehaciente su *teoría*, con la que piensa haber alcanzado una verdad absoluta<sup>13</sup>. Su aplicación al orden político y social le lleva a concluir que la *verdad política* es lo que se ha llamado «escuela utopista, demagógica, democrática, republicana», aunque él cree que debería llamarse «escuela humanitaria, escuela moral, el derecho que se razona y que se siente»:

[En mi política] hay un germen acabado en sí mismo, sin contradicción de ninguna especie, sin esa ley de la contradicción que es el pecado con que el paganismo ha hecho gemir á cuarenta siglos de infortunio y de prueba.

Luego en mi política está lo absoluto, lo verdadero, el ser de las cosas; el ser afirmativo, el ser universal, el ser infalible, la voluntad de Dios en todas partes, mas inmensa que en todas partes en la razón del hombre [...]

Luego mi sistema lleva en sí su razón de ser y de obrar, razón acabada en sí misma, necesaria, *absoluta*: absoluta y eterna como la verdad, como la justicia, como el bien, como la idea de Dios.

Luego no hay mas que una política como no hay mas que una unidad social, una unidad humana, una unidad histórica, una unidad creadora y providente.

En los otros sistemas, UNA MISMA COSA ES Y NO ES: de aquí procede que se contradicen, que se enemistan, que se destruyen, ó que tienden á destruirse: de aquí procede la ley de la contradicción pagana.

En mi sistema, *lo que es, es*, y no puede ser sino lo que el cielo ha querido que sea.

¿Dónde concebís la enemistad entre el ser y el ser mismo?

Hé aquí toda mi política, toda mi ciencia, toda mi moral.

<sup>13</sup> Si bien hace referencia a su *teoría* y a su «comprobación histórica» en todos sus textos, las expone de manera profusa en *El cristianismo y el progreso y en Teoría del infierno o ley de la vida*. En este último, sin embargo, toma literalmente la parte histórica de *El cristianismo*... Véase también su serie de cinco artículos «Apuntes para la filosofía de la historia», publicados en la revista *La América* los días 12 de junio, 27 de junio, 12 de julio, 27 de julio y 12 de agosto de 1865.

No contradecir á mi creador; creer en él y en lo que él hizo: hé aqui para mi toda la sociedad, todo el hombre, todo el axioma de la vida<sup>14</sup>.

Ciertamente, el razonamiento es simple y las demostraciones dudosas. Él mismo reconoce que, más allá del criterio de la lógica, el argumento de su conciencia es una prueba infinitamente más poderosa, porque «el sentir es un juicio adivinador [...] la ciencia indefinible de la esperanza. El sentimiento es para mí en estas ocasiones la suma dialéctica»<sup>15</sup>. Por este mismo motivo rechaza la «escuela racionalista», una escuela que busca la explicación del mundo «fuera de las verdades de autoridad divina». Barcia no admite esto y afirma que «la hipótesis de discurrir fuera de la doctrina revelada es inadmisibile». Resulta evidente que si bien esta perspectiva le permite salvar el abismo de la contingencia política, también fundamenta el derecho en una verdad absoluta que deja un estrecho espacio al consenso<sup>16</sup>.

Desde su perspectiva, finalmente, cree que contra el error del despotismo gentil que se mantiene en la tiranía del palacio y en la teocracia de Roma, la democracia viene a sancionar universalmente la igualdad de todos los hombres ante un poder superior, el ejercicio de la libre voluntad y el amor fraternal preceptuados por la revelación divina en el Evangelio. El mundo debe tomar la forma que reclama su principio, y es en este sentido en el que afirma que «la democracia es el cristianismo político, así como el cristianismo es la democracia religiosa»<sup>17</sup>. Pero ¿cómo alcanzar esa «tierra de promisión»? La respuesta de Barcia es clara en este punto: «[e]l jornalero del pensamiento humano no tiene que hacer sino *proclamar el cristianismo*». Asume así la tarea de conquistar las opiniones a través de la propaganda demócrata, con lo que piensa no hacer más que «llevar una piedra a la nueva Jerusalem»<sup>18</sup>. Se identifica ya, y no dejará de hacerlo, como escritor público demócrata y republicano.

