

*Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)**

Raúl Mínguez Blasco

Universitat de València

Resumen: La proclamación dogmática de la Inmaculada Concepción en 1854, además de zanjar una discusión teológica bastante antigua, aportó nuevos significados a la figura de María en el conflictivo contexto de mediados de siglo XIX. La Inmaculada se convirtió en la imagen principal del reformado modelo de feminidad construido por el catolicismo en esta época, fue un elemento clave en la estrategia ultramontana del papado y ocupó una posición destacada en el discurso nacionalista de los antiliberales españoles frente al cuestionamiento de la unidad católica del país. El presente artículo abordará con atención las derivaciones políticas de estos aspectos.

Palabras clave: Inmaculada Concepción, catolicismo, género, nación, discurso.

Abstract: The dogmatic proclamation of the Immaculate Conception in 1854 not only settled an old theological discussion but also provided new meanings to the Madonna figure in the troubled context of mid 19th century. The Immaculate turned into the main im-

* Este texto obtuvo el accésit del Premio de Jóvenes Investigadores de la Asociación de Historia Contemporánea en su XV edición, año 2014. Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación FFI2008-0210, «La monarquía liberal en España: culturas, discursos y prácticas políticas (1833-1885)», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. El autor fue becario FPI de la Conselleria d'Educació de la Generalitat Valenciana entre 2009 y 2013, este artículo es uno de los resultados del trabajo realizado durante ese tiempo.

age of the reformed femininity model constructed by Catholicism in this time, was a key element in the ultramontane strategy of the papacy and played an important role in the nationalist discourse of the Spanish non-liberal politicians when the Catholic unity of the country was in question. This article will focus on the political derivations of these aspects.

Keywords: Immaculate Conception, Catholicism, gender, nation, discourse.

«Declaramos, fallamos y definimos que ha sido revelada por Dios y por lo tanto debe ser creída firme y constantemente por todos los fieles la doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María en el primer instante de su Concepción fue preservada inmune de toda mancha de culpa original por singular gracia y privilegio de Dios Omnipotente, en vista de los méritos de Jesucristo Salvador del linaje humano» (Pío IX, *Ineffabilis Deus*, 1854)¹.

El 8 de diciembre de 1854, ante decenas de obispos reunidos en Roma para la ocasión, el papa Pío IX definía como dogma de fe que la Virgen María había sido concebida sin pecado original. Era la tercera proclamación dogmática referida a la madre de Jesús, que se unía, por tanto, a su maternidad divina y a su virginidad (ambos dogmas definidos por la Iglesia primitiva) y que se completaría en 1950 con la declaración por parte de Pío XII de su ascensión a los cielos. Así pues, en estos dos últimos siglos de cambios y transformaciones experimentados por la Iglesia católica, la figura de María ha ganado un gran peso cualitativo en el seno de la institución.

Aunque para la mayoría de los católicos la Inmaculada Concepción constituye, ante todo, una creencia bien asentada y una de las fiestas más importantes del calendario religioso, son muchos más los significados que se ocultan detrás de esta concreta advocación de la Virgen María. En ese sentido, tiene razón el historiador francés Claude Langlois cuando afirma que la proclamación dogmática de 1854 fue un «acontecimiento estructurante» alrededor del cual

¹ Una reproducción completa de esta bula en el *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valencia (BOEAV)*, núm. 115, 10 de diciembre de 1863, pp. 786-799.

giraron otros fenómenos que se produjeron durante el siglo XIX². Siguiendo esta línea interpretativa, el objetivo del presente trabajo es plantear los significados de género y de nación asociados a la Inmaculada Concepción en la España decimonónica. En concreto, pretendo mostrar cómo esta advocación no sólo expresaba el reformado modelo de feminidad propuesto por el catolicismo desde mediados del siglo XIX, sino que fue además decisiva en la feminización simbólica de la Iglesia católica y en el reforzamiento de la autoridad papal. Por otra parte, la bula *Ineffabilis Deus* coincidió en España con un periodo agitado desde el punto de vista político como fue el Bienio Progresista (1854-1856). En pleno debate sobre la tolerancia de cultos, los sectores partidarios del mantenimiento de la unidad católica del país utilizaron la figura de la Inmaculada en clave nacionalista, poniéndose así las bases del nacionalcatolicismo español.

La Inmaculada Concepción y la feminización simbólica de la Iglesia católica

María constituye una de las figuras más destacadas y, al mismo tiempo, más enigmáticas de la religión católica. La relativa escasez de datos que ofrece el Nuevo Testamento sobre su figura ha sido compensada con creces a través de una tradición forjada a lo largo de los siglos que ha recogido elementos procedentes de fuentes muy diversas, desde los evangelios apócrifos hasta la devoción popular pasando por el magisterio eclesial³. Desde los tiempos de los primeros Padres de la Iglesia, María ha sido asociada irremediablemente a Eva, simbolizando las dos caras con las que el cristianismo, especialmente en su versión católica, concibe la feminidad. Así, a través de un juego de dicotomías y oposiciones mutuas,

² Claude LANGLOIS: «Le temps de l'immaculée conception. Définition dogmatique (1854) et événement structurant», en Bruno BÉRTHOUART y Alain LOTIN: *La dévotion mariale de l'an mil à nos jours*, Arras, Artois Presses Université, 2005, pp. 365-379.

³ Una obra clásica que todavía sigue resultando muy útil para entender la construcción histórica de la figura de la Virgen María es Marina WARNER: *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991 (1ª ed. en inglés, 1976).

Eva ha sido tradicionalmente presentada como desobediente, rebelde, activa, sexualizada, pecadora, profana, manchada y castigada frente a una María obediente, sumisa, pasiva, desexualizada, corredentora, sagrada, inmaculada y premiada⁴. El peso que la Iglesia católica ha otorgado a cada una de estas figuras ha ido basculando a lo largo de su trayectoria histórica pero es evidente que el XIX fue el siglo de María.

El proceso de feminización religiosa desarrollado durante esta centuria afectó también a los países de mayoría católica. Varios fenómenos lo confirman: el incremento del número de mujeres (o disminución del número de hombres) que asistían regularmente a los oficios religiosos, la existencia de una devoción de carácter más sentimental e intimista que en el siglo anterior, el reconocimiento eclesástico de apariciones divinas a mujeres de corta edad o el aumento considerable de la población religiosa femenina como consecuencia principalmente de la fundación de numerosas congregaciones de mujeres de vida activa. La popularidad de la devoción al Sagrado Corazón de María, la dedicación del mes de mayo a María, la presencia mayoritaria de María en las apariciones divinas o el hecho de que muchas de las nuevas congregaciones femeninas tomaran el nombre de María son algunos ejemplos que confirman la destacada presencia de la figura de la Virgen en la feminización del catolicismo durante el siglo XIX⁵.

