

DE UN CENTENARIO A OTRO: LA INMACULADA, EL INMACULISMO Y LA CIVILIZACIÓN DE LA INMACULADA (1904 A 2017). REFLEXIONES SOBRE LA PERCEPCIÓN DEL FENÓMENO INMACULISTA Y SU EVOLUCIÓN

POR

ESTRELLA RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO¹

ERLIS. Universidad de Caen

RESUMEN

La causa de la Inmaculada Concepción de María, que llegó a ser asunto de estado para la Monarquía Hispánica, llenó bibliotecas en el pasado y, contra todo pronóstico, las sigue llenando en el presente. En realidad, la cuestión no ha dejado nunca de interesar, sobre todo en España donde las publicaciones, siguiendo el ritmo marcado por la celebración de las efemérides del tema, han venido sucediéndose sin interrupción. Cada celebración ha aportado su contribución, no solo al conocimiento objetivo del tema, sino también a nuestro conocimiento del hecho de su percepción, ya que todas las celebraciones conmemorativas son, por su carácter memorístico, un exponente del estado de la cuestión recordada en el momento en que se expone su recuerdo, una percepción que es a su vez rememorada y, según los casos, asumida o rechazada. Estas líneas, siguiendo el ritmo de los centenarios conmemorativos, intentan dar cuenta de la evolución experimentada en la percepción del tema inmaculista desde 1904, primera celebración de la declaración dogmática de 1854, hasta 2017 fecha de la celebración del cuarto centenario del decreto *Santissimus Dominus Noster* de 1617, pero son también, en su conclusión, un intento de respuesta al porqué de la existencia de un inmaculismo hispánico, al cómo y al porqué de su evolución como fenómeno religioso que, partiendo de la adhesión devocional a la Inmaculada Concepción de María, común a otras naciones, llega a ser reflejo mental que condiciona la práctica social y la norma ética de una forma específica de la civilización hispánica: la civilización de la Inmaculada.

PALABRAS CLAVE: Inmaculada Concepción; inmaculismo; civilización de la Inmaculada; Escolástica; mentalidades religiosas.

FROM ONE CENTENARY TO ANOTHER: THE IMMACULATE, THE IMMACULISME AND THE CIVILISATION OF THE IMMACULATE (1904-2017). REFLECTIONS ON THE PERCEPTION OF THE IMMACULISM AND ITS CURRENT EVOLUTION

ABSTRACT

The cause of the Immaculate Conception of Mary become a State' Matter for the Hispanic Monarchy, filled libraries in the past and, against all odds, continues to fill them in the present. Actually, the issue has never ceased to be of interest, especially in Spain where the publications have been happening with no interruption following the rhythm set by the celebration of the anniversary of the subject. Each celebration has made its contribution, not only to the objective knowledge of the subject, but also to our knowledge of the fact of its perception, because due to their memorial nature all commemorative celebrations are an exponent of the perception of the issue recalled in the given moment when its memory is exposed. A perception that is in turn remembered and depending on the case, assumed, or rejected. Those lines attempt to account for this perception, as well for its current evolution according to the publications of the fourth centenary of the *Santissimus Dominus Noster Decree* of 1617, but they were also give an answer to de question about the reason to be of the Spanish's immaculisme.

KEY WORDS: Immaculate Conception; Immaculate civilization; Religious mentalities; Scholastic; way of mind.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Ruiz-Gálvez Priego, Estrella. 2022. «De un centenario a otro: la Inmaculada, el inmaculismo y la civilización de la Inmaculada (1904 a 2017). Reflexiones sobre la percepción del fenómeno inmaculista y su evolución». *Hispania Sacra* LXXIV, 149: 247-263. <https://doi.org/10.3989/hs.2022.18>

Recibido/Received 03-10-2020
Aceptado/Accepted 30-04-2021

¹ estrellaruizgalvez@gmail.com / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3423-7079>

I LA INMACULADA Y LAS CELEBRACIONES CONMEMORATIVAS DEL PASADO SIGLO: REMEMORACIONES, OMISIONES, REIVINDICACIONES

La fecha que marca el arranque de las celebraciones pe-riódicas de la Inmaculada, la de 1854, es la de la constitu-ción apostólica *Ineffabilis Deus* por la que Pío IX declaraba dogma de fe la Inmaculada Concepción de María; una cons-titución que consagraba el triunfo del principio inmaculista, al tiempo que ponía punto final, y feliz, a una batalla en la que la monarquía española había peleado con denuedo. Ocasión memorable cuyo recuerdo se celebra cada cincuen-ta años lo que, por la misma ocasión, permite seguir recor-dando que en el texto de esa constitución apostólica de Pío IX, se hacía caso omiso de cuánto debía ese triunfo al em-peño de la monarquía española y al trabajo de sus teólogos.

Algo, sin embargo, de lo que había sido aquella batalla pervivía en la memoria de los descendientes de sus súbditos y no solo hispanos, porque flamenco era Juan Bautista Ma-lou, obispo de Brujas, ferviente inmaculista a quien el papa confió la defensa de la tesis del inmaculismo como tradición latente y uno de los pocos que sí tuvo un recuerdo para la realeza española,² para Felipe IV que había batallado por la Inmaculada estando en una situación política tan apretada y angustiada como la vivida por Pío IX en el tiempo en que dictaba la Constitución *Ineffabilis*. Tanto en aquella ocasión como en esta, había clara divergencia de intereses entre Roma y la monarquía española.³

Habría en efecto que recordar que «la Vicalvarada», que ponía fin a la década moderada y, por la misma ocasión, a las relaciones con la Santa Sede, había tenido lugar el 18 de junio de 1854, unos meses antes de la declaración dogmá-tica, y que esas relaciones se habían reanudado —tras quince años de ruptura— en 1851 por un concordato en que Roma reconocía por fin a Isabel II como reina legítima de España

Para el observador de estos años veinte del siglo XXI, la omisión frustrante, y su persistente y recurrente recuerdo, siguen formando parte del relato de la recepción de la *In-effabilis Deus* y nos aparecen como emblemáticos de la —en general— difícil relación España-Santa Sede y en particular de la mantenida entre ambas entidades con motivo de la Inmaculada (Álvarez-Ossorio 2017, Ruiz-Gálvez 2017, 2018).

Esa omisión, que no por no ser «locuaz» dejó de ser parlante, tampoco fue obstáculo para que la declaración dogmática recibiera el entusiasta aplauso popular que era de esperar. Aplauso, con raras excepciones, que merecerían mayor atención⁴ por lo que podrían enseñarnos sobre la percepción del inmaculismo en sí, por lo que podría haber en común entre esas disidencias y las existentes en los medios eclesíásticos franceses y alemanes.

De todo esto sabemos poco, pero sabemos en cambio muy bien que el recuerdo de la batalla que la nación ha-bía librado por la causa de la inmaculada siguió saliendo a relucir en ocasiones que, en principio, nada tenían que ver con su dogma. Es así como en 1892 y con motivo del cuarto centenario de 1492, se reconoció a la infantería española,

la fiel infantería, el derecho a reivindicar el patronato de la Inmaculada, que era patrona de hecho desde 1585.

El tema, en suma, estaba vigente. Se hablaba de él y de la razón de ser de la actitud española ante él también, y tan-to es así que, en 1897, Ángel Ganivet iniciaba su *Idearium Español* reflexionando «sobre el apasionamiento con que España había proclamado y defendido el dogma de la In-maculada» y llegaba a pensar que *en el fondo de ese dogma debía de haber algún misterio que por ocultos caminos se enlazara con el misterio de nuestra alma nacional...*

La cita de Ganivet, que era granadino, es recurrente, (Ruiz-Gálvez 1997, 2008; Ruiz Ibáñez 2019) y esa identifi-cación entre la Inmaculada y la nación española, la vincu-lación entre la idea de España como entidad histórica y la de María concebida Inmaculada constituyen constantes que con ligeros matices reaparecen en prácticamente todas las festividades rememorativas.⁵

Naturalmente, en 1904 a nadie se le pasó por la cabeza la posibilidad de dejar de celebrar el cincuenta aniversario de la declaración dogmática. Esta segunda etapa en el reco-rrido memorístico de las conmemoraciones inmaculistas dio lugar a una serie de publicaciones dedicadas justamente a recordar la campaña pro inmaculista de los reyes de España, y los trabajos de la Junta de la Inmaculada. Son publicacio-nes —las de Faustino Gazulla,⁶ las de Lesmes Frías—⁷ que siguen citándose hoy en día y es de notar que todas ellas llevan títulos que explicitan el carácter reivindicativo de los méritos nacionales, y monárquicos.

En 1954, el centenario, precedido por la firma del Con-cordato de 1953, dio también lugar a manifestaciones im-portantes. En todos los países católicos⁸ se hicieron expo-siciones, y publicaciones específicas. En España tuvieron especial recordatorio los votos inmaculistas del pasado: los pronunciados por las localidades pequeñas, las de Villalpan-do, Horcajo de Santiago o Castilleja de la Sierra... y por las grandes, como Madrid que además de recordar sus votos, recordó los de la Mesta.⁹ También recordaron sus votos inmaculistas las corporaciones profesionales y, en algunos casos, unos y otros los renovaron. Murcia —en la plaza de santa Catalina—¹⁰ levantó un nuevo triunfo a la Inmaculada. En todo el país se echaron a volar las campanas y en algunos colegios se tuvo a bien representar los autos marianos de Calderón de la Barca. Algunos de los que fuimos niños en-tonces, vimos representar *La Hidalga del Valle*. La Historia del Arte ocupó un lugar destacado¹¹ y la Real Academia de la Historia, aprovechó las fechas para rendir homenaje a la Inmaculada incluyendo en el tomo V de los *Índices de la Co-lección Salazar y Castro*, las referencias de los documentos que concernían a la embajada de Luis Crespí de Borja.

Los franciscanos: Juan Messeguer Fernández,¹² José María Pou y Martí,¹³ infatigable investigador de los fondos archivísticos de la embajada de Roma; los jesuitas: Nazario

² Malou 1857.

³ Las relaciones con la Santa Sede estaban reguladas por el Con-cordato de 1851. Canga Argüelles 1856; Cárcel Ortí 2009.

⁴ Se echa en falta una investigación sobre la recepción en España de este texto papal en 1854. Sobre algunos aspectos del tema puede verse, Vilar 2005.

⁵ Mínguez Blasco 2014, 39-60.

⁶ Gazulla 1905 y 1906.

⁷ Frías 1904-1905.

⁸ Manoir 1949-1971.

⁹ Simón Díaz 1954.

¹⁰ Cartagena García Alcaraz 2018. Riquelme García 2018.

¹¹ Trens 1946. Sttraton 1944.

¹² Messeguer Fernández 1955, 621-866.

¹³ Pou y Martí 1931, 1932 y 1933.

Pérez,¹⁴ Camilo María Abad¹⁵ y Constancio Gutiérrez¹⁶ entraron de lleno en los archivos de la batalla diplomática pro-Inmaculada del siglo XVII, la de los reinados de Felipe III y Felipe IV, y llevaron a cabo un verdadero trabajo de investigación y de edición documental que había de facilitar los estudios ulteriores.

En resumen, en España, si bien las investigaciones científicas del primer cincuentenario fueron eminentemente cronísticas, las del centenario de la declaración dogmática se dedicaron ya, y prioritariamente, a la investigación del «cómo» de la batalla inmaculista.

Fuera de España y entre las numerosas manifestaciones¹⁷ conmemorativas, habría que señalar la aparición en revistas católicas de artículos de «teología de la mujer»¹⁸ que la evolución feminista ha dejado totalmente obsoletas.¹⁹

Llama por el contrario la atención, el que los doscientos años del Patronazgo de la Inmaculada sobre las Españas peninsulares y ultramarinas que en 1960 habrían podido dar lugar a grandes manifestaciones, pasaran poco menos que desapercibidos. Estaba quizás demasiado cerca del centenario de la declaración dogmática y de la celebración, pero ese patronato es acontecimiento de primera importancia y su existencia suscita numerosas preguntas: ¿qué representaba este patronato para el rey?, ¿se limitaba a aceptar la iniciativa de las Cortes promotoras de la demanda por simple deseo de congraciarse con sus nuevos súbditos hispánicos?, ¿era acto de devoción personal en su nuevo estado de viudedad?, ¿tenía particular interés por una devoción tan manifestamente vinculada a la anterior casa reinante?²⁰, ¿la percibía y era percibida por sus súbditos de la misma manera que en la centuria anterior?

El rey era cristiano piadoso y sabemos que, en diversas ocasiones, repitió el gesto de Rodolfo de Habsburgo cediendo su carroza al Santísimo, un gesto piadoso y político que situaba su reinado en un continuum monárquico-devocional. El inmaculismo, además, no podía ser más que devoción familiar para un rey que había vivido desde muy niño en Nápoles, reino ganado al inmaculismo, desde el virreinato del duque de Osuna cuando menos, pero todo ello no quita que el Patronato inmaculista constituye en sí un hecho político de capital importancia, un hecho de gran significancia que va muy más allá de su adhesión personal al misterio marial.

Proclamando el *Universal Patronato de Nuestra Señora en la Inmaculada Concepción, en todos los Reinos de España e Indias*, el rey manifestaba su voluntad de posicionarse en tanto que soberano de las tierras de aquende y de allende el mar, y lo hacía recentrando su poder sobre ambas orillas al reunir las tierras bajo los auspicios de María en su ad-

vocación de Inmaculada: María, imagen de una fe-fidelidad comunes a ambas orillas.

