



Universidad
Zaragoza

Tesis Doctoral

USOS PÚBLICOS DE LA VIRGEN DEL PILAR: DE LA GUERRA DE LA INDEPENDENCIA AL PRIMER FRANQUISMO

Autor

Ramón Solans, Francisco Javier

Director/es

Rújula López, Pedro
Yusta Rodrigo, Mercedes

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Departamento de Historia Moderna y Contemporánea
2012

Usos públicos de la Virgen del Pilar

De la Guerra de la Independencia al primer franquismo

Tesis doctoral

Autor: Francisco Javier Ramón Solans

Directores: Dr. Pedro Rújula López (Universidad de Zaragoza) y

Dra. Mercedes Yusta Rodrigo (Université Paris 8)



Universidad de Zaragoza
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Historia Moderna y Contemporánea

Université de Paris 8
École doctorale Pratiques et théories du sens
Laboratoire d'études romaines

2012

Usages publics de la Vierge du Pilar
De la Guerre de l'Indépendance au Premier Franquisme

Doctorat
Études Hispaniques

Auteur: Francisco Javier Ramón Solans
Directeurs: Dr. Pedro Rújula López (Universidad de Zaragoza) y
Dra. Mercedes Yusta Rodrigo (Université Paris 8)



Universidad de Zaragoza
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Historia Moderna y Contemporánea

Université de Paris 8
École doctorale Pratiques et théories du sens
Laboratoire d'études romaines

2012

Para mi compañera Irene,
mi amigo Eduardo y mis
padres

... Y a menudo he pensado en otra historia
distinta y menos simple, en otra España
en donde sí que importa un mal gobierno.
Quiero creer que nuestro mal gobierno
es un vulgar negocio de los hombres
y no una metafísica, que España
puede y debe salir de la pobreza,
que es tiempo aún para cambiar su historia
antes que se la lleven los demonios.
Quiero creer que no hay tales demonios.
Son hombres los que pagan al gobierno,
los empresarios de la falsa historia.
Son ellos quienes han vendido al hombre,
los que le han vertido a la pobreza
y secuestrado la salud de España.
Pido que España expulse a esos demonios.
Que la pobreza suba hasta el gobierno.
Que sea el hombre el dueño de su historia.

Jaime Gil de Biedma, *Apología y Petición*.

La historia no es más que un desfile de falsos Absolutos, una sucesión de templos elevados a pretextos, un envilecimiento del espíritu ante lo Improbable. Incluso cuando se aleja de la religión el hombre permanece sujeto a ella; agotándose en forjar simulacros de dioses, los adopta después febrilmente: su necesidad de ficción, de mitología, triunfa sobre la evidencia y el ridículo. Su capacidad de adorar es responsable de todos sus crímenes: el que ama indebidamente a un dios obliga a los otros a amarlo, en espera de exterminarlos si se rehúsan. No hay intolerancia, intransigencia ideológica o proselitismo que no revelen el fondo bestial del entusiasmo. Que pierda el hombre su *facultad de indiferencia*: se convierte en asesino virtual; que transforme *su* idea en dios: las consecuencias son incalculables. No se mata más que en nombre de un dios o de sus sucedáneos: los excesos suscitados por la diosa Razón, por la idea de nación, de clase o de raza son parientes de los de la Inquisición o la reforma.

Émile Cioran, *Breviario de podredumbre*

Lo que se teme no es el marxismo. A quien teme la sociedad e incluso la misma Iglesia conservadora es a Dios. A este Dios que libera, que legitima la lucha de los oprimidos y les da coraje para el sacrificio último. No aceptan que la «opción por los pobres y contra su pobreza» nazca del corazón de la fe cristiana y de la esencia del concepto bíblico mismo de Dios. Les gustaría que naciese del marxismo y de las ideologías de izquierda. Esta es la incomprensión y la calumnia que la autoridades doctrinales de Roma propalan por el mundo. Les espanta que un cristiano diga: por causa del Dios de Jesucristo, por causa del Evangelio y de la fe de los padres tengo todas las razones para pedir una transformación de la sociedad en la que los propios pobres sean protagonistas. Por el hecho de aplicar esta misma exigencia a las relaciones internas en la Iglesia romano-católica, que adolecen de falta de libertad, es por lo que sufrí un proceso doctrinal en Roma y fui sancionado