Sin embargo, además de los fenómenos señalados, no debemos perder de vista que el propio catolicismo decimonónico tendió a aglutinar en su discurso a mujeres y religión. Como apunta acerta-

⁴ Maribel ALER: «La mujer en el discurso ideológico del catolicismo», en AAVV: *Actas de las Primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Nuevas perspectivas sobre la mujer*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1982, pp. 232-248.

⁵ Tres buenas síntesis sobre la feminización del catolicismo decimonónico en Francia, Italia y España son respectivamente Ralph GIBSON: «Le catholicisme et les femmes en France au XIX^e siècle», *Revue d'Histoire de l'Église de France*, vol. 79, núm. 202 (1993), pp. 63-93; Marina CAFFIERO: «Donne, religione e modernità in Italia. La femminilizzazione religiosa tra nuove congregazioni e nuove profezie (XVIII-XIX secolo)», en Ana YETANO (coord.): *Mujeres y culturas políticas en España, 1808-1845*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2013, pp. 25-38, y Raúl MÍNGUEZ: «Monjas, esposas y madres católicas: una panorámica de la feminización de la religión en España a mediados del siglo XIX», *Annis. Revue de civilisation contemporaine Europes/Amériques*, 11 (2012), edición digital: <http://annis.revues.org/1606>.

damente Inmaculada Blasco, la vinculación discursiva entre mujeres y religión habría que integrarla dentro de la construcción más general de la diferencia sexual durante el siglo XIX⁶. De hecho, al igual que ocurrió con los sectores asociados políticamente al liberalismo, la Iglesia católica y sus seguidores contribuyeron también por diferentes medios (sermones, pastorales, artículos de prensa, tratados, incluso alguna novela) a la definición ideal de los papeles correspondientes a cada género.

El modelo de feminidad católico que se fue construyendo en España a partir del Concordato de 1851 no abandonó la actitud de sospecha hacia unos seres que, en el imaginario católico, habían heredado la naturaleza tentadora y desobediente de Eva, pero sí que acabó ocupando un lugar más bien secundario en el discurso. En ese sentido, los obispos y especialmente los publicistas católicos de mediados de siglo se desmarcaron de algunos de los postulados más severos en relación con las mujeres que se defendían en obras de gran solera, como *La perfecta casada* de Fray Luis de León, y adoptaron a cambio una actitud más amable. Podemos afirmar que el modelo de feminidad concordatario tuvo un *efecto balsámico* para muchas mujeres porque, sin cuestionar en ningún momento la posición subordinada del «bello sexo» en la sociedad, sí incluyó a éstas en el proyecto encabezado por la jerarquía eclesiástica de recristianización de la sociedad.

El discurso católico connotó de manera positiva muchos aspectos destinados precisamente a concienciar a las mujeres en favor de los intereses católicos. Así, curas, obispos y publicistas repitieron hasta la saciedad que el cristianismo, a través del matrimonio monógamo e indisoluble, había liberado a las mujeres de la esclavitud a la que les condenaban las sociedades paganas y orientales⁷. Se insistió también en que el hogar, esfera propia de las mujeres,

⁶ Inmaculada BLASCO: «Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica», *Historia Social*, 53 (2005), pp. 119-136.

⁷ Así se expresaba Jaime Balmes en ese sentido: «El mismo catolicismo o la Iglesia católica, y nótese bien que no decimos el cristianismo, con su firmeza en establecer y conservar la monogamia y la indisolubilidad del matrimonio, puso un freno a los caprichos del varón y concentró sus sentimientos hacia su esposa única e inseparable. Así, con este conjunto de causas pasó la mujer del estado de esclava al rango de compañera del hombre». Jaime BALMES: «El protestantismo comparado con el catolicismo», en *Obras completas*, vol. IV, Madrid, BAC, 1948, p. 272.

constituía el primer espacio de misión, de tal manera que la maternidad, que tan poco había interesado a los moralistas de la Contrarreforma⁸, fue adquiriendo un peso cada vez más relevante en el discurso católico decimonónico. La función de madre no consistió ya únicamente en criar biológicamente a los hijos, sino también en educarlos en los principios de la doctrina cristiana para que en el futuro fueran buenos católicos y católicas⁹.

María fue presentada por la Iglesia como el modelo a seguir por las mujeres católicas. Desde luego, esto no constituía ninguna novedad en la historia eclesiástica: María, virgen y madre a la vez, había sido considerada en varias épocas el modelo ideal al que debían intentar acercarse las mujeres reales. Quizás, la novedad en el siglo XIX se encuentre en el esfuerzo consciente por parte de algunos clérigos y publicistas católicos por difundir una imagen de María más cercana, más humilde y, por tanto, con más posibilidades de ser imitada con éxito entre la población femenina. Este pasaje extraído de una obra del publicista Joaquín Roca y Cornet con semblanzas biográficas de las mujeres más destacadas de la Biblia constituye un buen ejemplo de ese concreto perfil de María que la Iglesia católica decimonónica quería transmitir:

«Jesús no desdénó en su infancia el recibir las lecciones de su santa madre, la cual, con aquella dulzura que penetra a un tiempo en el pensamiento y en el corazón, le inculcaba los preceptos de la ley del Señor, y ensayaba sus tiernos labios en cantar sus alabanzas. [...] No hemos de figurarnos que María estuviese siempre en oración, ni abismada en éxtasis contemplativos. Lejos de ella aquella muelle y ociosa piedad a que se dedican tantas mujeres ricas, enemigas del trabajo, porque no lo necesitan para vivir. [...] La manutención y el aseo de su Hijo y esposo y el arreglo de la casa le absorbían gran parte del día; pero en su trabajo, que era casi continuo, no perdía la presencia de Dios ni la paz del corazón que es la felicidad del justo, y consagraba a la oración momentos que tenía libres»¹⁰.

⁸ Véase al respecto Isabel MORANT: *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*, Madrid, Cátedra, 2002.