Sorprendentemente este Patronato marial tampoco parece haber retenido la atención de los participantes a las celebraciones del segundo centenario de la muerte del rey, acaecida en 1788. En 1988 hubo numerosas publicaciones sobre Carlos III entre ellas, la biografía que le dedicaba Antonio Domínguez Ortiz,²¹ y un coloquio importante celebrado en la Universidad Complutense de Madrid, el de *Carlos III y su siglo*, pero sin que ninguna de ellas hiciera especial mención del Patronato de la Inmaculada. Tampoco fueron numerosos los historiadores que se interesaron en esta ocasión por la Orden de Carlos III²² fundada en 1771, sin embargo, la amplia difusión de los retratos de rey como Gran Maestre de la Orden, constituyen un testimonio fehaciente de su voluntad de ser identificado en tanto que pontífice, es decir, mediador entre la Inmaculada Reina del Cielo y los súbditos de su Corona.

La importancia de la relación entre el rey ilustrado y la Inmaculada tendrá que esperar hasta 2016 para que, con motivo de las celebraciones del tercer centenario de su nacimiento, empiece a ser objeto de una cierta atención.

Este tercer centenario venía tras las celebraciones de 2005 en que se celebraban los doscientos años de la declaración dogmática de 1854 y, aunque sin entrar en profundidades sobre la razón y el sentido del inmaculismo de la Orden de Carlos III, sí se habló de ella y se le dedicó una magnífica exposición en la Casa Museo de la Moneda,²³ que llevaba por título la divisa de la Orden: *Virtuti et Merito*.

El olvido del patronato marial es tanto más llamativo cuanto que aparece como excepción dentro del gusto por los recordatorios históricos del pasado siglo, y que contrasta con la puntualidad con la que los historiadores de la cuestión morisca acudieron a la cita de 1995 que festejaba los cuatrocientos años del descubrimiento de los libros plúmbeos en el Sacromonte granadino y a la que en 2010 conmemoraba la fundación de la abadía, del mismo nombre.²⁴

El hallazgo de esos libros plúmbeos, «casualmente» encontrados en 1595, no era de por sí caso aislado y extraordinario. En realidad, el futuro Sacromonte venía siendo escenario de hallazgos arqueológicos al menos desde 1580, pero el caso de los libros de 1595, los de Cecilio Ebnelradi y de Tesifon Ebnatar,²⁵ era diferente, porque en esos libros se hacía amplia mención de la Inmaculada, y eso daba esos descubrimientos un valor y un sentido de superior importancia. La presencia inmaculista en esos años y en ese lugar nos dice la importancia que había adquirido el principio inmaculista, la conciencia que de ello tenían los falsarios que lo utilizaban, la conciencia de las posibilidades de utilización, porque esa presencia se prestaba a múltiples lecturas: la de los moriscos tratando de aquilatar pruebas de posible fiabilidad a pesar de sus orígenes, la de la minoría cristiana interesada en la permanencia morisca...

Las suputaciones sobre la finalidad de la estafa conciernen muy en general a la historia de los moriscos, pero es de

¹⁴ Pérez 1954.

¹⁵ Abad 1905, 25-63.

¹⁶ Gutiérrez 1955.

¹⁷ Manoir 1949-1971.

¹⁸ Caffarel 1954.

¹⁹ Martínez Cano 2018, 450-472.

²⁰ Rodríguez Casado 1962. El hecho del patronato inmaculista de 1760, apenas si merece una mención de pasada para este autor conocido catedrático de Historia moderna. Tampoco merece mención alguna en la publicación mucho más tardía de Martí Gilabert 2004. Tampoco veo referencias específicas en el volumen de recopilación bibliográfica *Bibliografía de Estudios sobre Carlos III* editado por el CSIC; cf. Aguilar Pinal 1988.

²¹ Domínguez Ortiz 1988.

²² Villalba Pérez 1990.

²³ Ceballos-Escalera y Gila 2017.

²⁴ Entre otras muchas, Martínez Medina 1997; 2002.

²⁵ Barrios Aguilera 2006, 2011; García Arenal 2003; Godoy y Alcántara 1995.

sobra sabido que no fueron ellos los beneficiarios del fraude, y que, en cambio, si fueron ellos los que —sin quererlo— dieron el escopetazo de salida al inmaculismo hispano, como devoción estatal.²⁶ También es de sobra sabido que las disputas sobre la legitimidad y el sentido de esos libros, generaron a lo largo de los años subsiguientes a su hallazgo, desórdenes y polémicas que directa o indirectamente acabaron provocando el arranque del inmaculismo que podríamos calificar ya de «nacional».

En 1613, la «bomba» granadina estalló en Sevilla, y desde allí, y gracias a los sucesos tumultuosos del inmaculismo sevillano, ese inmaculismo nacional llegó a la corte para convertirse en inmaculismo regio, en inmaculismo estatal; en estandarte de la impecable catolicidad de los Austrias españoles. En emblema de la Monarquía Hispánica y de su exigencia ética.

La creación de la Junta de la Inmaculada, las mediaciones regias, las intromisiones de sor Margarita de la Cruz²⁷ son acontecimientos mayores que dieron lugar a publicaciones sin cuento y a interpretaciones variadas. Adriano Prospero vio en la actuación pro Inmaculada de sus reyes una maniobra tendiente a sacralizar la monarquía.²⁸ Para José Antonio Ollero Pina esos mismos disturbios aparecían como maniobras propias a las políticas internas de las órdenes religiosas, y más concretamente a las maniobras conjuntas de franciscanos y jesuitas para desbancar a los dominicos:²⁹ una situación en la que Luis Aliaga, el dominico confesor de Felipe III,³⁰ hace el papel de figura paradigmática.

La historia diplomática, la de la Inmaculada como emblema de lo español y enseña de sus ejércitos, empezó también a salir a relucir en esos años. Para Antonio Álvarez-Ossorio, la Inmaculada «se aparece» en Milán en particular, y por toda la Lombardía en general, esto, bajo el gobierno de Gaspar Téllez Girón, tercer duque de Osuna, y, conviene precisarlo, séptimo conde de Ureña. La Inmaculada era en efecto devoción muy particular de los condes de Ureña, y siguió siéndolo al llegar estos a ser duques de Osuna. Con ellos había llegado la Inmaculada a Sicilia y a Nápoles.³¹ En Flandes, ya se sabe, con los tercios, en Empel,³² y con la infanta Isabel Clara Eugenia después.

A Siena, ciudad en la órbita de influencia española, había llegado mucho antes y como capitana en 1526 en la batalla de la puerta Camogli³³ contra los florentinos de Clemente VII. A Bohemia y Moravia, la Inmaculada, como el santo Niño de Praga, llega con las damas de la emperatriz María, y triunfa en 1620 con la batalla de Montaña Blanca. Pavel Stepanek³⁴ nos muestra esas columnas de peste en las que la Santísima Trinidad ha tenido que dejar su sitio a la Inmaculada.

Estas manifestaciones devocionales unánimemente vinculadas a lo hispánico, remiten a un imaginario religioso-social que entra de lleno en el terreno de la historia de las

mentalidades sociales y religiosas, que en estos finales del pasado siglo empieza a ocuparse de la cuestión inmaculista.

II. LA CELEBRACIÓN EN 2005 DE LOS CIENTO CINCUENTA AÑOS DE LA DECLARACIÓN DOGMÁTICA. EL INMACULISMO COMO FENÓMENO SOCIAL OBJETO DE ESTUDIO DENTRO DE LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES Y DE LA ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA

Las celebraciones de los ciento cincuenta de la declaración dogmática obedecieron a los objetivos habituales de la celebraciones inmaculista. Hubo congresos³⁵ y simposios en España³⁶ y fuera de España.³⁷ Hubo magníficas exposiciones en numerosas catedrales españolas que dieron lugar magníficos catálogos³⁸ en los que, naturalmente, la Historia del Arte tuvo papel primordial. Por descontado se siguió hablando de la batalla en pro de la Inmaculada, y hubo de nuevo ocasión de lamentar el poco reconocimiento obtenido. Sin embargo, y aunque dentro de ese marco tradicional, las cosas habían empezado ya a ser diferentes.

En 1904 se habían reivindicado los méritos nacionales en la batalla por la causa inmaculista. En 1954 se habían puesto de relieve los medios para llevar a cabo esa lucha nacional por la Inmaculada. En 2005, en sus entornos anteriores e inmediatamente posteriores, se empezó a poder hablar de la dimensión social del inmaculismo. A cuestionar el porqué de su existencia, el por qué fue en España donde la devoción inmaculista llegó a cobrar las dimensiones de asunto de Estado, el por qué fue «el mayor de los negocios» para Felipe IV, a cuestionar, en fin, la razón de ser de tan tamaño empeño; su sentido,³⁹ recurriendo para ello al enfoque del problema desde los puntos de vista de la antropología religiosa y de las mentalidades socio-religiosas.

Este enfoque amplía la percepción de la cuestión en sí, ya que no se limita a describir las manifestaciones de adhesión: rituales del culto, variantes de la figuración plástica de la imagen, políticas fundacionales... sino que se extiende al entendimiento de las causas primeras del conjunto de fenómenos socio culturales e histórico-religiosos que acompañan y generan el fervor inmaculista. Al entramado mental que lleva a una «imaginación» de la idea de mácula: eso que Ella no tiene y que tenemos los demás, una mácula que formulada en términos infidelidad-infiabilidad, se constituye en lacra social. En lepra moral en peste transmisible. Un conjunto de fenómenos, en suma, que hace de la figura de María, «*sine labe*», el paradigma de la fidelidad-firmeza, máxima virtud de la ética social (Ruiz-Gálvez 2008).

Ese cuestionamiento no empezó en 2005, al menos para quien estas líneas escribe,⁴⁰ pero las exposiciones y las ma-

²⁶ Ruiz-Gálvez 2009a, 98-126.

²⁷ Ruiz-Gálvez 2006, 2018.

²⁸ Prospero 2006. Broggio 2013.

²⁹ Ollero Pina 2003.

³⁰ Callado Estela 2011, 2014.

³¹ Álvarez-Ossorio Alvario 2001.

³² Ruiz-Gálvez Priego 2008.

³³ Damico 2009, 159-173.

³⁴ Stepanek 2009, 174-192.

³⁵ Campos y Fernández de Sevilla 2005.

³⁶ VV.AA. 2006.

³⁷ En Francia, pero en los antiguos territorios del círculo de Borgoña, Bethouart y Lottin 2005. En Normandía, en Caen, Ruiz-Gálvez Priego 2008.

³⁸ Por ejemplo, los publicados con motivos de las exposiciones celebradas, en las catedrales de Madrid, Sevilla, y el Burgo de Osma.

³⁹ Resumen aquí brevemente, una cuestión que he tratado de manera extensa en mis numerosas publicaciones sobre el tema inmaculista.

⁴⁰ Ruiz-Gálvez Priego 1997. Edición no revisada por la autora. La tesis de la relación entre la Inmaculada, la mácula de los conversos y los estatutos de limpieza de sangre presentada en 1993 en un coloquio

nifestaciones del 150 aniversario dieron una visibilidad al tema que facilitó la recepción académica de sus estudios en ámbitos otros que los exclusivos de la Historia religiosa. La apelación a los criterios de la antropología religiosa —se habla aquí de «concepción, de carne y de sangre»— al de los imaginarios religiosos hizo posible la aceptación de un coloquio celebrado en 2008 en la Universidad de Caen (Francia) sobre el inmaculismo en tanto que «imaginario religioso en su proyección social» (Ruiz-Gálvez 2009a).

II.1. *La culpa, su mácula y la sacralización de la Fides del pacto en el imaginario cristiano (Siglos XIII-XVII)*

Paradójicamente, los estudios inmaculistas comienzan por la tentativa de identificación de la mácula, en principio la huella de una culpa, que la tradición judeocristiana asimila al fallo de nuestros primeros padres en el cumplimiento de las condiciones estipuladas por el Padre eterno para su goce del Paraíso... Una huella que se transmite en la generación pero que no está en el sexo ni tampoco en la carne femenina; que es inmaterial pero que vehicula la sangre: una sangre «inficionada», moralmente «enferma» (Ruiz-Gálvez 2008) que manifiesta su dolencia en la endeblez de su ánimo, en su labilidad que es causa de su tendencia a equivocarse por las prioridades, en su tendencia a fallar.⁴¹

La comprensión de este imaginario de la culpa, la comprensión de su manifestación en tanto que fenómeno social, de implicación nacional en lo que a España se refiere, obliga a retrotraernos en el tiempo, porque el fenómeno inmaculista, el inmaculismo,⁴² se sitúa en el tiempo largo de la historia y que su tiempo fuerte, el de la querrela entre maculistas e inmaculistas, va del IV Concilio de Letrán (1215) hasta 1680 o 1700 pasando por el Concilio de Trento (1563) y alcanzado su punto álgido en los años en que el reinado de Felipe IV coincidía con el de Urbano VIII.

Estos siglos entre 1200 y 1680-1700 conforman un continuum cultural que no interrumpen las fechas de 1492 o de 1500. Unos siglos que corresponden al tiempo de la implantación de la Reforma lateranense basada sobre la idea de la sociedad cristiana como nueva Jerusalén terrestre y a los de su contestación por la «Contra reforma» de Lutero (1519).

Ese Concilio IV de Letrán que se celebra en plena crisis entre el papa y el imperio, con la amenaza milenarista de Joaquín de Fiore⁴³ como telón de fondo, cierra, en cierto modo, el ciclo de la reforma gregoriana para dar paso a un programa de reformas que tiene como objeto la puesta en práctica de una norma civil cristiana que es transcripción social de la doctrina cristiana en su imaginario cultural. Se trata de una verdadera revolución social, de un verdadero

de hispanistas especialistas de la cuestión conversa, pareció impropio de los asistentes.

⁴¹ El fenómeno mácula=fallo primordial=infidelidad no es privativo del mundo judeocristiano. Ruiz-Gálvez 2002.

⁴² El cuestionamiento sobre la Concepción Inmaculada de María, directamente ligado a su estatuto como Mater Dei, viene al menos de 431, fecha del IV concilio de Éfeso. pero la especulación escolástica sobre el tema, la de sólida argumentación intelectual, parte de Anselmo de Canterbury (1033-1109) y continúa con su discípulo Eadmer (1060-1124). Sobre el inmaculismo como devoción anglo-normanda, Ruiz-Gálvez 2009b.