## EL EVANGELISTA DEL PUEBLO

Todos los esfuerzos de Barcia a partir de 1855 se dirigieron a difundir el *cristianismo político*, actividad que lo incardinaba de manera muy evidente en la estela de los apóstoles. Efectivamente, en torno a su particular narración del progreso cristiano, Barcia no solo construye y reconstruye el significado de la realidad que le rodea y de sus propias experiencias, sino que fija su propia identidad como apóstol de la verdad demócrata. El ámbito de la opinión pública —de la palabra— se convirtió en su campo de acción política; un espacio de

<sup>14</sup> Barcia Martí, Roque, «Filiación de los partidos políticos», *La América*, 8 de octubre de 1858, pp. 8-9.

<sup>15</sup> D. R. B. De La Cueva (pseud. Roque Barcia Martí), *El cristianismo y el progreso*, Madrid, Imp. Tomás Núñez Amor, 1858, p. 222.

<sup>16</sup> Barcia Martí, Roque, *La verdad...*, *op. cit.*, pp. 179 y 248. Florencia Peyrou ha señalado las dificultades de los demorrepblicanos españoles para aceptar la pluralidad en *Tribunos del pueblo. Demócratas y republicanos durante el reinado de Isabel II*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008, pp. 136 y ss. y en «¿Voto o barricada? Ciudadanía y revolución en el movimiento demorrepblicano del periodo de Isabel II», *Ayer*, 70 (2008), pp. 171-198.

<sup>17</sup> Barcia Martí, Roque, *La verdad...*, *op. cit.*, p. 162.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 70-79 y 94.

confrontación y de argumentación que le permitía tanto deslegitimar a los rivales políticos como propagar entre el público la idea de que la democracia era el sistema naturalmente acorde con la humanidad y con Dios.

El evangelismo de Barcia quedaba, está claro, muy lejos de la ortodoxia oficial. Desde que salió a la luz su primer libro, *Cuestión pontificia*, sus conflictos y polémicas con la Iglesia no hicieron más que crecer. En él niega la infalibilidad del papa y de los concilios: solo reconoce la infalibilidad en la omnipotencia de Dios, por lo que considera que el único dogma que existe es la revelación proclamada por Cristo en los Evangelios. Rechaza además que el «testamento religioso del mundo» esté en la «edad hebrea», puesto que «Jesucristo dijo que la perfección evangélica era superior á los preceptos de la ley antigua; y que la caridad cristiana debía sustituir al carácter exclusivo y egoísta del espíritu judaico». Por lo tanto, se niega a conceder a los papas —y a la Iglesia de Roma— «un solo derecho que no tenga su razón divina en el testamento del Salvador». Las críticas al clero son las habituales en la literatura anticlerical: ambición, opulencia, riqueza, intolerancia, falta de espíritu evangélico, fanatismo, hipocresía en el culto... No halla justificación a ninguno de estos elementos en los Evangelios, ni encuentra a Jesucristo en la Iglesia. En la línea que ya se ha apuntado con anterioridad, cree que la Iglesia de Roma dejó de ser cristiana en el siglo IV «desde el momento en que tuvo el derecho de poseer bienes terrenales, desde el momento mismo en que aceptó las inmunidades y regalías de los pontífices gentiles, que le fueron adjudicadas por el emperador Constantino». Además, acusa a la Iglesia de mantener los ornamentos de la era hebrea en el culto, por lo que todavía «no se ha determinado el carácter propio de la era cristiana»<sup>19</sup>. Todo ello le lleva finalmente a concluir que «[l]a religión que se avocinda en Roma no es evidentemente la humanidad cristiana», por lo que piensa que el pontífice debe abandonar el *carácter romano*, es decir, debe vivir para «el gobierno espiritual de la Iglesia cristiana» y no para el gobierno señorial. Si bien el cristianismo era la base de su sistema, también dejaba bien claro en sus textos que «el abuso religioso hace imposible la verdad política»<sup>20</sup>. De ahí la necesidad que, a su juicio, tenía España de «una religión contra el hipócrita y el supersticioso» y de una «Iglesia cristianamente constituida».