⁹ El principal tratado de la época en el que se estudia la maternidad desde una perspectiva católica es Joaquín ROCA Y CORNET: *Manual de madres católicas*, Barcelona, Librería de la Viuda e Hijos de J. Subirana, 1868.

¹⁰ Joaquín ROCA Y CORNET: *Mujeres de la Biblia*, vol. II, Madrid-Barcelona, Librería de la Publicidad-Librería Española, 1850, pp. 434 y 440.

María es vista como una mujer del pueblo, que huye de la ociosidad y de las riquezas, que tampoco es amiga de pasar largas horas rezando. Sus principales obligaciones son educar a su hijo, asear a su esposo y arreglar la casa, aspectos todos ellos al alcance de las lectoras de la obra de Roca. Así pues, la vida de María, adaptada a las circunstancias decimonónicas, resumía muy bien el modelo de feminidad que la Iglesia católica quería transmitir, pero la proclamación dogmática de la Inmaculada Concepción dotó de nuevos significados a la figura de la Virgen.

En términos puramente teológicos, la bula *Ineffabilis Deus* zanjó una polémica que había generado bastantes reticencias entre los miembros de la Iglesia católica desde hacía varios siglos. La cuestión estaba en si María había quedado libre del pecado original en el útero materno o en el momento mismo de su concepción. En la Plena Edad Media, hubo un intenso debate entre los partidarios de la primera opción, como san Bernardo de Claraval, san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino o los dominicos, y los partidarios de la segunda, como Duns Scoto o los franciscanos. El teólogo Hans Küng considera que el culto a la Inmaculada Concepción a partir del siglo XI debe relacionarse con la imposición del celibato eclesiástico, que tuvo lugar también en esta época. María se convirtió así en «una figura compensatoria para clérigos solteros en la que poder vivir, *de manera espiritual*, la intimidad, el amor, la feminidad y la maternidad»¹¹.

Ya en el siglo XVII, la Monarquía hispánica se mostró abiertamente partidaria de que la concepción inmaculada de la Virgen fuera declarada dogma de fe. Este interés puede explicarse, entre otras razones, por la necesidad de asimilar a los pueblos no cristianos del Nuevo Mundo. Como señala Luisa Accati, la creencia en la santificación de María en el útero suponía pensar que había nacido con la huella del pecado original, lo que significaba que estaba determinada por su padre Joaquín y, a través de él, por la tradición judía del Viejo Testamento. En cambio, la concepción sin pecado permitía a María librarse de toda esa herencia contaminada y marcar un nuevo comienzo, consolidado después por el nacimiento de su hijo Jesús. La Inmaculada Concepción constituía, por tanto,

¹¹ Hans KÜNG: *La mujer en el cristianismo*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 74-75 (cursiva en el original).

una devoción útil para la conversión religiosa de la población indígena americana porque simbolizaba la ruptura con la cultura de los padres y la introducción en la tradición cristiana del nuevo creyente¹². Durante los reinados de Felipe III y Felipe IV se enviaron a Roma varias delegaciones con la intención de presionar a los distintos pontífices para que definieran el dogma pero no tuvieron demasiado éxito ante las discusiones que este tema todavía suscitaba entre la jerarquía eclesiástica¹³.

Varios factores explican por qué la cuestión de la Inmaculada se retomó durante el ochocientos. En primer lugar, el ambiente revolucionario presente en prácticamente toda Europa perjudicó en gran medida los intereses de la Iglesia católica, que se vio despojada de una parte importante de su patrimonio material y de su influencia política y social. En segundo lugar, el proceso de unificación italiana amenazó con finiquitar el poder temporal del papa en los Estados Pontificios desde la revolución de 1848. Por último, los movimientos de devoción popular asociados a María y oportunamente canalizados por la institución eclesiástica convencieron a los dominicos, hasta entonces los más reacios a la Inmaculada Concepción, del gran poder de movilización que podía tener la figura de María¹⁴.

En 1848 y con tan sólo dos años de pontificado, Pío IX inició el proceso para la proclamación dogmática. Aunque la relativa calma que existió en la Península italiana durante gran parte de los años cincuenta hizo finalmente descartar la idea, no debe extrañarnos que el proyecto inicial contemplara incorporar a la propia definición dogmática una denuncia de los errores modernos. Para el papado, la unificación italiana representaba todos los males asocia-

¹² Luisa ACCATI: «Hijos omnipotentes y madres peligrosas. El modelo católico y mediterráneo», en Isabel MORANT (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. III, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 63-104, pp. 76-80.

¹³ Véase al respecto Antonio ROMERO: «El triunfo de la monarquía católica: un intento de definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María en la España del siglo XVII», en José L. ALONSO y María Pilar PANERO: *Gregorio Fernández: antropología, historia y arte en el Barroco*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 193-206.

¹⁴ La obra del dominico Mario Spada publicada en Nápoles en 1839 y titulada *Esame critico sulla doctrina dell'angelico dottore S. Tommaso d'Aquino circa il peccato originale relativamente alla Beatissima Vergine Maria* fue decisiva para persuadir a muchos tomistas todavía reticentes de la Inmaculada Concepción de la Virgen.

dos a ese otro gran monstruo que era la revolución. Así, no resulta extraño que, ante la proclamación del Reino de Italia en 1861 y el cuestionamiento de la autoridad papal por parte de los católicos liberales reunidos en el Congreso de Malinas en 1863, se emitiera el 8 de diciembre de 1864 la encíclica *Quanta Cura* con el *Syllabus* o índice de errores modernos. Tampoco es casualidad que el día de la Inmaculada de 1869 se abriera con mucha pompa el Concilio Vaticano I, donde se proclamó el otro gran dogma del siglo XIX: el de la infalibilidad pontificia¹⁵.

Así pues, la Inmaculada Concepción y su definición dogmática en 1854 debe conectarse, por un lado, con el auge revolucionario que en la Península itálica se concretaba en el proceso de unificación nacional. Recogiendo de nuevo la idea de que la concepción inmaculada de la Virgen representaba un nuevo comienzo, Pío IX pretendió con la proclamación dogmática encabezar una nueva rendición, una restauración ideal frente a la revolución y sus desastrosas consecuencias para la Iglesia católica. Por otro lado, no debemos olvidar que era la primera vez que un papa, por él mismo y no por un Concilio, definía un dogma de fe. De esta manera, el pontífice confirmaba su autoridad en una estructura cada vez más jerarquizada y centralizada frente a aquellos miembros de la Iglesia que pedían un gobierno de la institución más abierto y participativo. No cabe duda que la alianza simbólica entre el papado y la Virgen se hizo, desde mediados del siglo XIX, muy estrecha.