⁴³ El concilio condeno la doctrina trinitarista de Joaquín de Fiore, pero no su milenarismo.

proyecto político motivado por la amenaza del ineluctable fin del mundo.

El «programa» doctrinal de este concilio, que discurre dentro del sistema ideológico del realismo universalista, manifiesta el gran avance de la ciencia del derecho y de la ciencia teológica. Ambas avanzan a la par con un vocabulario que les es común y que estructura parejamente un mental de eficaz proyección social, el cual predica un programa de poderosa teología sacramental destinado a reforzar y controlar la catequización de los fieles. Un programa de fuerte contenido dogmático: la transubstanciación⁴⁴ tiene aquí su acta de nacimiento, un programa que es el del cristianismo teológico-jurídico de la teocracia papal, que va a levantar fuertes protestas y al que algo más tarde se opondrá la idea de un cristianismo evangélico-biblista, el de la contra reforma protestante.

El inmaculismo marial no formaba parte consciente de ese programa, pero es en ese contexto, donde se desarrolla la argumentación teológico-marial del inmaculismo, una argumentación que cristaliza dentro del proceso de sacralización de la noción de pacto en tanto que unión de voluntades sostenida por la *fides*: una figura jurídica aplicada a la enunciación de la relación entre el Verbo encarnado y la humanidad cristiana a la que el Canon I del Concilio, el *De Fide Catholica*⁴⁵ va a dar particular relieve.

Hay que recordar que el tiempo del concilio es el tiempo de la querrela de los universales, y entender que Lotario da Segni, Papa Inocencio III, razona dentro del entramado mental de un sistema en el que *Pacto, Consenso, Fides*, son principios *Universales*, dotados de *realidad per se*. Una realidad referente que da asiento al orden universal.

Una «realidad» que es reflejo del pacto modelo por excelencia: el de la encarnación del Verbo que constituye el hecho fundacional del cristianismo.

Pacto de unión entre Dios y la humanidad representada por María. Pacto consensuado por el *Fiat* de María en la Anunciación.

Un pacto que se renueva cada día en la transustanciación eucarística —carne y sangre— de Cristo Hombre y Dios, sacerdote y víctima transubstanciada, *a fin de que recibamos de Él lo que Él recibió de nosotros, y que el misterio de la unidad* (la de la unidad entre Cristo y la humanidad) *sea consumado*.⁴⁶

Un pacto declarado dogma de fe que reitera el pacto «consentido» por el neófito en el bautismo, rubricado por los padrinos y consignado en su acta/contrato de bautismo. Pacto que hace del neófito un «afiliado» con Cristo y un nuevo miembro del cuerpo místico de su *Ecclesia*.

En ese cuerpo místico de la *Ecclesia*, todos los miembros están asociados individual y colectivamente a Cristo, cabeza del cuerpo común, en una asociación que tiene como empresa la salvación eterna del individuo y de la humanidad. El bautizado, miembro de la Iglesia, entra, en tanto que *afiliado*, al beneficio de los méritos de Cristo: el «capital social» de la sociedad —la Sola Fides de Lutero—. El católico tendrá que añadir sus obras de justicia porque estamos ante un

⁴⁴ El término es neologismo.

⁴⁵ Heinrich Denzinger. *Enchiridion Symbolorum*. <http://Catho.Org/9php?D=Bxwbo5>

⁴⁶ *Ibíd.* Una exposición detallada de ese canon I en Ruiz-Gálvez 2014a, 262-269; 2018, 42-45.

contrato que podríamos calificar de sinalagmático, creador de «obligaciones» recíprocas.

Ese pacto está sostenido por la *Fides*, que es Credo y virtud teologal porque el cristiano da *crédito* a la realidad de una asociación entre él y Cristo, pero que es *Fides-fiducia-fidelidad* en cuanto principio jurídico, elemento inmaterial y perfectivo que *afirma* la permanencia en el tiempo del pacto realizado por la unión de voluntades o consenso. *Fides*-firmeza-fiabilidad que es categoría ontológica porque *garantiza* la firmeza del individuo y su fiabilidad potencial (Ruiz-Gálvez 2014a).

La envoltura ideológica de la reforma lateranense constituye un entramado tupido y coherente de estructura reticular, donde todo está en relación con todo. Una estructura celular en la que se insertan los componentes del cuerpo místico, los de la *Ecclesia* «fuera de la cual no hay salvación» (Concilio IV Lateranense Decreto I). Una estructura asociativa fundada sobre el principio de fe que actúa como garantía de perpetuidad y permanencia, porque la fe del cristiano, herencia de la *fides*⁴⁷ romana no es *nomina nuda*, la fe es —valga el oxímoron— pétreo y polivalente realidad metafísica que da asiento a un proceso de socialización de lo sagrado o de sacralización de lo social.

Tal es el caso del contrato matrimonial, contrato de derecho privado, que adquiere en Letrán IV su estatuto de sacramento. Un estatuto sacramental, que pasa por la integración de la *Fides* al *consensus* nupcial del derecho romano porque esa *Fides* que lo hace irrevocable, cambia la naturaleza «civil» del contrato que penetra así en el terreno de lo absoluto sagrado. El contrato de derecho civil, contrato de derecho privado, sale de las manos del padre de familia, para entrar en las manos de la madre Iglesia que impone las condiciones de una legalidad, la suya, dirigida a hacer del consenso del pacto conyugal de los desposados el fiel reflejo del consenso del pacto conyugal entre Cristo y su iglesia-humanidad (Ruiz-Gálvez 1990).

La célula de base del mundo cristiano no es la familia patriarcal sino la pareja humana, el binomio conyugal, porque el cristianismo es la religión de Dios hijo «casado» con la Iglesia humanidad, de ahí que el estado «conyugal» sea el estado normal del cristiano, porque en la religión del Verbo encarnado todos están «casados» directa o indirectamente con Cristo y, como dirá Francisco de Osuna en su célebre *Norte de todos los estados*: «soltero no es nombre de cristiano ninguno, porque a nadie tiene Dios suelto» (Ruiz-Gálvez 1990). La Fe-fidelidad firmeza, que es base del código ético del caballero, es principio de excelencia, base del programa de cristianización de las masas populares que las órdenes mendicantes, dominicos, franciscanos, agustinos, predicaban por doquier, al tiempo que pelean entre sí. Su potente polisemia, el dinamismo de su estructura ternaria, permite una aplicación social de tal manera que la fidelidad del cristiano, garantía de su fiabilidad social se constituye como calidad esencial de su personalidad, rasgo distintivo que le diferencia de los que no están afiliados con Cristo: los *infieles* a los que el canon 68 del Concilio IV de Letrán ordena identificar mediante el porte de medias lunas o rodajas, que son señas de su infidelidad. Señas de infidelidad social.

⁴⁷ Freyburger 2009.

Esta medida corresponde a la voluntad de forjar una personalidad cristiana de tipología propia, distinta y diferenciada de la de los que no lo son: los «infieles». Una personalidad diferenciada sobre la que insistirá la catequesis de los mendicantes franciscanos y dominicos que nacen con este concilio y que se crean para catequizar al pueblo cristiano que no sabe exactamente qué es eso de ser cristiano —baste aquí con recordar a san Vicente Ferrer en su campaña murciana de 1411—. ⁴⁸ Una personalidad manifestada exteriormente porque el cristiano —que no puede recurrir a la *taqiya*— debe dar testimonio de fe en todo y en todas partes.

II.2. El sine labe de María en el imaginario cristiano

Hacer de la fidelidad el máximo bien de una sociedad supone hacer de la Infidelidad su máximo mal. En el imaginario cristiano, el de la civilización de la Inmaculada, el fallo de los primeros padres, la culpa original, se define en términos de infidelidad a lo pactado: ruptura del pacto primordial, así lo entendían al menos los teólogos españoles que en 1653 preparaban la embajada a Roma que, hubiera debido encabezar el arzobispo Urbina. A la pregunta de Felipe IV sobre lo coherente de la propuesta dogmática de la monarquía hispánica, el redactor contesta que *toda la formalidad del Pecado [original] se deriva del Pacto*.⁴⁹ De su incumplimiento.

Este incumplimiento puede llamarse felonía, herejía, adulterio⁵⁰ pero el hecho es, sustancialmente, el mismo: el fallo en la fidelidad a lo consentido y, consecuentemente: la infidelidad, que es muerte civil,⁵¹ y en muchos casos real y material.

La infidelidad en el pacto con Dios es crimen de lesa majestad divina y se le aplica la pena estipulada para el crimen de lesa majestad humana, pena que consigna Alfonso X en la Partida VII, Título II Leyes I, y II.

La detección de todo aquello que atente a lo estipulado en el Credo del Pacto: las heterodoxias de todo tipo, la mezcla en las prácticas religiosas que introducen los judaizantes y que prohíbe el canon 70 porque *enturbian la belleza de la religión cristiana*, todo ello es asunto de la Inquisición, sinécdoque del Tribunal de la Fe, cuya razón de ser es la defensa de la fe del Pacto del Calvario.

La infidelidad a ese pacto comporta una pena que se transmite a los descendientes durante tres generaciones porque la traición «inficiona la sangre» y que esa «infección» se trasmite de generación en generación hasta el tercero o cuarto grado⁵² ya que, si la culpa es la infidelidad, su macula, o huella, es la labilidad del ánimo, su tendencia a fallar, una dificultad para mantener lo acordado; la incapacidad para elegir con claro discernimiento y recta visión. No es gratuito si se llama «tornadizos» a los conversos judaizantes.

⁴⁸ Ruiz-Gálvez Priego 2014b.

⁴⁹ Archivo General de Simancas (AGS), Estado €, 3110. Instrucción real al arzobispo Urbina punto 111; Ruiz-Gálvez Priego 2018.

⁵⁰ Razón por la cual el adulterio es para a Iglesia —a diferencia de la sociedad civil— un crimen tan grave para el hombre como para la mujer.

⁵¹ Ruiz-Gálvez Priego 1997.

⁵² Las Partidas reflejan aquí la legislación del *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano.

La transmisión de la «labilidad» por la sangre dará lugar a los famosos estatutos de limpieza de sangre que remiten siempre a un criterio de fidelidad. La cuestión de la transmisión por la sangre, que no es de origen romano, y de la que ya he tratado en otras ocasiones (Ruiz-Gálvez 2008, 2009a, 2009b), parece estar ligada al nuevo protagonismo que la predicación mendicante confiere a la sangre de Cristo: una sangre que es preciosa, y que la iconografía y la poesía presentan fluyendo dramáticamente de la heridas de Cristo, en un dramatismo que culmina en la iconografía del lagar místico en donde se visualiza la transubstanciación de sangre en vino (Ruiz-Gálvez 2009c). Una sangre que da lugar a un discurso específico, y a una tipología precisa, porque el discurso sobre su eficiencia salvífica, que surge tras el dogma de la transubstanciación, aduce que la sangre es regeneradora en el Cáliz, purificadora en la fuente de vida, redentora cuando fluye de las heridas de Cristo. Este discurso, acompañado por una iconografía de dramática elocuencia (Ruiz-Gálvez 2009c) incide a su vez socialmente sobre la «calidad» de la sangre en tanto que elemento esencial del linaje.

La sangre, líquido vital, arrastra un imaginario dramático, sensiblemente potenciado en su capacidad de representación, porque la sangre va a adquirir personalidad propia e individualizada y a la dualidad noble/plebeya, se añadirán nuevos matices, que harán que la sangre pueda ser calificada como Limpia/sucia. Clara/espesa. Generosa/ruin. Sana/infecta. Honrosa/deshonrosa.

Esta interpretación corresponde a una etapa muy avanzada de la larga meditación teológica sobre la culpa y sus consecuencias, una meditación que había pasado por todas las etapas: de la configuración de la mácula, casi material manifestada por la *cupiditas* localizada en la carne⁵³ que el Génesis asimila a Eva, hasta la inmaterial que Tomas de Vio (1469-1534) localiza en todas y cada una de las células de nuestro ser, concernido en su totalidad por ese inclinación al error y la flaqueza.

Todo lo arriba dicho, parece autorizar una interpretación del privilegio marial en términos de incapacidad para la infidelidad: María sustraída a la ley del común de la gente, *privata legis*, es esa magnífica figura femenina que aparece en los cuadros, y en nuestro mental, como obra maestra de Dios. Figura de la humanidad primigenia recién salida de las manos de su creador. Encarnación y figuración de la fe sin fallo posible: ¿cómo si no Madre de Dios? ¿cómo si no donante de materia humana para el Verbo?

Tal es el razonamiento de los inmaculistas, empezando por Raimundo Lulio,⁵⁴ para quien toda la creación está condicionada al proyecto divino de la encarnación del Verbo: un principio magníficamente ilustrado por la iconografía de las vírgenes en «cuaternidad», tan habituales en el levante español y más aún en Valencia. En esa configuración iconográfica, la Virgen constituye el ortocentro del triángulo tri-

nitario, punto de confluencia que es representación de la dinámica divina; del gesto de Dios viniendo hacia el hombre.

A la pregunta de ¿cómo pudo ser eso? ya había respondido Eadmer⁵⁵ con su fórmula lapidaria: *voluit potuit fecit*. Sin embargo, la querrela entre inmaculistas partidarios de la preservación con Duns Escoto (1405) a la cabeza y los partidarios de la santificación in útero de santo Tomas de Aquino que considera incompatible la concepción inmaculada con la idea de la universalidad de la Redención, quedará estancada hasta 1854, esto, a pesar de la «sutileza» de Duns Escoto que argüía en favor de una preservación que formaba parte de la Redención.