Leonardo Boff, “Teología de la Liberación y opción por los pobres hoy”

RESUMEN

La dimensión pública, nacionalizadora y política, del culto a la Virgen del Pilar constituye el objeto de investigación de esta tesis. Su análisis tiene dos vertientes: el estudio del exitoso proceso de tradicionalización y anclaje social de esta devoción y, a partir de dicho estudio, la observación de los cambios políticos, sociales y culturales del catolicismo a escala local, nacional e internacional. La hipótesis de partida es el papel tan importante que desempeñó la Virgen del Pilar como elemento de movilización, punto de encuentro en el que la población se reconocía, símbolo con el que se identificaba, además de la profundidad de su anclaje social y cultural que permitió transformar al Pilar en un vector de difusión de algunas cosmovisiones políticas y nacionales.

En una primera parte, mostramos el proceso de tradicionalización, territorialización, anclaje social y reconocimiento de esta devoción que comienza en el siglo XVIII y que permite explicar el papel tan importante que desempeñó durante la crisis del Antiguo Régimen en España. Desde la mitad del siglo XIX, cambios políticos, sociales y culturales llevaron consigo el auge de los cultos marianos y la aparición en España de una cultura política nacionalcatólica que defendía la confesionalidad de la nación frente al proceso de secularización. Esta cosmovisión se construía sobre el fecundo sustrato de la cultura católica y especialmente, sobre sus símbolos religiosos. A través de la Virgen del Pilar, observamos el desarrollo del nacionalcatolicismo y su llegada al poder durante las dictaduras de Primo de Rivera y Franco.

PALABRAS CLAVE: Virgen del Pilar, cultos marianos, España, religión, política, nacionalismo, cultura política, nacionalcatolicismo.

RESUME COURT

La dimension publique, nationalisatrice et politique, du culte à la Vierge du Pilar constitue l'objet de cette thèse. Cet objet est construit à partir de deux axes principaux : l'étude des processus de traditionalisation et ancrage social à succès de cette dévotion et, à partir de cette analyse, l'observation des changements politiques, sociales et culturelles du catholicisme à l'échelle locale, nationale et internationale. L'hypothèse de départ est donc que le rôle si important qu'a joué la Vierge du Pilar comme élément mobilisateur, point de ralliement où la population se reconnaît, symbole avec lequel on s'identifie, tout comme la profondeur de son ancrage social et culturel, mais aussi sa popularité, ont permis de transformer le Pilar en un vecteur de diffusion de certaines cosmovisions politiques et nationales.

Dans une première partie, on montre le processus de traditionalisation, territorialisation, reconnaissance et ancrage social de cette dévotion qui commence au XVIII^e siècle et qui permet d'expliquer le rôle si important qui a joué la Vierge du Pilar pendant la crise de l'Ancien Régime en Espagne. Dès la moitié du XIX^e siècle, les changements politiques, sociales et culturelles, entraînent l'essor de cultes mariales et l'apparition en Espagne d'une culture politique national-catholique qui défend la confessionnalité de la nation face au défi sécularisateur. Cette cosmovision se construit sur le terrain fécond de la culture catholique et, notamment sur ses symboles religieux. A travers la Vierge du Pilar, on a vu le développement du national-catholicisme et son arrivée au pouvoir lors de deux dictatures de Primo de Rivera et de Franco.

MOT CLES: Vierge du Pilar, cultes mariales, Espagne, religion, politique, nationalisme, culture politique, national-catholicisme

PUBLIC USES OF THE VIRGIN OF PILAR. FROM THE SPANISH WAR OF INDEPENDENCE TO THE FIRST FRANQUISM

ABSTRACT

The public dimension of the cult to the Virgin of Pilar is the research's aim of this thesis. Two aspects emerge from this subject: the study of the successful traditionalization of this devotion; and, based on this analysis, observe the political, social and cultural changes in Catholicism at the local, national and global level. The assumption is that the Virgin of Pilar play an important role as a mobilizing element, a rallying point where people can be recognized as a symbol with which one identifies. The depth of its social and cultural anchoring, but its popularity has transformed the Virgin of Pilar into a distribution's vector of certain worldviews and national policies.