La utilización de la figura de María para reforzar la autoridad temporal y espiritual del papa se refleja con gran claridad en un tratado escrito por un sacerdote español, Eduardo María Vilarrasa, y que lleva por título *Las Dos Inmaculadas o sea tratado de las analogías entre la Santísima Virgen y la silla apostólica*¹⁶. Su año de publicación, situado entre el *Syllabus* y el Concilio Vaticano I y con la

¹⁵ Para conocer las vicisitudes del largo pontificado de Pío IX (1846-1878) sigue resultando útil Roger AUBERT: *Pío IX y su época*, Valencia, Edicep, 1974. Una síntesis actualizada en Giacomo MARTINA: «Le monde catholique sous Pie IX», en Jean-Robert ARMOGATHE e Yves-Marie HILAIRE (dirs.): *Histoire générale du christianisme du XVI^e à nos jours*, París, PUF, 2010, pp. 607-640.

¹⁶ Ésta es la referencia completa: Eduardo María VILARRASA: *Las dos Inmaculadas, ó sea, tratado de las analogías entre la Santísima Virgen y la silla apostólica en su destino, concepción, virginidad, maternidad, constancia, triunfos, poder, reino, popularidad e indefectibilidad*, Barcelona, Librería Religiosa, 1865.

cuestión italiana —o romana— todavía sin resolver, nos indica que se escribió para legitimar los intereses y aspiraciones pontificias. A través de diecisiete conferencias, pronunciadas en dos parroquias barcelonesas, el autor compara algunos rasgos de María —su concepción inmaculada, su virginidad, su maternidad, su muerte, su coronación y su reinado— con el papado. Con el dogma de la Inmaculada Concepción ya definido, Vilarrasa se permitió aludir a una de las pruebas bíblicas utilizadas en la *Ineffabilis Deus*, la profecía divina de que una mujer aplastaría la cabeza de la serpiente que engañó a Eva, para conectarla con el pontífice:

«El destino del Pontificado es, pues, semejante a tu destino, o María; tu destino fue aplastar la cabeza de la serpiente, amparar el mundo con la sombra de tu manto, y presentarte ante las generaciones coronada de celestes virtudes: pues bien, tu figura es la de la Santa Silla. Esta vio una serpiente que roía la dignidad humana y la aplastó: vio que los pueblos necesitaban protección, y extendió sobre ellos el manto de amorosas y caritativas instituciones»¹⁷.

Al igual que María, Vilarrasa opina que el papa aglutina en su esencia la virginidad y la maternidad. Del primer aspecto, el autor no tarda en sacar consecuencias políticas. De esta manera justifica que el papa pueda poseer territorios en la Península italiana:

«[El Pontificado] nada se quedó para sí, a excepción de un pedazo de tierra, no más la tierra necesaria para ejercer su vasta soberanía en paz e independencia; la tierra necesaria para construirse un pequeño reino, que fuese la casa donde pudiera resguardar de las miradas impúdicas y de los alevosos tratos su virginidad; porque, ¿quién dirá, hermanos, que esté bien colocada una virgen en medio de un tumulto de hombres descocados? [...] ¿Pensáis que puede ser la ambición la que impide que renuncie al reinado de las Romanías, la Umbría y las Marcas, el mismo Pontífice que en 1847 renunció el llamarse y ser rey de Italia? No, no es la ambición; no, no es cuestión de soberanía, es cuestión de virginidad. El Pontificado no quiere desposarse con ninguna política terrena: a cuantas políticas le invitan a que les dé su alianza, él contesta: Mi poder está en la virtud del Altísimo»¹⁸.

¹⁷ *Ibid.*, p. 38.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 57-58.

Como una virgen recogida y recatada, el papa requiere de un espacio propio donde poder librarse de las «miradas impúdicas» y de las «manos manchadas de sangre» de los poderes materiales: «¡Ah! orgullosos poderes, deteneos: no acerquéis esas manos manchadas de sangre a esta arca de justicia, de pureza y de santidad, dejadla: es virgen, y el tacto de vuestras manos ofende su pudor»¹⁹. Vilarrasa sostiene que, en aras de mantener su virginidad, el papa nunca ha «celebrado alianza con alguno de los elementos que constituyen la situación actual del mundo»²⁰ y, por eso, afirma que las grandes revoluciones que han alterado el orden de los pueblos han comenzado siempre con una ruptura de relaciones con la Santa Sede. De esa manera, Vilarrasa justifica la denuncia de la Iglesia católica de los denominados errores modernos recogidos en el *Syllabus*.

En cuanto a su naturaleza maternal, Vilarrasa recurre a la gráfica imagen de la lactancia para demostrar la vinculación que une al papa con la Iglesia y, en definitiva, con todo el pueblo de Dios: «En los pechos de María está la boca de JESUCRISTO, robusteciéndose con su leche maternal; en los pechos del Pontificado tiene su boca la sociedad cristiana, chupando *la leche del espíritu sin mezcla de fraude*, que le da con sus definiciones»²¹. Como María fue la madre de Cristo, el papa es la madre de todos los cristianos y su misión no finaliza con el parto y la lactancia, sino que debe seguir con su educación: «El hombre necesita verdad, porque la verdad es completar su alimento, que con solo pan no llenaría las necesidades de la vida; dando la verdad al hombre, el Pontificado coadyuva a la constitución, desarrollo y sostén de su ser, y por lo tanto ejerce el verdadero oficio de madre»²². Así pues, si el pontífice es el continuador de la obra de Jesucristo, su principal representante en la Tierra y, al mismo tiempo, es también madre de todo el pueblo cristiano, la conclusión a la que finalmente llega Vilarrasa es que el poder del papa debe ser infalible:

«Si todo orden procede del Verbo, es claro que la Iglesia, cuya misión más importante es restablecer en la tierra el orden que el pecado destruyó,

¹⁹ *Ibid.*, p. 66.

²⁰ *Ibid.*, p. 65.

²¹ *Ibid.*, p. 74 (énfasis en el original).