III. EL VOTO INMACULISTA Y LA NOCIÓN DE PRIVILEGIO EN LA SOCIEDAD DE LA CIVILIZACIÓN DE LA INMACULADA

De la aceptación de ese principio de fidelidad como ideal social, nos dan cuenta los famosos votos inmaculistas pronunciados por entidades e individuos de todos los estamentos. El hecho es en sí de sobra conocido y ha dado lugar a numerosísimos artículos que relatan la ceremonias y circunstancias de su pronunciamiento. Habría sin embargo que señalar lo que distingue esencialmente este voto de los habitualmente dirigidos a santos patronos.

Los votos a los santos y patronos obedecen a la lógica del intercambio de servicios entre el cliente y el patrón basados en el principio de analogía y correspondencia referidos a la demanda del devoto —la salud de los ojos y santa Lucia—, sin embargo, el voto inmaculista tiene la particularidad de ser, muy generalmente, «gratuito»⁵⁶ porque el pronunciante se compromete a defender el honor de su patrona, la Virgen, sin demandar contrapartida concreta... de ahí que este voto —tan singular— esté a medio camino entre el acto de piedad y la empresa caballeresca.

El pronunciamiento del voto inmaculista, la promesa de defender siempre y en todo lugar la imposibilidad de fallo en la Inmaculada, parece poder entenderse como un acto de acatamiento del principio encarnado en la figura de la Inmaculada: el de fe-firmeza y lealtad reconocido como calidad primordial para todo ser humano; como calidad que dignifica y hace honorable —digno de honra— a quien lo manifiesta. La emisión del voto inmaculista manifiesta públicamente ese reconocimiento a la vez que garantiza la deliberada voluntad del votante de conformarse a la ética social que Ella representa. El voto, en suma, acredita al votante como digno de confianza. Como socialmente fiable e integrable.

Nótese, que esa figura marial ante la que presta el juramento de fidelidad el comisionado o el servidor, cumple el mismo cometido que el asignado en la antigüedad romana a la diosa Fides:⁵⁷ la de actuar como garante del pacto pasado en su presencia, advirtiendo que no debe entenderse

⁵³ El abad de Santa Anastasia, probable redactor final de la instrucción prevista para el arzobispo Urbina, estima la localización en la carne como «cosa muy anticuada, porque la carne antes de la animación no es capaz de infección que sea pecado ni la prole antes de la unión de la carne con el alma es obnoxia o capaz de pecado». AGS, E, LEG. 3110, 111.

⁵⁴ *De Conceptione Beatae Virginis Mariae*, 1286. La edición de Sevilla de 1491 es consultable en <<https://Cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc18371>>

⁵⁵ Eadmer (1124) 1923. Eadmer invoca el principio de necesidad, que es también la base del razonamiento de Anselmo de Canterbury —su maestro— para defender el principio de la existencia de Dios, *Proslogion* (1078) 2008.

⁵⁶ Los votos inmaculistas en tiempo de peste si obedecen a la lógica de analogía correspondencia. En 14 Villapando registra ante notario su voto inmaculista pidiendo protección a la Virgen «siempre fiel» contra la peste, que —como la infidelidad— mataba por «infección» de la sangre, Ruiz-Gálvez Priego 2008.

⁵⁷ Ruiz-Gálvez Priego 2018, 37-82.

esto como una simple cristianización de una diosa pagana: la *Fides* es el principio *universal* que da base y fundamento a toda la construcción intelectual de la escolástica cristiana y María, sagrario humano, es encarnación-imagen de la *Fides* del consenso de la Anunciación que da lugar a la Encarnación del Verbo. Una Encarnación que se actualiza en la transubstanciación eucarística. La iconografía ilustra perfectamente la idea en esas tallas mariales llamadas de «armario» o «abrideras» que hicieron en su día oficio de sagrarios.⁵⁸ En ellas, la imagen marial se convierte en «templo de la Trinidad» ya que su seno, alberga no solo al niño, sino también a la entera Trinidad.

La noción del privilegio marial, en tanto que infalible fidelidad, tiene una clara repercusión sobre el ente social hispánico en general; pero interfiere también sobre la evolución del estatuto de la persona real, sobre la doctrina política que en los siglos XIV empieza a dibujar su tendencia hacia el absolutismo.

Desde finales del siglo XIV empieza a dibujarse una configuración regia que aparece —a semejanza de María— como «*privata legis*». En esta teoría teológica política, el Rey se sitúa fuera de la Ley, por encima de la Ley, al tiempo que le capacita a usar de su real gracia como Dios lo hace de la suya divina, de manera a reivindicar la capacidad de conferir nobleza, con independencia de la existencia de mérito en el beneficiado. Aparece así una nobleza «nueva» que no nace de los méritos del individuo sino de la voluntad del rey, fuente de nobleza.⁵⁹ De hecho, la famosa fórmula de Eadmer: *voluit potuit fecit* que ilustra la capacidad de Dios quien, por estar por encima de la ley, tiene capacidad para poner a la Virgen al abrigo de la ley del común, al abrigo de la ley de la mácula, llevo así a convertirse en arma del naciente absolutismo real. Un aspecto de la cuestión tratado por Juan Francisco Pardo Molero⁶⁰ en el contexto del inmaculismo de la corona de Aragón.

Si volvemos los ojos hacia la Corona de Castilla⁶¹ en esos mismos años del tránsito del XIV al XV nos encontramos que el ideal de la persona regia reviste los atributos de la Inmaculada, tal es el caso de Fernando de Antequera, «caballero de la Virgen» y ferviente inmaculista calificado de «lindo=limpio» en el cancionero de Baena. Naturalmente, la incidencia del inmaculismo marial sobre la imagen de la persona real alcanza un máximo con la llegada al trono de Isabel de Castilla. Una reina Isabel «sin par», «sin igual», «sola entre todas las mujeres» ostensiblemente confundida con la Inmaculada —en el Rimado de Pedro Marcuello⁶² o en el cancionero fray Iñigo de Mendoza—, en una confusión que tiene ya claros tintes feministas.

María es «sola entre tantos mortales» y su privilegio, fue siempre visto como una exaltación, no de la «feminidad», pero sí de la *virtus foeminae*:⁶³ de ahí la comparación con

la reina Isabel, comparación que frisa —frecuentemente— con la blasfemia.

Pero más allá de los panegíricos regios, la reivindicación del feminismo marial aparece tanto más lógica si se considera que toda la *Querrela de las mujeres* gira en torno a sus «incapacidades»: la intelectual y sobre todo la moral, que deriva de la debilidad de su estimativa, de su falta de estabilidad emocional supuestamente inherentes a su condición femenina que se van a traducir en incapacidades jurídicas. De ahí que la Inmaculada pueda ser reivindicada como emblema de la firmeza femenina, reivindicada como tal por la reina Isabel y sus damas, pero también por María de Zayas⁶⁴ y más tarde Concepción Arenal⁶⁵ esto, tras haber pasado por las princesas de las Descalzas Reales que tan decididamente tomaron las armas por su causa.

Hay además que tener en cuenta que para las mujeres la mácula revestía la forma específica de la inestabilidad sentimental y más, aún, de la infidelidad conyugal. Toda la dramaturgia de Calderón de Barca en sus dramáticas comedias de honor y celos, su argumentación sobre el presunto delito de adulterio, claro está femenino, se reduce a una casuística del honor conyugal que está a medio camino entre el jurisdicción de escuela y la teología de la mácula. Sin embargo, el feminismo inmaculista, al menos en España, no responde exactamente a la prospección de los estudios de la teología de género⁶⁶ de ideología feminista.⁶⁷

En la historiografía española, en torno a 2005, el inmaculismo, ha dado lugar a interesantes trabajos que remiten preferentemente a la historia de las mujeres, miembros de la nobleza, en su actividad de patronas, fundadoras⁶⁸ y protectoras de conventos femeninos, a la historia de su apoyo preferente a fundaciones como la de Beatriz de Silva.⁶⁹ La religiosidad femenina, la historia fundacional,⁷⁰ pero también la forma específica de espiritualidad conventual, tienen a su haber magníficos logros que, en este último caso tienen, más que ver con santa Teresa que con la Inmaculada.⁷¹ Hay sin embargo figuras, —la de Teresa Henríquez, la «Loca del sacramento»— que siguen esperando un estudio sobre su forma de espiritualidad,⁷² que se focaliza prioritariamente sobre la figura de Cristo, el cuerpo de Cristo para Teresa Henríquez, para otras sobre esa sinécdoque de Cristo que es la herida del costado fuente de vida eterna, que cobra en algunos casos visos de sexo femenino. Remito al cancionero de fray Ambrosio de Montesinos. En realidad, la figura que lidera el feminismo en el contexto de la Concepción Inmaculada, es la de santa Ana: antropomorfización de la gracia divina para los «entendidos» pero figura de matriarca todo poderosa para los «simples» y, para muchas mujeres de todos los estratos sociales, de madre «educadora» que enar-

viril» Mendoza 1968, 331.

⁶⁴ Ruiz-Gálvez Priego 2006.

⁶⁵ Mínguez Blasco 2014.

⁶⁶ La teología de género o teología de ideología feminista, plantea la cuestión del sexo atribuido tradicionalmente a la divinidad, a Dios en tanto que padre; sobre ese tipo de teología, la tesis doctoral de Martín Ludeña 2011.

⁶⁷ Gibellini 1986, 49.

⁶⁸ Graña Cid 2005, Ríos de la Llave 2007. Canabal Rodríguez 2018.

⁶⁹ Graña Cid 2003. Canabal 2018. Muñoz Fernández 2013.

⁷⁰ Campos y Fernández de Sevilla 2004.

⁷¹ Callado Estela 2016.

⁷² Sobre Teresa Henríquez, Castro y Castro 1992.

⁵⁸ Imágenes que forman parte de las de reproducción prohibida —cuando no suprimidas— por las normas iconográficas del Concilio de Trento.

⁵⁹ Un testimonio de la reacción nobiliaria ante el poder de la gracia real, en el *Nobiliario Vero* de Ferran Mexia escrito hacia 1478-1485. Primera edición Sevilla, Pedro Brun y Juan Gentil, 1492. Edición facsímil a cargo de Manuel Sánchez Marina Madrid, 1974.

⁶⁰ Pardo Molero 2019.

⁶¹ Para el poder del monarca en Castilla, Dios 2014.

⁶² Marcuello 1995.

⁶³ Para fray Iñigo de Mendoza, la reina Isabel es «de alta fama

bola el libro en el que ella —que sabe leer—, enseña a leer a María, su hija. Un verdadero argumento en pro del derecho a la alfabetización femenina (Ruiz-Gálvez 1992).

Fuera de España los trabajos del medievalismo francés sobre la escolástica, los de Alain Boureau sobre el pensamiento político escolástico y el nacimiento de la ideología de Estado, han estado lógicamente interesados por la posibilidad de utilización de la noción de privilegio marial en favor del poder real.⁷³

IV. LA CONMEMORACIÓN DEL CUARTO CENTENARIO DEL DECRETO *SANTISSIMUS DOMINUS NOSTER* DE 1617: EL INMACULISMO OCEÁNICO. FENÓMENO GLOBAL DE UN IMPERIO GLOBAL Y SU ACTUAL CONTESTACIÓN

IV.I. *Las celebraciones de 2017*

Las celebraciones de 2017 recuerdan los cuatrocientos años del Decreto *Santissimus Dominus Noster* de 1617, tienen la particularidad de haber dado cabida a manifestaciones de exaltación de la Inmaculada considerada como «sujeto de historia global», al ser devoción global de una monarquía global —la Hispánica— aunada en sus territorios por la común adhesión a la fe a la que presta figura la Inmaculada, al tiempo que ha multiplicado las manifestaciones que subrayan —muy legítimamente— el carácter regionalista de su devoción. Se añade a esto la aparición de estudios que cuestionan el inmaculismo en su existencia misma, bien por ocupar un lugar y una representación carente de sentido para una mentalidad laica, o bien por considerar que es imagen de una idea formulada como principio y con finalidad de exclusión.

Estas últimas celebraciones de efemérides marianas, han dado lugar a cuatro importantes manifestaciones y cuatro publicaciones: dos en Valencia que se reitera en su reivindicación de prima combatiente proinmaculada⁷⁴ y dos en Yecla-Murcia. Coincidiendo con la fecha, hay también que señalar la salida en 2017 del tomo III, vol. 3 de la Historia de *La Corte de Felipe IV* que, reconociendo la importancia histórica del «asunto de la Inmaculada», acogía entre sus páginas una comunicación específicamente referida al «asunto de la Inmaculada»: mayor «negocio» de la monarquía hispana según Felipe IV y mayor ocasión de roce con Roma para su rey.⁷⁵

Todas estas manifestaciones dan testimonio de la actualidad del inmaculismo, de su vitalidad y capacidad de adaptarse a las nuevas corrientes historiográficas y todas tienen en común la reivindicación del inmaculismo como hecho histórico de primera categoría y la aplicación de un tratamiento de historia pluridisciplinaria.

La cuestión del arraigo regional; arraigo reivindicado, merece consideración porque, desde los comienzos del inmaculismo «conquistador», los bastiones inmaculistas estuvieron claramente situados en la geografía de la frontera española: la del sur andaluz, con Granada tan cerca aún de

su pasado musulmán, la arrogante Sevilla: puerta de América y las del este valenciano y murciano: tierras fronteras con el islam berberisco, el de dentro y el de fuera. Tierras, en suma, de cohabitación con gentes de otra ley. Gentes de las que había que saber distinguirse y frente a las que había que poder definirse.

Es de notar también que el discurso pictórico, que ha ocupado un espacio muy importante en todas las publicaciones aferentes es, desde hace algún tiempo, más iconológico que iconográfico, y que, incluso en las publicaciones originadas en el departamento de Historia del Arte, se insiste sobre el tratamiento del tema dentro de una visión pluridisciplinaria apoyada por la imagen. El caso es flagrante en la publicación del museo de Bellas Artes de Valencia que, con ser el catálogo de una exposición pictórica sobre el tema, tiene por título *Intacta María. Política y religiosidad en la España barroca*⁷⁶ y en efecto, el volumen tanto en su aspecto político, como en su aspecto social cuenta con contribuciones marcantes, bien referidas a las tensiones entre la Santa Sede y España por causa de la Inmaculada a quien, según Roma, «querían los españoles poco menos que definir como dogma»,⁷⁷ bien referidas al éxito social de la Inmaculada.