In the first part, we saw the process of traditionalization of the Virgin of Pilar as the sacred center of Zaragoza, which helps to explain the important role that played her cult in the crisis of the Old Regime, as a legitimation's factor and also as an instrument of mobilization and reassuring of the public. By the mid-nineteenth century, the political, social and cultural changes have led to the development of Marian devotion and the appearance in Spain of a nationalcatholic political culture which defends the confessionalisation of the state face the challenge of secularization. This political culture has benefited from the fruitful cultural substrate of Catholicism, including such powerful symbols like the Virgin of Pilar, to strengthen. Through this Marian cult, we saw the development of National Catholicism and his came to power in Spain with the two dictatorial regimes of Primo de Rivera and Franco.

KEYWORDS: Virgin of Pilar, marian cults, Spain, religion, politics, nationalism, political culture, nationalcatholicism.

RESUME LONG

En faisant cette étude dans la longue durée, certains aspects ont pu rester hors de ma portée, soit volontairement par manque d'espace, soit par l'ampleur de la recherche. Néanmoins, on a considéré l'intérêt d'historiciser le processus complexe de construction d'un symbole religieux comme la Vierge du Pilar, en prenant compte de la traditionalisation et de l'ancrage social mais aussi des nouvelles significations dont son culte a été doté.

De plus, la *longue durée* constitue un cadre temporel optimal pour analyser les constructions culturelles. Ceci est particulièrement utile pour rompre avec l'illusion de la permanence qui caractérise les récits de la religion et de la tradition, en montrant son caractère historique, son origine, ses transformations, son adaptation ou son déclin, sous cette apparence d'immobilité. Ainsi, pour sortir des «prisons de la longue durée» braudeliennes et se libérer du lourd poids de l'inertie ou la persistance, il faut toujours mettre en dialogue ces structures culturelles avec les événements. D'abord, parce que les événements, en tant que tels, sont le résultat de schémas culturels qui les dotent de signification historique. Ensuite parce que l'irréductibilité des événements, son originalité et spontanéité, dépassent les catégories culturelles et transforment sont contenu, ce que Marshall Sahlins appelait le risque des « catégories en action ».

Pour toutes ces raisons, les contextes de crise dans lesquels les événements se succèdent avec vitesse sont particulièrement intenses et créatifs. Ainsi, en même temps qu'on analyse le long processus de consolidation de la basilique du Pilar comme le centre sacré de Saragosse, on observe aussi l'influence de ces conjonctures critiques dans l'affermissement ou l'apparition de nouvelles significations politiques et nationales associées à la Vierge. De même, la culture politique national-catholique serait une réaction moderne à la mise en question de la confessionnalité de la nation, un projet qui se configure et se restructure dans situations particulièrement difficiles comme celles de 1868-1874, 1898, 1900-1913, 1917-1923 ou 1931-1939.

En privilégiant ce cadre temporel, on voudrait répondre en dernière ressort aux questions théoriques qui soutiennent ce travail. Parmi ces interrogations, on voudrait en souligner trois : Quelle est le rôle joué par la religion dans la modernité? Quelle validité a le paradigme de la sécularisation

pour l'expliquer? Est-ce qu'on peut parler d'une modernité religieuse? À partir du *revival* religieux des années 1980, certains aspects plus réductionnistes de la théorie de la sécularisation ont été mis en question. Parmi eux, on peut souligner le déclin des pratiques religieuses ou son association à la modernisation et l'urbanisation. En même temps, certains auteurs ont commencé à parler de l'existence d'une modernité religieuse en rompant avec les dichotomies superposés de modernité/tradition et sécularisation/religion. Ainsi, on a passé d'un regard téléologique de l'évolution de la religion comme un élément voué à l'extinction à une analyse qui privilégie l'idée de constante restructuration et recomposition de la religion face aux défis de l'époque contemporaine.

Cette thèse se veut aussi un apport à ces débats autour du rôle joué par la religion dans le monde contemporain. En soulignant l'importance de la Vierge du Pilar et la vitalité du catholicisme dans l'Espagne contemporaine, on n'a pas seulement mis en question la théorie du déclin de la religion mais également on a proposé l'existence d'une modernité religieuse. Ainsi, loin de soutenir une attitude défensive, l'Église adopta une stratégie moderne de mobilisation qui entraîna de nouveaux discours, pratiques et identités. À partir du cas de la Vierge du Pilar, on a vu comment le catholicisme espagnol était capable d'articuler identités nationales et politiques, de mobiliser la population, de revaloriser le rôle joué par les laïcs ou les femmes, d'actualiser les dispositifs de diffusion de ses messages ou d'adopter nouvelles formes d'organisation comme l'Action catholique.