²² *Ibid.*, p. 118.

ha de tener íntimas comunicaciones con aquel para tomar de él la parte de sabiduría, sin la cual no existe más que un caos tremendo. Estas relaciones que la Iglesia necesita las obtiene ya. La coronación de María por el Verbo fue su primer símbolo, la promesa de la infalibilidad hecha por el Verbo al Pontificado es su garantía»²³.

Esta vinculación de María y el papado en clave ultramontana fue un elemento decisivo en la feminización del catolicismo. Desde mediados del siglo XIX, la Iglesia no sólo difundió un modelo de femineidad que tomaba como modelo a la Virgen, sino que la propia institución se legitimó simbólicamente adoptando los mismos rasgos atribuidos a María. La Iglesia se presentó así como una madre humilde, caritativa y abnegada en la atención de sus hijos, que eran todos los católicos. Además, al igual que María era esposa incorrupta del Espíritu Santo, la Iglesia, con el papa al frente, no sólo debía evitar mezclarse con los poderes mundanos, sino que, por su origen divino, se encontraba por encima de ellos.

Desde luego, ésta fue la interpretación que interesaba a la jerarquía eclesiástica difundir sobre el dogma de la Inmaculada Concepción. No obstante, el hecho de convertir a María en la única persona, a excepción de Jesucristo, que había sido concebida sin el pecado original entrañaba el peligro potencial de elevar a María al rango de semidiosa, sólo por debajo de la Santísima Trinidad. La bula *Ineffabilis Deus* trató de dejar claro que si María había estado exenta del pecado original, lo había sido «en vista de los méritos de Jesucristo Salvador del linaje humano», no por ella misma. Sin embargo, esto no fue suficiente. En 1872, el prelado belga monseñor Van den Berghe publicó un polémico libro en el que defendía que María estaba dotada de un sacerdocio místico por el hecho de estar asociada a Dios Padre y a su hijo Jesucristo²⁴. Por los mismos años, Concepción Arenal planteó en España, no ya en términos teológicos sino en términos muy reales, la posibilidad de que las mujeres pudieran ejercer el sacerdocio. Justificó esta atrevida propuesta aludiendo precisamente a la condición de María como madre de Dios:

²³ *Ibid.*, p. 248.

²⁴ Joseph VAN DEN BERGHE: *Marie et le sacerdoce*, Bruselas-París, Fr. Haenen-P. M. Laroche, 1872.

«Una mujer puede llegar a la más alta dignidad que se concibe, puede ser madre de Dios: descendiendo mucho, pero todavía muy alta, puede ser mártir y santa, y el hombre que la venera sobre el altar y la implora, la cree indigna de llenar las funciones del sacerdocio. ¿Qué decimos del sacerdocio? Atrevimiento impío sería que en el templo osara aspirar a la categoría del último sacristán. La lógica aquí sería escándalo, impiedad»²⁵.

La escritora gallega no sólo interpretaba en clave feminista la figura de María construida por la jerarquía católica, sino que además utilizaba los rasgos que el discurso católico atribuía a las mujeres —sensibilidad, religiosidad, castidad, vocación educadora, abnegación— para defender por qué para ella las mujeres podrían ser excelentes sacerdotisas:

«Siendo la mujer naturalmente más compasiva, más religiosa y más casta, nos parece mucho más a propósito para el sacerdocio, sobre todo en la Iglesia católica, que ordena el celibato del sacerdote y la confesión auricular. Muchos inconvenientes de esta confesión, hecha entre personas de diferente sexo, desaparecerían si la mujer pudiera ejercer el sacerdocio, cuyos deberes están tan en armonía con sus naturales inclinaciones. Instruir a los niños, enseñar a los ignorantes cosas buenas, sencillas y precisas; acompañar a los enfermos; auxiliar a los moribundos; compadecer a los desdichados; consolar a los tristes; hablar a todos de Dios, en quien cree con tanta fe, son cosas muy propias del sexo compasivo y piadoso. No sabemos si entre las mujeres habría muchas doctoras que causaran admiración; pero de seguro habría muchos ejemplos que imitar y muchas virtudes que harían amar la religión que las inspiraba. Sintiendo se hace sentir; la religión es principalmente un sentimiento, y la mujer su más natural y fiel intérprete»²⁶.

La propuesta de Arenal fue duramente criticada tanto entre los círculos católicos como entre los liberales y lógicamente no se llevó a la práctica, pero este caso demuestra hasta qué punto la feminización simbólica de la Iglesia, como cualquier otro proceso de construcción discursiva, podía generar significados equívocos e interpretaciones alternativas a las inicialmente planteadas.

²⁵ Concepción ARENAL: «La mujer del porvenir», en Mauro ARMIÑO (ed.): *La emancipación de la mujer en España*, Madrid, Júcar, 1974, p. 102.

²⁶ *Ibid.*, pp. 158-159.

La Inmaculada Concepción y la defensa de la unidad católica en clave nacionalista

La declaración dogmática de la Inmaculada Concepción coincidió con un periodo de importantes cambios políticos en España. Tras el pronunciamiento de Vicálvaro y el manifiesto de Manzanares en el verano de 1854, los moderados fueron desalojados del poder y los dos nuevos hombres fuertes fueron el progresista y exregente Baldomero Espartero y el futuro líder de la Unión Liberal Leopoldo O'Donnell. El nuevo gobierno tomó algunas medidas lesivas a los intereses eclesiásticos, especialmente la ley desamortizadora aprobada por el ministro Madoz el 1 de mayo de 1855. Por su parte, la bula *Ineffabilis Deus* tuvo muchas dificultades en ser publicada ante la resistencia del gobierno a conceder el *exequator* o pase regio a este documento papal²⁷. Pero lo que sin duda generó más polémica y encontró más oposición entre los sectores católicos fue el cuestionamiento, por primera vez en la historia contemporánea de España, de la unidad católica.