La segunda publicación valenciana, *La Piedad de la casa de Austria. Arte, dinastía, y devoción* (Víctor Mínguez y Rodríguez Moya 2018), reúne tres importantes comunicaciones inmaculistas. La publicación de Emilio Callado Estela, un poco anterior, 2012, lleva también un título explícito: *Sin pecado concebida: la Inmaculada y Valencia en el siglo XVII*.⁷⁸ Estas dos últimas referencias exhiben en la portada el cuadro de Jerónimo Jacinto de Espinosa que representa la imagen de la Inmaculada y los jurados de Valencia.

En las tres publicaciones encontramos, frecuentemente, los mismos nombres de autores, lo que parece indicar la existencia de un grupo de investigadores que, sin ser estrictamente especialistas, si parecen formar una pequeña «comunidad» de investigadores de primera línea directamente interesados por el tema.

IV.II. *El inmaculismo global*

Las publicaciones murcianas, las del CODEREX,⁷⁹ que celebró el centenario en dos sedes, Mazarrón y Yecla,⁸⁰ de marcado militantismo inmaculista, llevan por título *El siglo de la Inmaculada*⁸¹ y *la Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*,⁸² respectivamente. Son dos publicaciones particularmente importantes y, con tratar del mismo tema inmaculista, sensiblemente diferentes.

El primer volumen, respondiendo a su apelación, se ocupa de los mundos ibéricos en el siglo de la Inmaculada, considerando que esas fechas de 1617-1618 que dan comienzo al inmaculismo de estado coinciden punto por punto con el

⁷³ Boureau 2006.

⁷⁴ El primer incunable valenciano, datado de 1474, es un libro de trobas y loores en honor de la Virgen. Es también en Valencia donde aparece la iconografía de la Virgen en cuaternidad.

⁷⁵ Ruiz-Gálvez Priego 2017.

⁷⁶ González Torner 2017.

⁷⁷ Álvarez-Ossorio Alvaríño 2017.

⁷⁸ Callado Estela 2012 y 2018.

⁷⁹ CODEREX: Columnaria. Red de excelencias sobre la movilidad y la frontera de los mundos ibéricos.

⁸⁰ Yecla tiene una tradición inmaculista, que se festeja anualmente. Delicado Martínez 2005.

⁸¹ Martínez Alcalde, Yago Soriano, Ruiz-Ibáñez 2018.

⁸² Ruiz-Ibáñez y Sabatini 2019.

comienzo de la guerra de los Treinta años, un tiempo en que España tuvo que combatir contra Roma en dos escenarios bélicos: el de las armas y el de las ideas; las que defienden una relación social-internacional basada sobre los principios legales de la norma jurídica dentro de la tradición de Letrán IV, enfrentadas a las que aducen la lógica de la razón de estado (Ruiz-Gálvez 2018).

El segundo volumen, que reúne a los participantes del CODEREX, depara a la Inmaculada Concepción y al inmaculismo el tratamiento propio a un tema integrado en el eje del programa de sus investigaciones sobre los elementos federadores del primer imperio global de la historia: el imperio Hispánico a cuyo estudio se aplica la normativa de la Historia global.

José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini, autores de la introducción, califican al inmaculismo, en su relación con los mundos ibéricos, como *un fenómeno verdaderamente oceánico* y, acordes con el subtítulo de la obra, *Definir el mundo y definirse en el mundo*, explicitan los propósitos de la publicación, entendida como reflejo del programa científico del grupo. Un programa que se propone llevar a cabo el ambicioso proyecto de *comprender los mundos hispánicos*.

En este contexto identitario del que no hubiera renegado Ángel Ganivet, los estudios sobre la Inmaculada Concepción y más aún, el inmaculismo pasan a ser sujetos centrales de historia, sujetos de un «fenómeno histórico de primer nivel». Sujetos, en fin, de un fenómeno que afecta directamente a la construcción de la Monarquía Hispánica, a la de su Imperio. A la de la entidad nacional, hasta el punto de poderse hablar en términos de civilización. Una civilización que José Javier Ruiz Ibáñez (2019, 9-33) identifica como *la civilización de la Inmaculada*: un predicado moral, ético y estético que conforma la personalidad ideal del *homo hispanicus*. Un predicado que se inscribe en el tiempo largo de la historia porque ha llegado hasta el siglo XX.

Las comunicaciones —ocho en total— exponen la cuestión de la percepción del fenómeno inmaculista observado desde puntos de mira situados en las fronteras transoceánicas, europeas y peninsulares. Como denominador común, más o menos explícito, de todas ellas, la adopción del principio de connotación/identificación entre el inmaculismo y la Monarquía Hispánica, de manera que según se mire desde los territorios extra muros de las fronteras europeas o desde los territorios intramuros de los extremos peninsulares o americanos la afiliación al inmaculismo se entenderá, bien como una toma de partido en favor de esa monarquía, bien como la inevitable producción de garantía que permite al individuo la integración de pleno derecho en el cuerpo social de la Monarquía. Las comunicaciones giran en torno a los ejes fundamentales de la temática inmaculista: mácula-privilegio. Identificación-integración. Proyección-adopción. Actualización/ rechazo.

Este volumen, último aparecido sobre el tema, ya ha sido objeto de una reseña pormenorizada por mi parte, razón por la cual limitaré aquí mi comentario a las dos comunicaciones que de una manera o de otra representan la oposición al principio inmaculista, dando por ello pie a nuevos cuestionamientos sobre el tema: la comunicación de J. F. Schaub (2019) sobre la mácula, desde el punto de vista de la sociología y la de Antonio González Valverde (2019)

sobre la Inmaculada como devoción nacional confrontada al principio del laicismo político.

IV.3. La crítica y oposición al principio inmaculista

IV.3.1. El inmaculismo desde el prisma sociológico: de la permanencia de la mácula y de su uso en la faceta de chivo expiatorio

J. F. Schaub, que trabaja actualmente sobre el concepto de racismo político, presenta su trabajo como un ensayo, orientado a examinar la actuación de la mácula en el caso concreto de los conversos en general y más concretamente de los conversos venidos del judaísmo, un ensayo que entiende enfocar el tema desde el punto de vista de la normativa sociológica. Como es lógico, J. F. Schaub comienza su trabajo por la obligada búsqueda de identificación y definición del concepto de mácula, porque a nadie se le esconde que sea la presencia de la mácula lo que determine en la práctica la existencia social de la «inmacula» y que sea la dialéctica mancha/limpieza lo que determine la existencia del principio de pureza de sangre, y la evolución que conduce del Pecado original al pecado de los orígenes (Ruiz-Gálvez 2009a).

Recurre para ello al análisis lexicográfico, y recorre el amplio campo semántico de la mácula o manciella, aproximándose al concepto, pero sin llegar a obtener su exacta identificación, ya que parte del principio de la existencia positiva de la mácula, siendo así que la mácula, o «huella», no tiene existencia propia. La mácula es la huella de la culpa, su metonimia «efecto por causa». Ambas mácula y culpa son principios de negación que remiten a un principio positivo, aquí el de la fe que el autor no enuncia.

La culpa —en el contexto que nos ocupa— es el delito de in/fidelidad: infracción a la fe de un pacto, aquí, el primordial u original.

El término, en su versión romance *manciella* o mancha, aparece en el prólogo de Alfonso X al título II de la Séptima Partida, en el que trata del delito de «traición y de sus efectos». El rey asimila la traición a la *gafedat* o lepra porque, como esta, es causa de «manciella» o mancha que inhabilita un linaje durante cuatro generaciones. Recuerdo que la herejía es delito de lesa majestad divina y humana.

Era necesario precisarlo porque el tándem inmaculismo/inmaculismo remite a los conceptos de fidelidad-fiabilidad opuestos a los de infidelidad-infiabilidad. Esta dicotomía explica que la noción de mácula haya podido llegar a convertirse en un potente instrumento de exclusión social —tesis defendida por Antonio Domínguez Ortiz, entre otros— para la sociedad española desde finales del siglo XVI, momento en que las investigaciones sobre de los orígenes familiares de los candidatos a cargos de prestigio se convierten en empresas de desprestigio de competidores.

Este aspecto, capital, del tema es abordado por el autor de esta comunicación en la segunda parte de su ensayo: «*Un problema historiográfico*», donde, tras recorrer la conocida trayectoria de los estatutos de limpieza de sangre en tanto que mecanismos de exclusión de todos aquellos que no responden al ideal social, plantea una renovación de su estudio partiendo del cuestionamiento de la historiografía actual *enfrascada* en las encuestas genealógicas sobre per-

sonajes objeto de estudios; encuestas que descienden hasta más allá del bisabuelo y línea de investigación que —desde el punto de vista del autor— no parece responder a la problemática actual sobre el tema de los conversos.

Estos estudios de encuestas genealógicas tienden en efecto a medir el tiempo de integración y la existencia de resultados positivos en el largo, doloroso y difícil camino del proceso de asimilación de gentes de las otras leyes, siendo así que la comunicación de Jean F. Schaub se ocupa de la mácula en tanto que estigma inmaterial de una culpa, que es social en tanto que persistente en la memoria colectiva y en la conciencia propia, de ahí que, prescinda del proyecto de asimilación a través de una conversión, y que preconice la necesidad de «una mayor sensibilidad sociológica en la investigación histórica».

El autor, que defiende la tesis de una obsesión por la mácula que aparece como un bloque inalterable desde 1449 hasta 1700, hace caso omiso del componente religioso de la misma y razonando dentro de la lógica sociológica, identifica la existencia de la mácula, «como parte de las respuestas que las sociedades ibéricas dieron al problema de regulación social y política», estimación perfectamente admisible si se tiene en cuenta el esfuerzo que supuso organizar la integración masiva de los nuevos bautizados y —lógicamente— más o menos convertidos en el cuerpo político-social de la Monarquía Hispánica.

Siguiendo su razonamiento Jean F. Schaub, vuelve su mirada hacia la cuestión de la «incorporación a la sociedad española de los descendientes de conquistadores y mujeres originarias en América a partir del reinado de Felipe II y hasta las independencias».

Establece así un paralelo entre conversos, indigentes y mestizos entendiendo que, la cuestión de la limpieza de sangre no es, «sino una variante de un sistema social de diferenciación entre familias con privilegios y familias excluidas del privilegio».

La afirmación, tan contundente, entraña una simplificación que aparece abusiva y distorsiona una cuestión, ya de por sí, de extrema complejidad. Tampoco aparece convincente la conclusión, ya que está formulada en términos que aparecen más propios de la sentencia de un juicio sumarísimo que de la propuesta de un ensayo programático, y que constituyen de por sí un ejemplo paradigmático del funcionamiento de la mácula en su faceta de chivo expiatorio:

Desde Moscovia hasta los Pirineos en ningún lugar se ha puesto tanto énfasis en describir y denostar a los «mancillados» como ha ocurrido en España y Portugal. En los países vecinos, la descripción de los mejores fue suficiente para ordenar la jerarquía social. En cambio, en las sociedades ibéricas hizo falta, tanto producir una tratadística de la nobleza, como una tratadística y una regulación formalizada anti conversa.

Esta conclusión que es una actualización del mecanismo de adjudicación del estigma de la culpa responde perfectamente a la figura del chivo expiatorio: ese uno que carga con las culpas de todos.

Su emplazamiento en un escrito dentro de un programa que proyecta «comprender los mundos hispánicos» parece poder autorizar el desarrollo de una reflexión sobre el tema que vaya más allá del comentario más o menos acorde con el tratamiento recibido en una de sus comunicaciones.

Una reflexión que debe comenzar por el principio: constatando que la estigmatización del otro, en virtud del dictamen de la mayoría imperante, es de todos los tiempos y de todas las entidades, pero recordando también que ese dictamen invoca la autoridad de un principio de excelencia que aquí se omite.

Hay también que decir que el principio de excelencia cambia según las circunstancias, pero que no es así del criterio que decide de la situación de «manchado» del otro, porque ese criterio obedece siempre a la ley de relación de fuerzas en presencia: a la dialéctica mayoría-minoría: una ley que —con diferentes criterios de excelencia— viene imponiendo su estigma a las «sociedades ibéricas» desde tiempo atrás, a causa, justamente, de su *diferencia* que no es otra que la originada por su cohabitación multiseccular con infieles moros y judíos.

Una cohabitación que, según las circunstancias históricas de la abrumadora mayoría de allende los Pirineos, será estimada por estos ya en exceso tolerante ya en exceso discriminante, pero lógicamente nunca a «tono» con el parecer de esa mayoría ya que los países vecinos regularon su relación con el «infel» cortando «por lo sano» es decir: expulsando de su territorio a los judíos o eliminando físicamente a toda la población herética: los albigenses, los valdenses...

Entiendo perfectamente el razonamiento de Jean Frederic Schaub, sobre el uso despiadado que de estos estatutos de limpieza de sangre hicieron los insoportables «bartolomícos» —que son de todos los tiempos y de todas las sociedades— pero de ahí a admitir que la existencia de los tan odiosos y odiados estatutos, y sobre todo su permanencia en el tiempo, haya tenido por única causa y razón la defensa de los intereses de las clases privilegiadas hay un paso que entiendo por demás largo. Todos sabemos cómo nacieron esos estatutos de limpieza de sangre, y todos sabemos que esos estatutos nunca fueron aprobados por la Corona y siempre reprobados por la Iglesia, de ahí que la verdadera cuestión sea la de intentar comprender por qué los toleraron y por qué permanecieron. De comprender también el porqué de la focalización sobre los estatutos de limpieza de sangre, cuando lo cierto es que la actitud preconizada, era la generalmente observada por los demás reinos cristianos.