La dévotion à la Vierge du Pilar est une des plus importantes dans l'histoire de l'Espagne, seulement comparable en prestige et influence avec celles suscitées par Saint Jacques de Compostelle, la Vierge de Covadonga et celle de Guadalupe (Extremadura). Située dans le cœur de Saragosse, sa basilique est le centre sacré de la ville. Pour les Saragossains, la Vierge du Pilar est quelque chose d'indiscutable. Profondément liée à l'identité de cette cité et à la région, puis communauté autonome d'Aragon, son image est fortement vénérée par ses habitants et on la retrouve partout, dans les voitures, les maisons, les portefeuilles... Même le prénom de Pilar reste encore très fréquent parmi les Aragonais, et les moments forts de la vie de la ville et de celle de ses habitants sont fréquemment liés à son cathédral.

La dimension publique, nationalisatrice et politique, du culte à la Vierge du Pilar constitue l'objet de cette thèse. Cet objet est construit à partir de deux axes principaux : l'étude des processus de traditionalisation et ancrage social à succès de cette dévotion et, à partir de cette analyse, l'observation des

changements politiques, sociales et culturelles du catholicisme à l'échelle locale, nationale et internationale. L'analyse des cultes religieux est particulièrement riche puisqu'ils sont des objets extrêmement polymorphiques, polysémiques et aux multiples facettes. On trouve à la fois un symbole qui rassemble la communauté des croyants, une dévotion qui lui permet de s'exprimer, et un espace où la liturgie se déroule et où le sacré prend sa forme. Or, à cette diversité de formes, il faut ajouter la pluralité de sens dont ce culte a été doté et les nombreux usages qu'on lui donne (conjuré la peur et le désarroi, légitimer les changements ou exprimer la gratitude par les dons dont la Vierge les a comblés). De plus, à travers cette variété de significations on peut analyser les changements politiques et culturels dans la société espagnole dès la fin de l'Ancien Régime au premier franquisme.

D'un autre côté, l'importance de son culte tout au long de la histoire contemporaine espagnole nous a permis de nous installer confortablement dans sa chapelle et y voir passer des drapeaux différents, des militaires, des politiciens, des dictateurs... De cette tour de guet, nous avons contemplé l'effondrement de l'Ancien Régime, la Guerre d'Indépendance, l'occupation française, la construction d'une identité nationale naissante, les premiers pas de l'Etat libéral et sa relation conflictuelle avec l'Église, l'émergence de la société de masses, la formulation des premiers projets laïques, la mobilisation ouvrière, des révolutions et des grèves ou la naissance du fascisme.

L'hypothèse de départ est donc que le rôle si important qu'a joué la Vierge du Pilar comme élément mobilisateur, point de ralliement où la population se reconnaît, symbole avec lequel on s'identifie, tout comme la profondeur de son ancrage social et culturel, mais aussi sa popularité, ont permis de transformer le Pilar en un vecteur de diffusion de certains cosmovisions politiques et nationales.

Au-dessus de tous les changements, à la fin du XIX^{ème} siècle, on a observé se distinguer une même logique politique, une grille de lecture commune, une vision providentielle du passé national, une série de valeurs essentielles partagées par les catholiques espagnols qui se regroupaient autour de la Vierge du Pilar. Ces éléments nous amènent à affirmer l'existence d'une culture politique national-catholique naissante qui commence à prendre sa forme définitive tout au long du premier tiers du XX^{ème} siècle. C'est une culture politique plus catholique que nationale, même si elle considère l'union de la religion et de l'Espagne comme indissoluble.