La discusión de la conocida como segunda base de la futura constitución, finalmente no promulgada, se produjo en las Cortes entre el 8 de febrero y el 1 de marzo de 1855. El debate no se produjo en relación con la primera parte de la propuesta presentada por la comisión constitucional —«la Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los Ministros de la religión católica que profesan los españoles»—, sino en la segunda —«pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido civilmente por sus opiniones mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión». La presión de los diputados demócratas y de algunos progresistas provocó que en la redacción final de esta segunda base se eliminara el término «civilmente» con la intención de evitar cualquier tipo de persecución, incluida la eclesiástica, y se in-

²⁷ Por la Real Orden de 9 de mayo de 1855 el gobierno concedió finalmente el pase regio a la *Ineffabilis Deus*, aunque el diario *El Católico*, desafiando al gobierno, ya había publicado la bula sin permiso en su edición del 27 y el 28 de enero de 1855. Véase Gonzalo DE PORRAS: «La Bula *Ineffabilis Deus* del Dogma de la Inmaculada Concepción y los problemas legales y económicos sobrevenidos por su proclamación y publicación en España», *Torre de los Lujanes*, 57 (2005), pp. 207-211.

corporara el vocablo «creencias» para complementar el significado de «opiniones»²⁸.

Aunque fueran minoría dentro del Congreso, algunos diputados moderados, con unos tintes neocatólicos ya bastante marcados, se posicionaron a favor del mantenimiento de la unidad de cultos. El argumento principal en el que se apoyaron fue la vinculación, a su juicio natural, entre el catolicismo y la nación española. Tomás Jaén, que pronunció un largo discurso, opinaba que las grandezas que históricamente había alcanzado España se debían al catolicismo y, por tanto, esta religión no debía ser borrada si la nación no quería perder su esencia:

«El culto católico, único y exclusivo, forma la creencia de los españoles; está enlazado con su existencia doméstica, con sus leyes, con sus costumbres; es su vida, en fin, el lábaro de todas las clases, de todas las jerarquías de la Nación española, y es también, señores, su pensamiento. Por lo tanto, será preciso que si se nos arranca nuestra fe, se borre también nuestra historia, y se arranque, por último, cuanto nos tiene en esta sociedad, y se cree un pueblo nuevo para practicar semejantes devaneos»²⁹.

Cándido Nocedal, el otro gran defensor de la unidad católica sin tolerancia, comenzó su discurso el último día de discusión de la segunda base entre murmullos por considerar que se trataba de «una discusión eminentemente española»³⁰ y por realizar la siguiente afirmación: «Represento la verdadera opinión pública de España, la de las provincias del Norte como las del Mediodía; lo mismo las que bañan las aguas del Mediterráneo que las que se extienden al Occidente de la Península; la unidad católica es el sentimiento universal de nuestra España desde un punto a otro de la Monarquía»³¹. Para Nocedal, la religión católica había sido desde siempre el rasgo más pronunciado de la «fisonomía» española, una

²⁸ Un buen estudio de este debate en Antonio FERNÁNDEZ GARCÍA: «La cuestión religiosa en la Constitución del Bienio Progresista», en AAVV: *Perspectivas de la España contemporánea. Estudios en homenaje del profesor V. Palacio Atard*, Madrid, Universidad Complutense, 1986, pp. 109-141.

²⁹ *Diario de Sesiones de Cortes (DSC)*, 23 de febrero de 1855.

³⁰ *DSC*, 28 de febrero de 1855.

³¹ *Ibid.*

opinión compartida por obispos que, como el de Cartagena y Murcia, también participaron públicamente en el debate:

«El Congreso es llamado a formar una nueva Constitución política, pero no una Constitución social. La nación española existe, su base social es el catolicismo con exclusión de toda secta, por eso se llama a sí misma católica; y porque existe y tiene vida social ha delegado en sus representantes la formación de una Constitución política, y sólo política. El Congreso no es competente, no tiene autorización para alterar en lo más mínimo la base social del catolicismo español»³².

De estas palabras se deduce que la fusión de la nación española y la religión católica es una condición preexistente y, por tanto, fija e inmutable, de ahí que no pueda ser modificada por ninguna Constitución política. En principio, podríamos considerar que este argumento no era nuevo entre los apologistas españoles de la Iglesia católica, pero hay que tener en cuenta la incorporación a su discurso de un término esencial, el de «nación». Sin perder la perspectiva universalista que constituye la etimología de la palabra «católico»³³, muchos autores e intelectuales católicos de mediados del siglo XIX, empezando por Balmes, comenzaron a diagnosticar problemas y a buscar soluciones dentro de un marco nacional, el definido por la nación española³⁴.

En los últimos años, la idea de que el catolicismo supuso un grave impedimento en la construcción nacional española, postulado implícito en la denominada tesis de la débil nacionalización en el siglo XIX, ha sido respondida en varios trabajos³⁵. Así, se ha insistido en el po-

³² *La Esperanza*, 9 de febrero de 1855.

³³ No podemos olvidar que otras dos grandes propuestas ideológicas del siglo XIX, el liberalismo y el socialismo, también se movieron entre el universalismo y el particularismo representado por la nación.

³⁴ Sobre el pensamiento nacional de Balmes véase Borja VILALLONGA: «La nación católica: Balmes y la representación de España en el ochocientos», *Historia Social*, 72 (2012), pp. 49-64.

³⁵ Algunos estudios sobre esta débil nacionalización en lo que al catolicismo se refiere son José ÁLVAREZ JUNCO: «El conservadurismo español: entre religión y nación», en Luis CASTELLS (ed.): *Del territorio a la nación. Identidades territoriales y construcción nacional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 39-64, y Manuel SUÁREZ CORTINA: «Catolicismo, identidad nacional y libertad religiosa en la España liberal», en Justo BERAMENDI y María Jesús BAZ (eds.): *Identidades y memoria ima-*

tencial nacionalizador que, desde mediados del siglo XIX, tuvieron símbolos fuertemente enraizados en la tradición católica, como el Sagrado Corazón de Jesús, el santuario mariano de Covadonga en Asturias o la virgen y la basílica del Pilar en Zaragoza³⁶. En el contexto políticamente conflictivo del Bienio Progresista, los partidarios de la unidad católica tuvieron a su disposición un emblema que no dudaron en interpretar en clave nacionalista: la Inmaculada Concepción.

Joaquín Roca y Cornet, en un tratado escrito con ocasión de la *Ineffabilis Deus*, no sólo aplaude la proclamación del dogma en un momento de incertidumbre e incredulidad en todo el orbe católico, sino que se felicita porque entre los españoles se encuentre la creencia en la Inmaculada Concepción tan arraigada:

«Es muy del caso insistir en estos momentos, secundando la grande idea que ocupa el pensamiento e inflama el corazón de los católicos españoles, en que nuestra verdadera nacionalidad que se apoya en el Catolicismo se halla como vinculada en el reconocimiento y amor de este dulcísimo misterio de María. Esta piadosa creencia es inseparable de nuestras glorias, y más fácil sería quitar la sangre de nuestras venas, que arrancar de nuestro corazón tan consoladores recuerdos»³⁷.