IV.3.2. La inmaculada desde el punto de vista del laicismo estatal

La contribución de Antonio González Valverde trae el tema inmaculista al presente de la actualidad nacional, al presente de la razón de ser y de la legitimidad de expresión en el espacio público de devociones que, con ser multiseculares, parecen inoportunas en el contexto político de un estado laico.

Antonio González Valverde expone la cuestión valiéndose de dos casos diferentes, pero muy complementarios, en los que se manifiesta un rechazo a la pública adhesión a la devoción a la Inmaculada. Hay que decir aquí, que la devoción inmaculista fue siempre tumultuosa, y que, en momentos de casi general entusiasmo por su causa, hubo escandalosas manifestaciones contrarias: la de 1640 en Granada, en cuyo desagravio se alzó la columna del triunfo.

El primer caso expuesto, concierne la reiteración del voto inmaculista pronunciado en 1617 por el ayuntamiento

to de Toledo, voto renovado en 1953, tras la firma del concordato entre España y la Santa Sede, y en previsión de los actos del año mariano que en 1954 celebraba los 100 años de la declaración dogmática. Este voto pronunciado por el alcalde del Ayuntamiento, entidad representativa de la ciudad y de sus habitantes, fue repetido todos los 8 de diciembre de cada año, dando lugar a un acto público de especial solemnidad, pero denunciado por ello ante los tribunales en 2007 por el grupo Alternativa Laica, el cual interpone recurso ante el Tribunal de lo Contencioso Administrativo n.º 1 de Toledo, alegando el principio de aconfesionalidad del Estado. El recurso, rechazado en primera instancia por haber sido la proposición muy ampliamente adoptada por el concejo municipal, da lugar en 2008 a un nuevo recurso atendido esta vez por el tribunal que desestima de nuevo la demanda al no ser la renovación del juramento, hecha por el alcalde, *acto sujeto al derecho administrativo*. Una sentencia, con costas a cargo, que no hará desistir de sus propósitos a Alternativa Laica, la cual seguirá interponiendo —y perdiendo— recursos que sin embargo hacen que el voto inmaculista del 8 de diciembre, sin la intervención del alcalde, y con asistencia menos relevante, se irá haciendo cada vez cada vez más carente de significado.

El segundo caso concierne el recurso presentado por un colegiado del colegio de abogados de Sevilla contra los estatutos de dicho colegio en cuyo texto se establecía que, «El Ilustre Colegio de Abogados de Sevilla es aconfesional, si bien por secular tradición tiene por patrona a la Santísima Virgen María en el misterio de su Concepción Inmaculada».

Parece útil precisar aquí que el patronazgo marial y el voto inmaculista del Colegio datan de 1595 fecha en que lo pronunció el colegio de Abogados de Madrid, del cual era filial el de Sevilla, (Ruiz-Gálvez 2008, 230-231) y que su existencia parte, en ambos casos, de la analogía existente entre la imagen de María Inmaculada, emblema del principio de fe: fidelidad/fiabilidad, y la obligación, irrecusable para el abogado, de adoptar ese principio como base de la relación profesional con su defendido, obligación a la que el colegiado declara implícitamente querer someterse, aceptando el patronato hoy, como aceptaba pronunciar el voto inmaculista ayer. Una declaración implícita de ética profesional, como lo es el juramento hipocrático del médico. No es casual el que sea en esos años de exaltación inmaculista cuando se publique el primer tratado de ética en el ejercicio de la abogacía.⁸³

En el caso que nos presenta Antonio González Valverde, el Tribunal Constitucional desestima el recurso y motiva la sentencia aduciendo que,

todo signo identitario⁸⁴ es el resultado de una convención social y tiene sentido en tanto que se lo da el consenso colectivo, por tanto, no resulta suficiente que quien pida su supresión le atribuya un significado religioso incompatible con su deber de neutralidad religiosa, ya que sobre la valoración individual y subjetiva de su significado, debe prevalecer la comúnmente aceptada, pues lo contrario supondría vaciar de contenido el sentido de los símbolos que siempre es social.

«Signo de identidad», «sentido social de los símbolos».

⁸³ Guevara, *circa* 1600.

⁸⁴ La cursiva es nuestra.

El símbolo es siempre la versión resumida de un principio o de un concepto. La figura de la Inmaculada, más allá de su dimensión transcendente es símbolo del ideal social de fe-fidelidad, pero como bien dice la sentencia, el símbolo actúa como tal en la medida en que goza de un reconocimiento social en ese sentido. Y de la misma manera, el símbolo es «signo de identidad» en la medida en que el individuo quiere —o puede— identificarse con él.

La aparición de todas estas contestaciones son a su vez signos del malestar, hoy aún minoritario, frente a los signos distintivos de lo que es una forma específica de relación a la transcendencia: la del catolicismo, y son característicos de la situación de cambio de civilización que parece vivirse en España y fuera de ella.

Cabe preguntarse qué es en realidad lo cuestionado en estos símbolos: ¿la existencia misma del símbolo? ¿su origen? ¿su capacidad significativa? ¿lo por ellos significado? Tratándose de la In/maculada: ¿la existencia misma del principio de Culpa?

V. REFLEXIÓN FINAL: ¿POR QUÉ LA INMACULADA? ¿POR QUÉ EL INMACULISMO HISPÁNICO? ¿POR QUÉ LA CIVILIZACIÓN DE LA INMACULADA?

V. 1. *La mácula, el principio de excelencia y la diferencia hispánica*

El inmaculismo, en tanto que emblema de la Monarquía Hispánica, y causa oficialmente abanderada por sus reyes a partir de 1613, puede ser considerado como episodio final dentro del largo proceso de reinserción de los reinos hispánicos en la *Universitas Christiana*: la antigua romanía a la que siempre quisieron pertenecer y de la que se consideraron injustamente separados por la invasión musulmana.

El proceso de reinserción, iniciado en el siglo XI tras la conquista de Toledo (1085),⁸⁵ se acelera a partir de mediados del siglo XIII, tras las Navas de Tolosa, que modifican la relación de fuerzas cristiandad/islam en la Hispania, y tras el IV Concilio de Letrán (1215) que lanza la campaña de cristianización de masas. Dos hechos históricos de primera magnitud, que tuvieron lógica repercusión sobre la intensificación de las relaciones entre cristianos de aquende y allende el Pirineo. Un incremento de relaciones que hizo tomar conciencia, a unos y a otros, de las diferencias existentes entre los cristianos de allá y los cristianos de acá, diferencias inherentes a la cohabitación entre gentes de diferente credo. Una «diferencia» que pronto puso «nota» al cristiano hispano y que repercutió sobre la nueva percepción que el cristiano hispano tendrá del infiel. De un infiel del que poco exterior le diferencia, porque los infieles hispanos no llevan las marcas de infamia que lucen al otro lado de los Pirineos.

Esa mácula, que fue la obsesión hispánica entre 1449 y 1700, empieza siendo reflejo de la toma de conciencia de su diferencia y de la toma de conciencia del menoscabo que esa «diferencia», engendraba en la mirada del *otro* ultra pirenaico; reflejo del reproche implícito y explícito que de esa

⁸⁵ Podrían recordarse aquí, las pretensiones de Gregorio VII invocando la donación de Constantino, la consecuente llegada de Cluny, que toma el control del camino jacobeo —amarra que ancla la Hispania en el dique europeo—; la primera alianza entre el reino de Castilla y los príncipes de la casa de Borgoña.

cohabitación le hacían los vecinos de allende los Pirineos. Una toma de conciencia que cristaliza al contacto de las tropas foráneas que trajeron las guerras de petristas y enriqueños⁸⁶ y que acabará dando lugar a las primeras grandes manifestaciones de antijudaísmo peninsular y al nacimiento social de la mácula, que responde, en suma, a la voluntad de un alinearse con los comportamientos de allende los Pirineos.

Si volvemos los ojos a los tiempos de afianzamiento y exaltación del inmaculismo, el del «máximo religioso» de los de los Reyes Católicos, conquistadores de Granada, nos encontramos con que el criterio de excelencia, generador de culpa y mácula, era el de la una *Fides* de la *Universitas Christiana*, y constatamos que los reinos hispánicos obedecieron a ese criterio mayoritario «cristianizando» de —más o menos— fuerza o grado a moros y judíos que una vez bautizados debían fundirse en la mayoría cristiana. Se buscaba la total absorción del converso, su desaparición/asimilación, su inclusión /fusión con y en una mayoría que exigía la perfecta fidelidad-fiabilidad del sujeto en materia de fe, porque esa fe era, por un lado, el principio de idoneidad que permitía la plena accesión-admisión de los reinos hispánicos en el conjunto de reinos o naciones de la *Universitas Christiana* y por el otro, el cemento que podía agregar los diversos elementos que habían de formar el edificio común, ya que, para todos los hombres que nos han precedido, la fe religiosa hacía oficio de raza y de nación.

Ese principio de unidad de fe, al que habían de suscribir todos aquellos individuos que querían formar del cuerpo cívico de la Monarquía Hispánica, es el que más tarde, ya convenientemente nacionalizado, dará lugar al principio de *cujus regio ejus religio* al que suscribieron todos esos países vecinos aspirantes a la unidad política. Entiendo por ello que el drama converso, tan íntimamente ligado al inmaculismo, debe ser considerado como lo que es: una variante de las guerras de religión europeas, verdaderas y horribles guerras civiles que presidieron al nacimiento de todas las naciones europeas modernas. Nadie ignora que ese nacimiento se hizo entre tsunamis de sangre, porque fueron guerras sin piedad en las que el «otro» fue siempre considerado infiel e impuro.⁸⁷ Pronto se supo que ese borrar de la conciencia propia —y de la ajena— cuanto podía quedar *dans le ventre* de su pasado moro o judío en los conversos no era asunto que pudiera lograrse en el corto plazo y desde el principio se estimó el tiempo de integración en términos de generación: tres generaciones para aprender a ser y parecer «cristianos», tres generaciones (Anglería 1953, 216), setenta y cinco años más menos para pasar de conversos a convertidos, setenta y cinco años para llegar a la adaptación de los unos y la adopción por los otros. Una medida temporal que más allá del principio de penalidad, no siempre existente, sirvió en el antiguo régimen como referente para todo cambio de estatuto social, porque corresponde al lapso de «purgación», al del olvido del hombre viejo, al de la gestación del nuevo. Un proceso coercitivo, en el que

los estatutos de limpieza de sangre, siempre reprobados, fueron extraoficialmente tolerados porque actuaban como obligados reguladores del flujo converso en el proceso de inserción en el cuerpo social.

Del ritmo de esa inserción, de su volumen, pero también de su costo humano dan alguna idea las encuestas genealógicas. Lo que sabemos es que esos 75 años de transición casi programada —los que van de 1449 a 1524— corresponden a lo que B. Bennassar considera como primer tiempo de la Inquisición —el dedicado justamente a detectar la existencia de judaizantes— y que en el momento de la aparición del foco protestante de Valladolid que dio lugar al *Auto de Fe* de 1559, y a la puesta en acusación de Carranza, la Inquisición estaba poco menos que en vía muerta: dedicada a la cristianización de cristianos viejos, que no era poco trabajo (Dedieu 1992).

Sotos y Riquelmes habían encontrado un *modus vivendi* y empezaban a lograr entenderse y a vivir juntos, con frecuencia bajo el patronato de la Inmaculada, que no casualmente tiene en tierras de Levante, en Lorca, su lugar de especial exaltación (Ruiz-Gálvez 2017). Los estatutos de limpieza de sangre podrían haber terminado aquí. La verdadera cuestión es, ¿por qué continuaron esos estatutos que nunca gozaron de la aprobación oficial de la monarquía y que casi siempre fueron oficialmente reprobados por la Iglesia de Roma? ¿Por qué en esas condiciones no los suprimieron?⁸⁸

V.2. La mácula de la monarquía hispánica

Las heterodoxias filo protestantes, y tras la fecha de 1585, la llegada de conversos portugueses-con frecuencia judaizantes, dan una primera explicación, pero entiendo que la permanencia de la mácula en el siglo XVII, la de los inalterables estatutos de pureza de sangre, siempre ligados al inmaculismo, responden también a otras motivaciones y muy principalmente a las causadas por el impacto sobre las gentes de la Monarquía Hispánica del discurso difamatorio de las *sorellas* latinas, Italia. Un discurso degradante que partiendo del hecho histórico de la presencia en España de infieles moros y judíos ponía en cuestión el cristianismo practicado en sus territorios y la legitimidad de su presencia —no digamos de su primer puesto— en el concierto de las naciones cristianas. Un discurso que formó parte de las tácticas de desprestigio que debían colaborar al arrinconamiento de la Monarquía Hispánica. Finalmente, otra forma de hacer la guerra.

Desde llegada de los aragoneses a Italia; a Sicilia en el siglo XIII el hispánico, aragonés primero y castellano después, fue calificado de judío, o circunciso, moro, simiente de judíos moros y herejes... (Croce 1925, 183), y los esfuerzos realizados por los reinos hispánicos para presentarse como «impecables» no lograron «mejorar su imagen» como se diría hoy. Es más, la agresión verbal resultó mucho más eficaz que la de las armas, en la que los españoles solían salir bien librados. La agresión verbal, que protagonizaron tanto Julio II como Paulo IV (Croce 1925, 183) —no hablemos de Clemente VII— el ataque a la reputación, zócalo de la vida honrosa, se reveló desestabilizador primero, porque los países

⁸⁶ Valdeón Baruque 1968; Benito Ruano 1976; Suárez Fernández 1994.

⁸⁷ No hace falta ir muy lejos para constatarlo: bastaría con recordar aquí ese verso final del himno que celebra el nacimiento de la Francia republicana. Le fe de la République francesa era otra, pero el principio de inquebrantable fidelidad y adhesión a ella debidas, el mismo.