En relación con esto, Barcia separa tajantemente el doble carácter de la religión: el espiritual y el institucional. El primero pertenece al ámbito de la conciencia, mientras que el segundo es un elemento social. Cree que cuanto más se ha avanzado en las verdades del dogma, más se ha separado la religión del foro social, «replegándose al foro del alma». El progreso está en «referir el dogma á la conciencia del individuo, no á la ley del Estado; considerarlo como espíritu y verdad, no como estatuto civil»<sup>21</sup>. Pero, si bien su planteamiento del papel de la religión en el mundo es totalmente secularizador en este sentido, también es necesario señalar que piensa en la sociedad como una comunidad de creyentes. En ningún caso contempla la posibilidad del ateísmo como no creencia, puesto que considera el creer

<sup>19</sup> Barcia Martí, Roque, *Cuestión pontificia*, Madrid, Imp. Tomás Núñez Amor, 1855, *passim*.

<sup>20</sup> Barcia Martí, Roque, *La verdad...*, *op. cit.*, p. 138.

<sup>21</sup> D. R. B. De La Cueva (pseud. Roque Barcia Martí), *El cristianismo...*, *op. cit.*, pp. 239-240.



algo natural en el hombre; tampoco piensa que un pueblo pueda proscribir la religión, porque sería tanto como proscribir la armonía universal. Lo que sí puede hacer un pueblo es rechazar una determinada forma de culto, si esa forma no se ajusta al dogma, a la historia, a la moral o a la política.

Las afirmaciones de Barcia no gustaron a la jerarquía católica. El obispo de León publicó una pastoral en la que prohibía a sus diocesanos la lectura de la *Cuestión pontificia* por contener «asertos y proposiciones erróneas, escandalosas, injuriosas a la Silla Apostólica, inductivas al cisma, y aun rigurosamente cismáticas y heréticas»<sup>22</sup>. Lejos de rectificar, Barcia se reafirmó públicamente en su pensamiento religioso y político. La excomunión no tardó en llegar —la primera de las sesenta y seis que acumularía a lo largo de su vida— y el escritor se dio «generosamente por escomulgado», no sin antes lamentar que el obispo diese oídos a «teólogos sin teología» que le condenaban por la «imperdonable audacia de creer de otro modo»<sup>23</sup>. A partir de ese momento, las polémicas con los obispos y, ya en la década de 1860, con los neocatólicos fueron una constante a lo largo de su carrera. El cruce de acusaciones llegaba a ser muy cruento. Desde la ortodoxia solían referirse a Barcia como volteriano, hereje o racionalista, a veces incluso panteísta. Por su parte, Barcia hablaba de los obispos como «doctores de la Sinagoga», veía en los neocatólicos una panda de falsos católicos del siglo IV en adelante —hijos del acta de Constantino— y lamentaba, sobre todo, que «[u]n poder temporal; mezcla de gentilismo y sinagoga judía, nos á usurpado a Cristo». Las acusaciones de ateísmo e impiedad volaban en ambas direcciones. La respuesta de Barcia era clara: «[l]a religión católica existe, pero no es la vuestra»<sup>24</sup>. Incluso llegó a dedicarle una *Cartilla religiosa* al obispo de Osma en 1866, para que aprendiese la doctrina cristiana. Los choques de Barcia con la ortodoxia oficial escenifican la competencia a la hora de formar dos modelos de ciudadanía entendida como comunidad de creyentes que, si bien eran totalmente opuestos, bebían de las mismas fuentes cristianas. En este sentido, se puede entender la religión como un campo de batalla político mucho más complejo de lo que la clásica división entre católicos e indiferentes / ateos puede sugerir.

<sup>22</sup> *Boletín del Obispado de León*, año III, n.º 114 de 1 de julio de 1855, p. 106.

<sup>23</sup> Él mismo explica que ha recibido la excomunión de un «señor obispo» en Barcia Martí, Roque, *La verdad...*, *op. cit.*, pp. 229-234.

<sup>24</sup> Barcia Martí, Roque, *Historias: verdadera y fiel esposición de los grandes principios cristianos contra el falso catolicismo que nos devora*, Madrid, Imp. de La Democracia a cargo de L. Polo, 1865.