Para el publicista catalán, España, como no podía ser de otra manera, fue el primer país de la Iglesia occidental, por delante de

ginada, Valencia, PUV, 2008, pp. 223-261. Muchos de los argumentos expuestos en estos trabajos han sido respondidos en Joseba LOUZAO: «Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica», *Ayer*, 90 (2013), pp. 65-89.

³⁶ Joseba LOUZAO: «El Sagrado Corazón de Jesús como instrumento de nacionalización (c. 1898-1939). Breves notas para un estudio pendiente», en Mariano ESTEBAN DE VEGA y María Dolores DE LA CALLE (eds.): *Procesos de nacionalización en la España contemporánea*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, pp. 173-188; Carolyn P. BOYD: «Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales: el caso del santuario de Covadonga», en Carolyn P. BOYD (ed.): *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 271-294, y Francisco Javier RAMÓN: *La Virgel del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014.

³⁷ Joaquín ROCA Y CORNET: *María Inmaculada. Recuerdos históricos y afectuosos desabogos que luego después de haberse definido dogmáticamente el misterio de la concepción inmaculada de la santísima Virgen María Madre de Dios escribió D. Joaquín Roca y Cornet*, Barcelona, Imprenta y Librería de José Ribet, 1856, pp. 65-66.

Francia, Inglaterra e Italia, en contar con el culto a la Inmaculada. Así, afirma que en el IV Concilio de Toledo, hacia el año 633, se aprobó con elogio el breviario escrito por San Isidoro, arzobispo de Sevilla, en el que se defendía que María fue preservada de toda culpa original. Este argumento estuvo bastante extendido entre los inmaculistas españoles pero el dominico Braulio Morgáez, uno de los pocos que se atrevió públicamente a impugnar el dogma, se hacía eco de la ausencia de fundamentación histórica de dicha afirmación en las palabras de un eclesiástico madrileño: «Si el orador en dicha función quería conciliarse el aprecio de veraz desenvolvedor de las glorias de España, entre las que cuenta la fiesta de la Concepción, debió producir pruebas intachables de su aserción, para vindicar a la Nación Española»³⁸. Una estrategia común entre los nacionalistas como es la invención de una tradición era lo que, en definitiva, intentaban los defensores del dogma para conseguir su aceptación plena en España³⁹.

Desde Sevilla, la revista religiosa *La Cruz*, con su director León Carbonero y Sol a la cabeza, fue una de las más combativas en la defensa de la Inmaculada y, en definitiva, de los derechos de la Iglesia. Pero, de nuevo, sus proclamas se restringieron al ámbito nacional. En un artículo titulado «A los indiferentistas e impugnadores del misterio de la Concepción», el director de la revista realizaba de forma solemne la siguiente afirmación:

«La declaración dogmática del misterio de la Inmaculada Concepción ha sido siempre la creencia de los españoles, creencia que nació con su catolicismo, creencia que caracterizó nuestra piedad, creencia que se universalizó, llegando a ser en la metrópoli y en sus colonias, y donde quiera que se levantara el pendón de Castilla el símbolo más legítimo del vínculo social y religioso de nuestra nacionalidad»⁴⁰.

³⁸ Braulio MORGÁEZ CARRILLO: *Juicio doctrinal sobre el decreto pontificio en que se declara artículo de fe católica que la gran Madre de Dios María Santísima fue preservada de la mancha del pecado original*, Madrid, Imprenta de Simón Sendarrubias, 1855, p. 83.

³⁹ Al parecer, el culto a la concepción inmaculada de la Virgen María fue importado a Roma y Sicilia por los monjes bizantinos que huían de la revolución iconoclasta en el siglo IX, y desde entonces hasta mediados del siglo XII se extendió a otros lugares de Europa occidental, incluida Inglaterra. Véase Marina WARNER: *Tú sola entre las mujeres...*, pp. 308-331.

⁴⁰ *La Cruz*, t. I, enero-junio de 1855, p. 123.

De esta vinculación natural de la nación española con el catolicismo a través de la Inmaculada Concepción se extraen consecuencias políticas, ya que, para Carbonero, expresa mejor la voluntad nacional una tradición arraigada en todo el pueblo con el paso de los siglos que unas elecciones donde sólo participan unos pocos:

«Y si se llama voluntad nacional al resultado de las elecciones populares en que sólo intervienen una parte de los españoles, ¿cómo deberá llamarse a la manifestación explícita y entusiasta de los siglos y de los pueblos, de niños y ancianos, de hombres y mujeres, de eclesiásticos y seculares, de hombres de armas y de letras? ¿Cómo se llamará a lo que es tradición gloriosa que derivándose de los primeros días de nuestro verdadero patriotismo, ha venido extendiéndose y arraigándose hasta ser depositado en uno de nuestros más antiguos códigos, y en nuestro rito nacional?»⁴¹.

Sobre aquellos que se atrevían a impugnar los dogmas católicos, incluido el de la Inmaculada Concepción, Carbonero lo tiene claro: «No son españoles, no pueden serlo, los que se burlan del nombre augusto de la Santísima Trinidad [...]. Si están en España, están como los gusanos en el corazón de las mejores frutas, como la polilla en los códigos de ciencia, ¿quiénes son...? Son la escoria de la humanidad»⁴². Así pues, para Carbonero y los defensores de la unidad religiosa, no pueden ser españoles los que no son católicos.

Tanto Joaquín Roca como *La Cruz* recogen las manifestaciones de fervor católico en las celebraciones sobre la declaración dogmática de la Inmaculada en distintas ciudades y pueblos del país. Tuvieron lugar en los primeros meses de 1855 aunque, posiblemente por el retraso del gobierno en permitir la publicación del dogma, en algunos lugares, como Cádiz, las celebraciones se retrasaron hasta mayo. El acto central en todas ellas fue una misa solemne, acompañada del *Te Deum*, de gran fastuosidad en los adornos, de novenas y de procesiones, y de actividades caritativas hacia los pobres. Pero además hay que remitir a la presencia de elementos simbólicos que aludían a una nación concreta: España. Así se refleja en la descripción que hace Roca y Cornet de la decoración de la iglesia parroquial del Puerto en Barcelona du-

⁴¹ *Ibid.*, p. 124.