⁸⁸ Los estatutos de limpieza de sangre de la catedral de Toledo de 1555, fueron aprobados por Paulo IV.

vecinos siguieron «notando» a España por ser reino, cristiano, pero de población mezclada «de moro y de judío» —recuérdese a Erasmo— y después, porque el ataque, «racial» *avant la lettre*, acabó por hacer, en cierto modo, mella en la percepción que de sí mismos podían tener los españoles; en la percepción de la marginalidad que traía consigo la situación de cristiandad de frontera. De esta nota «racial» utilizada como arma de desprestigio de una nación que aspiraba o había aspirado el primer puesto entre las europeas, tenemos testimonios que llegan hasta bien entrado el siglo XVIII.

Para el impacto que hacían estos denuos en el ánimo de los contemporáneos de fray Agustín Salucio, basta con releer la relación y consulta que sobre el *negocio* de fray Agustín, hacía el cardenal Niño de Guevara (Revah 1971), notando que el personaje que lanza contra los soldados españoles que van a notificarle un Auto, la excomunión *Anathema maranatha* era vicario del cardenal —y futuro santo— Carlos Borromeo.⁸⁹ También era amigo de Carlos Borromeo, Lionetto Chiavone, rector del colegio de jesuitas de Milán en 1570 quien declaraba haber perdido su reputación de hombre de bien al entrar en esa Compañía «nova trovata de giudei o marrani di Spagna» (Jiménez Pablo 2014).

La Monarquía Hispánica no supo devolverles el cumplido. No supo combatir los ataques de la guerra de opinión que de todas partes batían su fortaleza interna. Guerra desestabilizadora porque afectaba al principio mismo sobre el que esa monarquía había edificado su imagen. Un principio que a fuer de exigente se había convertido en talón de Aquiles.

Nadie permaneció impasible ante esos denuos. Hubo incluso quien trató de ponerlos en solfa, ya que —a mi parecer— La Mancha donde nace en 1605 don Quijote es, a la vez, lugar geográfico y burla sangrienta (Ruiz-Gálvez 2005), basta con pensar en Bayardo, el caballero sin tacha y sin miedo (Ruiz-Gálvez 1997).

La reforma de A. Salucio era no solo de elemental justicia, sino también de elemental sentido común y estuvo a punto pasar adelante, pero no pasó. En las cortes de Valladolid de 1602, los nuevos procuradores se desentendieron del asunto (Revah 1971, 299) entre otras cosas porque, en realidad, esa demanda de reforma llegaba demasiado tarde. La moderación en los estatutos que proponía fray Agustín Salucio en 1599 se inscribía dentro de una tendencia que venía dando muestras de sus empeños desde tiempo atrás, desde 1580 en que ya se había presentado a Felipe II un memorial en ese sentido. Esta tendencia correspondía a la constatación de un estado de la sociedad española: ¡ya no había conversos, todos estaban plenamente convertidos desde hacía por lo menos cincuenta años para los más recalcitrantes!

Desgraciadamente esos años de 1580 abren también un nuevo ciclo, el de los judaizantes venidos de Portugal. Unos judaizantes que en 1602 compraban el perdón de los «delitos» cometidos en Portugal pagando al rey de España —y de Portugal— la respetable suma de 186.000,00 ducados que el rey —tras pedir permiso al papa— aceptó (Kamen 1966, 230).

⁸⁹ *Anathema maranatha*, Cor 16,22. En el texto, *Anathema maranatica*, la errata del impresor, tan significativa, forma parte de la historia.

Se iniciaba otro capítulo en el que el Conde Duque había de jugar la última baza del judaísmo español. La perdió, pero no por su culpa.

V.3. *La Inmaculada, la Monarquía Hispánica y Roma*

Los años de 1580-1599, los de los libros plúmbeos, son también los que van a llevar al «máximo inmaculista» nacional y a la asunción en 1613 del inmaculismo «nacional», por la casa reinante. La creación de la Junta de la Inmaculada —órgano de promoción del inmaculismo estatal— aparece casi colofón del proceso de expulsión de los moriscos (1609-1613) y constituye un manifiesto de fe católica, lanzado «*urbe et orbe*». Manifiesto que es voluntarista respuesta a las maniobras de desdoro; reivindicación del derecho al liderazgo católico, reivindicación del derecho a hacerse reconocer en conformidad con la imagen de su ideal ético: el del inmaculismo, de la misma manera que la negativa a proceder a esa declaración dogmática, la declarada oposición, incluso al mismo inmaculismo, de algunos papas —Urbano VIII— correspondía, en buena parte, a la voluntad de no acceder a la demanda de reconocimiento oficial de esa ortodoxia y de esa exigencia ética que, a través de esa declaración dogmática, demandaba la Monarquía Hispánica, implicada, muy a su pesar, en otra lucha por la ortodoxia romana, la de la guerra de los treinta años (Ruiz-Gálvez 2018).

«*In hoc signo*» ... el de la Inmaculada, signo de los Austrias españoles, emblema de su monarquía, era también respuesta al signo eucarístico que autorizaba a los Austrias imperiales. Otra forma de esa exigencia de reconocimiento que no dejaba de tener un algo de certificado de «limpieza de sangre nacional». Una demanda que cambió dramáticamente de tono a partir de 1635.

V.4. *La mácula y el chivo expiatorio*

Todo proceso civilizador pasa por la doble acción de la emoción-admiración afectiva y de la coacción social. Dos potentes resortes que la Monarquía Hispánica sintetizaba en la figura de María concebida Inmaculada, y no solo por Dios. Una imagen que es a la vez generadora de emoción afectiva y generadora de radical exigencia en materia de fidelidad-fiabilidad personal y social. Paradójicamente, la mácula fue a un tiempo agente de discriminación y agente de inserción, porque el miedo a ser notado de «infiel», *lato sensu*, fue aquí agente generador del resorte capital de la «civilización de la Inmaculada»: el de la fidelidad-fiabilidad que asimilaba y transcendía el código ético del caballero cristiano, y se traducían en términos de hidalguía. Hombría de bien a todos accesible.

Son resortes mentales que impregnaron casi genéticamente al ser hispano, y que, de vez en cuando, siguen apareciendo en el vocabulario coloquial: «fiarse» de alguien, «ser fiable», aparecer «fiable». «Tenemos que aparecer fiables», decía en plena crisis de *subprimes* una conocida personalidad política española.

Queda que nadie es «inmaculado» y que los «reinos hispánicos» se sabían maliciosamente maculados por la opinión pública de los reinos vecinos; de ahí que tanto en la esencia de los estatutos de limpieza de sangre, como en la resistencia a modificar los o restringirlos, haya un algo del

juego del «tú la llevas»:⁹⁰ un limpiarse de la mácula endosándose a otros ya que muchos de esos «privilegiados» estaban lejos de ser gente «de sangre limpia» y que la mayoría de la gente de «sangre limpia» estaba lejos de ser privilegiada. Un «algo» que afectó también a la mirada con que el otro cristiano de allende los Pirineos vio a los de aquende y que, aunque de otra manera, afecta también al tratamiento de la cuestión conversada en la historiografía contemporánea, sobre todo foránea.

La segunda guerra mundial, el indecible horror de la Shoah, el reciente y doloroso proceso de descolonización, los conflictos étnicos, por no decir raciales, que manifiestan su malestar social tanto en Europa como en los Estados Unidos han generado un íntimo sentimiento de culpa en la mayoría de esos países, ultra pirenaicos vecinos de todos los tiempos, un lógico sentimiento de culpa que repercute sobre el interés por el judaísmo español; sobre la percepción del mundo de los conversos de moros y judíos y, más aún, sobre el punto de mira elegido para observar y apreciar los fenómenos intra-religiosos del pasado hispánico, un punto de mira que no se focaliza en función del pasado religioso de hace quinientos o cuatrocientos años, sino que observa a través del prisma de la terrible experiencia de su presente sobre el que pesa la Culpa a la que Gobineau dio nombre y articulación.

La culpa ha cambiado de campo, pero la atribución de su marca o mácula sigue correspondiendo al criterio de exclusión y diferenciación que materializa la imagen del chivo expiatorio: ese uno a quien se quiere cargar con las culpas de todos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abad, Camilo María. 1905. *El culto de la Inmaculada Concepción en la ciudad de Burgos*. Madrid: Gabriel L. y del Horno.
- Aguilar Piñar, Francisco. 1988. *Bibliografía de estudios sobre Carlos III y su época*. Madrid: CSIC.
- Álvarez-Ossorio Alvariño, Antonio. 2001. *Milán y el legado de Felipe II. Gobernadores y Corte provincial en la Lombardía de los Austrias*. Madrid: Sociedad Estatal de los Centenarios de Carlos I y Felipe II.
- Álvarez-Ossorio Alvariño, Antonio. 2017. «Quieren los españoles definir»: la Inmaculada Concepción y la Monarquía de España durante el siglo XVII. En *Intacta María. Política y Religiosidad en la España barroca*, editado por Pablo González Torner, 55-75. Valencia: Museo de Bellas Artes.
- Anglería, Pedro Mártir de. 1953. *Epistolario*. Editado por José López de Toro. Madrid: Imprenta Góngora.
- Barrios Aguilera, Manuel. 2011. *La invención de los libros plúmbeos: Fraude historia y mito*. Granada: Universidad de Granada.
- Barrios Aguilera, Manuel y Mercedes García Arenal. 2006. *Los plomos del Sacromonte*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Benito Ruano, Eloy. 1976. *Los orígenes del problema converso*. Barcelona: El Albir.
- Bethouart, Bruno y Alain Lottin, eds. 2005. *La dévotion mariale de l'an mil à nos jours*. Artois: Presses Université.
- Boureau, Alain. 2006. *La Religion de l'État*. Paris: Les Belles Lettres.
- Broggio, Paolo. 2013. «Teología, ordine religiosi e rapporti politici: la questione dell'Immacolata Concezione di M Cernadesaria tra Roma e Madrid (1614-1663)». *Hispania Sacra* LXV, extra 1: 255-281. <https://doi.org/10.3989/hs.2013.022>
- Caffarel, Henry. 1954. «D'Eve à Marie». *L'Anneau d'Or*: 57-58.
- Callado Estela, Emilio. 2011. *Tiempos de incienso y Pólvora. El arzobispo fray Pedro de Urbina*. Valencia: Biblioteca Valenciana
- Callado Estela, Emilio. 2012. *Sin pecado concebida: la Inmaculada y Valencia en el siglo XVII*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim - Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació.
- Callado Estela, Emilio. 2014. «El confesor fray Luis de Aliaga y la expulsión de los moriscos». *Revista de Investigaciones Históricas* 34: 27-46.
- Callado Estela, Emilio. 2016. «El confesor regio fray Luis Aliaga y la controversia inmaculista». *Hispania Sacra* LXVIII, 137: 317-326. <https://doi.org/10.3989/hs.2016.021>
- Callado Estela, Emilio. 2018. *El embajador de María: don Luis Crespí de Borja*. Madrid: Sílex.
- Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier. 2004. *La Clausura Femenina en España*. San Lorenzo de El Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina.
- Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier, eds. 2005. *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte*. San Lorenzo de El Escorial: Ediciones Escurialenses.
- Canabal Rodríguez, Laura. 2018. «Dos reinados y dos cortes. Una dama portuguesa en la corte castellana. Doña Beatriz de Silva y Menezes (1447-1491)». En *Reinas e infantas en los reinos medievales ibéricos*, coord. Silvia Cernadas Martínez y Miguel García Fernández, 389-414. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Canga Argüelles, José María. 1856. *El gobierno español y la Santa Sede*. Madrid: La Regeneración.
- Cárcel Ortí, Vicente. 2009. «Un siglo de relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede (1834-1931)». *Anales de Historia Contemporánea* 25, 313-331. <https://revistas.um.es/analeshc/article/view/71871>
- Cartagena García Alcaraz, Alicia. 2018. «La tradición inmaculista en la ciudad de Murcia». En *El Siglo de la inmaculada*, editado por María Martínez Alcalde, Sergio Yago Soriano y José Javier Ruiz-Ibáñez, 335-352, Murcia: Editum.
- Castro y Castro, Manuel. 1992. *Teresa Henríquez, la «loca del Sacramento» y Gutierre de Cárdenas*. Toledo: Diputación Provincial de Toledo.
- Ceballos-Escalera y Gila, Alfonso. 2017. *La Real y Distinguida Orden de Carlos III*. Madrid: Boletín Oficial del Estado.
- Croce, Benedetto. 1925. *España en la vida italiana durante el Renacimiento*. Madrid: Mundo latino.
- Damico, Juan Carlos. 2009. «Enjeux politiques et religieux autour de l'Immaculée conception (Italie XV^e- XVI^e siècle)». En *L'Immaculisme. Un imaginaire religieux dans sa projection social*, editado por Estrella Ruiz-Gálvez Priego, 143-159. Paris: Índigo.
- Dedieu, Jean Pierre. 1992. *Inquisition de la Foi*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Delicado Martínez, Francisco Javier. 2005. «Culto y devoción en torno a la Inmaculada Concepción en Yecla (Murcia): rito, arte y antropología». En *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte*, editado por F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, 161-198. San Lorenzo de El Escorial: Ediciones Escurialenses.
- Dios, Salustiano de. 2014. *El poder del monarca en la obra de los juristas castellanos (1480-1680)*. Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Domínguez Ortiz, Antonio. 1988. *Carlos III y la España de la Ilustración*. Madrid: Alianza.
- Eadmer. 1923. *De Conceptione sanctae Mariae*. Introducción y traducción de Boniface del Mármol. Lille: Desclée de Brouwer.
- Freyburger, Gérard. 2009. *Fides: Etude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*. Paris: Les Belles lettres.
- Frías, Lesmes. 1904. «Felipe III y la Inmaculada Concepción». *Razón y Fe* 10: 21-33, 145-156, 293-308.