Bien évidemment, quand on parle de culture politique national-catholique on ne fait allusion qu'à un courant hégémonique dans le catholicisme espagnol. Il y a eu d'autres manières de voir le monde, mais elles ont été considérées dans le meilleur des cas comme hétérodoxes (libérales, socialistes, nationalistes vasques ou catalanes, socialistes...). Or, l'usage du concept *culture politique* n'exclut pas l'existence de subcultures politiques au sein du national-catholicisme avec une certaine autonomie et capacité de désagrégation (carlistes, traditionalistes, néo-catholiques, conservateurs, etc.). Néanmoins, dans une conjoncture critique pour sa vision du monde, ces groupes ont été capables de privilégier les valeurs qu'ils partageaient et de prioriser l'union face aux ennemis communs. Le caractère de ces alliances, qui a première vue peuvent sembler conjoncturelles, est le fruit des fidélités et de solidarités majeures comme, parmi d'autres, la défense armée de l'ordre face à la Révolution, la définition confessionnelle de l'État espagnol et le caractère normatif de la religion par rapport à la sécularisation.

Le puissant imaginaire catholique constitue le fécond substrat culturel pour enraciner et développer le national-catholicisme. Ainsi, cette culture politique se construit sur des symboles religieux qui, comme la Vierge du Pilar, étaient bien ancrés dans la société espagnole, grâce à sa nature émotive et proche. En même temps, cette culture politique les a dotés de nouvelles significations de caractère fondamentalement politique et national. Cette cosmovision s'est nourrie d'une lecture providentielle de l'Histoire d'Espagne; de discours avec une grande capacité de mobiliser comme ceux de croisade, martyre et persécution; d'une liturgie ainsi que d'un calendrier religieux; ou des espaces sacrés où ses cérémonies ont eu lieu.

Pour aborder ces questions, on a structuré la thèse en trois parties chronologiques : XVII^{ème} siècle-1854, 1854-1917 et 1917-1958, en suivant des bornes temporelles indicatives de changements importants au niveau de la ville de Saragosse, de l'Espagne ou de l'Europe. Dans une première partie, on montre le processus de traditionalisation, territorialisation, reconnaissance et ancrage social de cette dévotion qui commence au XVIII^{ème} siècle et qui permet d'expliquer le rôle si important qui a joué la Vierge du Pilar pendant la crise de l'Ancien Régime en Espagne.

La date de 1854 renvoie à des changements significatifs au niveau aragonais, espagnol et européen: la promotion à l'archevêché de Saragosse de Manuel García Gil en 1858, un prélat qui connaissait très bien l'évolution du catholicisme mondial et qui a favorisé la dévotion au Pilar; la signature du Concordat de 1851 qui supposait la stabilisation de l'Église espagnole

postrévolutionnaire ; le gouvernement progressiste (1854-1856) qui rappelait les dangers de la révolution libéral, et l'essor des cultes mariaux lors du pontificat de Pie IX, notamment avec la définition du dogme de l'Immaculée Conception (1854) et les apparitions de Lourdes (1858). Dans cette période, on analyse la Vierge du Pilar dans le cadre d'un processus de restructuration et réélaboration des stratégies du catholicisme. Le développement des cultes mariaux à partir du modèle de Lourdes a permis d'articuler une réponse moderne aux défis de la sécularisation. En suivant ce modèle, la Vierge du Pilar a été dotée de nouvelles significations politiques et nationales avec l'émergence d'une culture politique national-catholique.

La troisième partie s'ouvre sur la Révolution russe de 1917 et sur une Église effrayée par la contagion du communisme. A cette peur qui se matérialise en Espagne dans la période d'agitation sociale connue comme le Triennat bolchevique (1918-1921), il faut ajouter le climat d'Apocalypse qui régna chez le catholicisme avec la proclamation de la Seconde République espagnole et ses politiques laïques. Ces expériences ont provoqué une tournure autoritaire d'une partie du catholicisme dont les deux dictatures de Primo de Rivera (1923-1930) et de Franco (1939-1975) ont profité pour affermir son pouvoir.

La borne temporelle qui clôt cette troisième partie est 1958. La mort de Pie XII, qui avait imprimé une tournure autoritaire et anticommuniste à l'Église, et l'ouverture du Concile Vatican II sous le pontificat de Jean XXIII, entraînèrent un nouveau paradigme catholique loin des présupposés du national-catholicisme. De plus, en Espagne, cette culture politique commençait à montrer certains symptômes d'épuisement et de crise. En plus de cette sensation de saturation et de lassitude provoquée par une décennie de exaltation ultranationaliste, les changements suscités par la chute du fascisme et par les accords de Franco avec les États Unis et le Vatican, favorisèrent le développement d'une image de l'Espagne plus pittoresque et adaptée aux touristes ; une Espagne de plage et flamenco. Avec cette évolution, Notre Dame du Pilar se dépolitise et se folklorise. Bien que son image se délie d'une partie des anciens contenus national-catholiques, la Vierge continue à être un symbole identitaire d'Aragon et de Saragosse mais d'une façon plus générale et indéterminée. Et surtout, elle perd son contenu politique et nationaliste espagnol pour devenir un symbole à la fois plus local et plus universel.