⁴² *Ibid.*, p. 200.

rante los actos de celebración del dogma de la Inmaculada el 5 de marzo de 1855:

«El hermoso templo, que forma un cuadro, estaba decorado con el mejor gusto, y una gran parte de su adorno, además de la profusión de flores, colgaduras y juegos de luces, consistía en numerosos grupos de banderas y estandartes cruzados, todos de diferentes colores, en cuyo centro relucían los escudos de Aragón y de Castilla. A ambos lados del presbiterio veíanse también escudos de armas y banderas españolas. La imagen de la Virgen reposaba en un trono de nubes, en el centro del altar mayor, rodeándola un cortinaje de color de rosa, y cubriendo el altar otro de color azul celeste sembrado de estrellas de plata»⁴³.

Algunos años después, cuando la unidad católica fue otra vez cuestionada en el contexto secularizador del Sexenio Democrático, la figura de María Inmaculada fue nuevamente invocada de forma contrarrevolucionaria y nacionalista. El combativo sacerdote y periodista Félix Sardá y Salvany, desde su *Revista Popular*, clamaba por convertir el 8 de diciembre en un día de fe nacional, de corazón y sentimiento, frente a todos aquellos que negaban la simbiosis de España con el catolicismo:

«El que dijo tan tontamente en el Congreso español que la nación como tal no debía tener religión, porque la nación no tiene alma que pueda ser por Dios juzgada, debía probarnos asimismo que la patria no debe tener grandes alegrías ni grandes tristezas, porque la patria no tiene corazón para sentirlas. Y no obstante, ahí está muy próximo para desmentirle un día de fe nacional, de recuerdos nacionales, de esperanza nacional y de nacional regocijo. Y este día no es alguna fecha revolucionaria, porque afortunadamente hasta hoy las fechas revolucionarias no logran llenar el corazón de los pueblos. Este día, pueblo español, es tu gran día siglos ha. Este día es el 8 de diciembre: la fiesta de la Purísima Concepción»⁴⁴.

Desde luego, la apelación retórica a la unión de la nación española y de la religión católica no era novedosa en la historia contemporánea de España porque los liberales gaditanos ya habían

⁴³ Joaquín ROCA Y CORNET: *María Inmaculada...*, p. 115.

⁴⁴ *Revista Popular*, núm. 101, 30 de noviembre de 1872.

recurrido a ella en torno a 1812⁴⁵. La novedad estuvo en que el catolicismo contrarrevolucionario, una vez vio amenazada la unidad católica del país, se desmarcó de la tradicional alianza entre trono y altar para comenzar a utilizar el concepto moderno de nación, eso sí, en términos antiliberales. Este momento coincidió con la proclamación dogmática de la Inmaculada Concepción, que pasó entonces a interpretarse en clave contrarrevolucionaria y nacionalista. Mediante la exaltación de los rasgos sentimentales y pasionales vinculados a la figura femenina de la Virgen María, el catolicismo combatió, con un lenguaje alternativo, la concepción liberal de la nación. Los cimientos discursivos del nacionalcatolicismo habían sido colocados.

Conclusiones

La bula *Ineffabilis Deus* no sólo zanjó una discusión teológica de varios siglos sobre el momento en que María había sido liberada del pecado original, sino que, en el contexto del catolicismo europeo y español del siglo XIX, aportó nuevos significados que hemos interpretado en clave de género y de nación. La Inmaculada Concepción fue decisiva en la feminización simbólica de la Iglesia decimonónica. Por un lado, ofreció una determinada concepción de la femineidad en la que la maternidad adquirió más importancia que en el discurso católico de género de siglos anteriores. Por otro lado, la propia institución eclesiástica acabó adoptando en su misma definición la sensibilidad, humildad y abnegación que debían imitar las mujeres católicas.

En un contexto marcado por el constante azote revolucionario, el proceso de unificación italiana y la relativa fuerza del catolicismo liberal, el papa Pío IX presentó a la Iglesia como una virgen que necesitaba protegerse de los gobiernos mundanos y de una madre que amamantaba a todos los católicos con la intención de legitimar la orientación centralizada y contrarrevolucionaria que él quiso dar a la institución eclesiástica durante su pontificado. Aunque los ecos de esta interpretación de la figura de María llegan incluso hasta la

⁴⁵ Véase José María PORTILLO: *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

actualidad, ello no ha impedido que se desarrollaran visiones alternativas donde la elevada posición de María en el imaginario católico ha servido precisamente para justificar que las mujeres pudieran acceder al sacerdocio. En el caso español, Concepción Arenal fue una de las primeras en reivindicarlo.

La bula *Ineffabilis Deus* llegó a España en un momento de extensos debates sobre la cuestión religiosa, en concreto, sobre la tolerancia de cultos. Para combatir la posible ruptura de la unidad católica del país, los sectores católicos más intransigentes no recurrieron a la vieja alianza entre trono y altar sostenida durante el reinado de Fernando VII, sino que comenzaron a utilizar un concepto de resonancias claramente modernas como el de nación. Al despojar dicho concepto de los principios políticos aplicados por los liberales desde 1812 y añadirle otros acordes a una concepción autoritaria y confesional del poder, los obispos y publicistas católicos legitimaron su defensa de la unidad religiosa tratando de demostrar el carácter esencial del vínculo que históricamente había unido a la nación española con el catolicismo. Ser español se convertía así en la mejor forma de ser católico y no ser católico significaba no ser español. Se puede argüir que, para estos autores, el elemento nacional, aunque presente, seguía estando subordinado al elemento católico, pero eso no falsea la hipótesis de que la Iglesia católica, a medida que fue reinterpretando y haciendo suyo el término nación, se convirtió en un mecanismo de nacionalización de una efectividad que podemos adivinar más que notable en función del alto grado de penetración social de esta institución.

También en este sentido, la devoción de la Inmaculada, al considerarse profundamente arraigada en el corazón de los españoles, contribuyó enormemente a la identificación entre español y católico. Retornando a los discursos que en torno a la Inmaculada se produjeron alrededor de 1854, puede explicarse que un periódico reciente de ideología conservadora se preguntara el anterior 8 de diciembre de 2011 «¿Por qué [la Inmaculada] es la fiesta más española?»⁴⁶.

⁴⁶ *La Gaceta*, 8 de diciembre de 2011.