⁹⁰ Ese juego de «tú la llevas» —tan popular en los patios de recreo de los colegios de chicos del pasado siglo XX— se llama, o llamaba, «Tú la» en España; tú la traes en Méjico; «juego de la mancha» en Uruguay, Paraguay y Argentina. La existencia del juego, sus denominaciones, las omisiones, tan graduadas y medidas, son índices que estimo significativos y por demás elocuentes.

- Frías, Lesmes. 1905a. «Felipe III y la Inmaculada Concepción». *Razón y Fe* 11: 180-198.
- Frías, Lesmes. 1905b. «Felipe III y la Inmaculada Concepción». *Razón y Fe* 12: 232-336.
- Frías, Lesmes. 1905c. «Felipe III y la Inmaculada Concepción». *Razón y Fe* 13: 62-75.
- García Arenal, Mercedes. 2003. «El entorno de los plomos: historiografía y linaje». *Al-qantara*, 24 (2): 295-325. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2003.v24.i2.162>
- Gazulla, Faustino. 1905a. «Los reyes de la corona de Aragón y la Purísima Concepción de María Santísima», *Inmaculada Concepción de María». Boletín de la Real Academia de Buenas letras de Barcelona* 17: 1-18.
- Gazulla, Faustino. 1905b. «Los reyes de la corona de Aragón y la Purísima Concepción de María Santísima». *Boletín de la Real Academia de Buenas letras de Barcelona* 18: 49-63.
- Gazulla, Faustino. 1905c. «Los reyes de la corona de Aragón y la Purísima Concepción de María Santísima». *Boletín de la Real Academia de Buenas letras de Barcelona* 19: 143-151.
- Gazulla, Faustino. 1905d. «Los reyes de la corona de Aragón y la Purísima Concepción de María Santísima». *Boletín de la Real Academia de Buenas letras de Barcelona* 20: 224-233.
- Gazulla, Faustino. 1906. «Los reyes de la corona de Aragón y la Purísima Concepción de María Santísima». *Boletín de la Real Academia de Buenas letras de Barcelona* 21: 257-268.
- Gibellini, Rosino. 1986. «Feminismo y teología». *Iglesia Viva* 121: 49.
- Godoy y Alcántara, José. 1995. *Historia crítica de los falsos cronicones*. Editado por Ofelia Rey Castelao. Granada: Archivum.
- González Torner, Pablo. 2017. «El éxito social de la Inmaculada Concepción en España». En *Intacta María. Política y Religiosidad en la España barroca*, editado por Pablo González Torner, 87-98. Valencia: Museo de Bellas Artes.
- González Valverde, Antonio. 2019. «Libertad religiosa y participación de las administraciones en actos y manifestaciones de carácter histórico-religioso. Un análisis a la luz de las sentencias del tribunal Superior de Justicia de Castilla-La Mancha de 10 de enero de 2011 y de 26 de enero de 2015». En *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*, editado por José Javier Ruiz-Ibáñez y Gaetano Sabatini, 265-318. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Graña Cid, María del Mar. 2003. *Mujeres, espiritualidad franciscana y feminismo en la Castilla renacentista*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- Graña Cid, María del Mar. 2005. «La Inmaculada Concepción de María y la teología feminista Hispana en el renacimiento». *Verdad y Vida* 83: 113-126.
- Guevara, Jerónimo de. 1996. *Discurso legal de un perfecto y cristiano abogado*. Madrid: Colegio de abogados.
- Gutiérrez, Constancio. 1955. «España por el Dogma de la Inmaculada». *Miscelánea Comillas* XXIV: 1-480.
- Jiménez Pablo, Esther. 2014. *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*. Madrid: Polifemo.
- Kamen, Henry. 1966. *Histoire de l'inquisition espagnole*. Paris: Albin Michel.
- Malou, Jean Baptiste. 1857. *L'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie considérée dogme de foi*. Bruselas: Goemaere.
- Manoir, Hubert du, dir. 1949-1971. *María. Études sur la Sainte Vierge*. VIII vols. Paris: Beauchesne.
- Marcuello, Pedro. 1995. *Rimado de la Conquista de Granada o Cancionero de Pedro Marcuello (1482-1502)*. Edición, introducción y notas de Estrella Ruiz-Gálvez Priego. Madrid: Edilán.
- Martí Gilabert, Francisco. 2004. *Carlos III y la política religiosa*. Madrid: Rialp.
- Martin Ludueña, Margarita. 2011. *La ideología de género y su influencia en la teología y en el ecumenismo*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Martínez Alcalde, María, Sergio Yago Soriano y José Javier Ruiz-Ibáñez, eds. 2018. *El siglo de la Inmaculada*. Murcia: Editum.
- Martínez Cano, Silvia. 2018. «Cuarenta años de Teología feminista en España». *Carthaginensia* XXXIV, 66: 449-474.
- Martínez Medina, Francisco Javier. 1997. «El Sacromonte de Granada y los Sacromontes: Mito y realidad» *Proyección: Teología y mundo actual* 184: 3-22.
- Martínez Medina, Francisco Javier. 2002. Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la historia de la Iglesia y de la teología católica. *Al-Qantara* 23 (2): 437-476. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2002.v23.i2.191>
- Mendoza, Fray Iñigo de. 1968. *Cancionero*. Madrid: Espasa Calpe.
- Messeguer Fernández, Juan. 1955. «La Real junta de la Inmaculada Concepción 1616-1617-20». *Archivo-Ibero americano* 15: 621-866.
- Mínguez, Víctor e Inmaculada Rodríguez Moya, eds. 2018. *La Piedra de la casa de Austria. Arte, dinastía y devoción*. Gijón: Trea.
- Mínguez Blasco, Raúl. 2014. «Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática». *Ayer* 96 (4): 39-60.
- Muñoz Fernández, Ángela. 2013. «María y el marco teológico de la Querrela de las mujeres (interferencias y transferencias con los debates culturales de la Castilla del siglo XV)». *Arenal Revista de Historia de las mujeres* 20: 235-262. <https://doi.org/10.30827/arenal.v20i2.1566>
- Ollero Pina, José Antonio. 2003. «Sine labe concepta. Conflictos eclesiásticos e ideológicos en la Sevilla de comienzos del siglo XVII». En *Graffias del imaginario, Representaciones culturales en España y América, siglos XVI-XVII*, editado por Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar, 301-335. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pardo Molero, Juan Francisco. 2019. «Pasar el puerto sin pagar la marca. Perspectivas políticas del inmaculismo en Valencia, siglos XV-XVI». En *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*, editado por José Javier Ruiz-Ibáñez y Gaetano Sabatini, 85-104. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez, Nazario. 1954. *La Inmaculada y España*. Santander: Sal terrae.
- Pou y Martí, José. 1931. «Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definición de la Inmaculada Concepción de María». *Archivo Ibero-Americano* 34: 371-417, 508-534.
- Pou y Martí, José. 1932. «Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definición de la Inmaculada Concepción de María». *Archivo Ibero-Americano* 35: 72-86, 424-434, 481-525.
- Pou y Martí, José. 1933. «Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definición de la Inmaculada Concepción de María». *Archivo Ibero-Americano* 36: 5-48.
- Prosperi, Adriano. 2006. «L'Immacolata e Siviglia e la fondazione sacra della monarchia spagnola». *Studi storici* XLVII, 2: 481-510.
- Révah, Isaac. 1971. «La controverse sur les statuts de pureté de sang. Un document inédit, Relación y consulta del cardenal Guevara sobre el negocio de fray Agustín Salucio, (Madrid 13 de agosto, 1600). *Bulletin Hispanique* 73: 263-306.
- Ríos de la Llave, Rita. 2007. *Mujeres de Clausura en la Castilla Medieval: El Monasterio de santo Domingo de Caleruega*. Alcalá: Universidad de Alcalá.
- Riquelme García, María del Carmen. 2018. «Triunfos y monumentos a la Inmaculada Concepción en Murcia». En *El Siglo de la Inmaculada*, editado por María Martínez Alcalde, Sergio Yago Soriano y José Javier Ruiz-Ibáñez, 365-382. Murcia: Editum.
- Rodríguez Casado, Vicente. 1962. *La Política y los políticos de Carlos III*. Madrid: Rialp.
- Ruiz-Gálvez Priego, Estrella. 1990. *Statut socio-juridique de la Femme en Espagne XVI^{ème} siècle: Une étude sur le mariage chrétien fait d'après l'Építome de mariage de Diego de Covarrubias y Leyva, la législation royale et les moralistes*. Paris: Didier Erudition.
- Ruiz-Gálvez Priego, Estrella. 1992. «Religion de la mère, religion des mères: les images de la mère selon l'iconographie de sainte Anne». En *La Religion de ma Mère*, editado por Jean Delumeau, 123-155. Paris: Cerf.
- Ruiz-Gálvez Priego, Estrella. 1997. «Mácula y Pureza: maculistas, inmaculistas y maculados». En *Qu'un sang impur... Les converses et le pouvoir en l'Espagne à la fin du Moyen Age*, 139-161. Marseille: Université de Provence.

- Ruiz-Gálvez Priego, Estrella. 2002. «Calila y Dimna, Conte du Moyen Âge et récit primordial». *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales* 25: 293-306.
- Ruiz-Gálvez Priego, Estrella. 2006. «María Inmaculada y María de Zayas: la Inmaculada emblema de la firmeza femenina». *Arenal* 13 (2): 291-310. <https://doi.org/10.30827/arenal.v13i2.3000>
- Ruiz-Gálvez Priego, Estrella. 2008. «*Sine Labe*. El inmaculismo en la España de los siglos XV al XVII: la proyección social de un imaginario religioso». *Revista de dialectología y tradiciones populares* 63 (2): 197-241. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2008.v63.i2.62>
- Ruiz-Gálvez Priego, Estrella, ed. 2009a. *L'Immaculisme un imaginaire religieux dans sa projection social*. Paris: Índigo.
- Ruiz-Gálvez Priego, Estrella. 2009b. «Du péché originel au péché des origines. Évolution et socialisation de la notion de macula, Espagne XIII-XVII». En *L'Immaculisme un imaginaire religieux dans sa projection social*, editado por Estrella Ruiz-Gálvez Priego, 98-126. Paris: Índigo.
- Ruiz-Gálvez Priego, Estrella. 2009c. «Dionisos cristiano: la copa y el cáliz del Lagar místico». En *Lo apolíneo y lo báquico en las tres culturas*, editado por José María Jiménez Cano, 65-84. Murcia: Ayuntamiento de Murcia.
- Ruiz-Gálvez Priego, Estrella. 2014a. «La Fortaleza de la Fe: en torno al principio de Fe en sus implicaciones sociales jurídicas y devocionales» (Castilla, siglos XIII-XV). En *Poder, Piedad, y Devoción*, editado por Isabel Beceiro, 260-317. Madrid: Sílex.
- Ruiz-Gálvez Priego, Estrella. 2014b. «La conversión, les conversos, et la prédication de Vincent Ferrer» (1391-1418). En *La Conversión*, editado por Didier Boisson y Elisabeth Pinto Mattieu, 65-85. Rennes: Presses Universitaires.
- Ruiz-Gálvez Priego, Estrella. 2017. «El asunto de la Inmaculada en el reinado de Felipe IV. Devoción dinástica, Negocio de Estado y Cuestión de reputación». En *La Corte de Felipe IV. Reconfiguración de la Monarquía Católica*, editado por José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez, 1745-1824. Madrid: Polifemo.
- Ruiz-Gálvez Priego, Estrella. 2018. «*Hispaniarum Fidelitas*: la polémica inmaculista en el contexto de la Guerra de los Treinta años». En *El siglo de la Inmaculada*, editado por María Martínez Alcalde, Sergio Yago Soriano y José Javier Ruiz Ibáñez, 37-82. Murcia: Universidad de Murcia.
- Ruiz-Ibáñez, José Javier. 2018. «La proyección imperial de la monarquía y la recepción exterior del inmaculismo». En *La Piedad de La Casa de Austria. Arte, dinastía, devoción*, editado por Víctor Mínguez Víctor e Inmaculada Rodríguez Moya, 185-230. Gijón: Trea.
- Ruiz-Ibáñez, José Javier y Gaetano Sabatini, ed. 2019. *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Schaub, Jean Frédéric. 2019. «La mácula como recurso político en las sociedades ibéricas de la época moderna». En *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*, editado por José Javier Ruiz-Ibáñez y Gaetano Sabatini, 61-83. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Simón Díaz, José. 1954. *Votos concepcionistas de la villa de Madrid*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños.
- Stepanek, Pavel. 2009. «La Inmaculada en Bohemia y Moravia: la penetración española». En *L'Immaculisme un imaginaire religieux dans sa projection social*, editado por Estrella Ruiz-Gálvez Priego, 174-181. Paris: Índigo.
- Stttraton, Suzanne. 1944. *The Immaculate Conception in Spanish art*. Cambridge: University Press.
- Suárez Fernández, Luis. 1994. *Monarquía Hispana y Revolución Trastámara*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Trens, Manuel. 1946. *María, iconografía de la Virgen en el Arte español*. Madrid: Plus Ultra.
- Valdeón Baruque, Julio. 1968. *Los judíos en Castilla y la revolución Trastámara*. Estudios y documentos, 27. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Vilar, María José. 2005. «Un libelo español anti-inmaculista de 1859: las imposturas del Pontífice-Rey, de Tomás Beltrán Soler». En *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte*, editado por Javier Campos y Fernández de Sevilla, 281-304. San Lorenzo de El Escorial: Ediciones Escorialenses.
- Villalba Pérez, Enrique. 1990. «La orden de Carlos III, ¿Nobleza reformada?». En *Carlos III y su siglo*, vol. II, 671-681. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- VV.AA. 2006. *Inmaculada, la actualidad de una verdad de fe, 150 años de la declaración del dogma*. Actas del simposio internacional. Madrid. Fundación Universitaria española.