Dans la première partie nous avons montré que, malgré les premières nouvelles de l'existence de son culte au XIII^{ème} siècle, la dévotion à la Vierge du Pilar n'a commencé à se consolider dans l'espace sacré de la ville qu'au XVII^{ème}

siècle. Cette dévotion se construit à partir de la diffusion de la miraculeuse guérison d'un boiteux de Calanda (1640), très importante pour revendiquer l'authenticité de cette tradition et pour réaffirmer son caractère surnaturel et populaire. Ensuite viennent la nomination de patronne de Saragosse par la municipalité (1653) et la bulle d'unification du chapitre de l'église de Notre Dame du Pilar avec celui de la Cathédral de la Seo (1675). Cette décision papale fut fondamentale puisqu'elle consolida l'importance croissante acquise par le Pilar, laquelle l'avait mis en concurrence avec la Cathédral de la Seo, siège épiscopal de la diocèse de Saragosse. L'unification a mis à égalité les deux espaces sacrés, les deux chapitres et les deux cultes, Notre Dame du Pilar et El Salvador.

L'élection de la Vierge du Pilar comme patronne de Saragosse a joué un rôle fondamental dans la consolidation de son culte puisque, avec cette nomination, la municipalité s'est engagée à l'organisation de sa fête ainsi qu'à la promotion de son culte par l'intermédiaire de la consécution de divers privilèges, fondamentalement d'origine papale. Or, c'est grâce à son initiative que la Vierge du Pilar a réussi les deux concessions pontificales de prier avec octave en 1723 et 1807. Lentement, son culte devint le centre sacré et le cadre culturelle de Saragossains, qui ont fait appel à son image afin de comprendre la réalité et de construire son identité.

Sa basilique, et plus précisément la Sainte Chapelle où est placée son image, a commencé à être reconnue comme un lieu de protection, miraculeuse et surnaturelle. Toute une série de pratiques dévotionnelles, comme rosaires et neuvaines, ont commencé à se développer autour de la Vierge du Pilar, en conférant à son image une accréditée capacité d'intercession. Ce processus de ritualisation s'est bénéficié de l' stratégie de reconquête de secteurs populaires et féminins que l'Église développa autour des dévotions mariales.

Le récit du culte à la Vierge du Pilar et les événements liés à son intercession commencèrent à prendre forme. Ce processus de traditionalisation et consolidation de son histoire fut aussi accompagné d'une progressive territorialisation de sa dévotion comme protectrice de Saragossains, Aragonais et Espagnols. Or, selon la tradition, la Vierge serait apparue sur un pilier de marbre (Pilar) à l'apôtre saint Jacques en 40 après J-C pour l'encourager à prêcher, en lui promettant que jamais la foi ne ferait défaut en Espagne si son image resterait à Saragosse. D'un côté, en suivant ce récit, Marie est à l'origine du catholicisme national. D'un autre côté, les récits miraculeux et sa nomination comme patronne de la ville ont graduellement lié son culte à Saragosse et à Aragon.

La Révolution française a relancé cette cosmovision surnaturelle qui permet d'expliquer les événements dans un cadre culturel providentiel comme signes de la volonté divine. Les principales cultes catholiques, la Vierge et le Sacré Cœur, qui ont déjà été convoqués pour combattre le protestantisme, ont été mobilisés pour faire face à la Révolution. Ces dévotions ont fourni aux mouvements contre-révolutionnaires un puissant lexique et symbolique religieux pour mobiliser la population. En Espagne, lors de la guerre de la Convention (1793-1795), la Vierge du Pilar a été représentée comme le bastion face à la contagion révolutionnaire.

Cette image protectrice joue un rôle très important lors des deux sièges qui a subi Saragosse en 1808 y1809 dans la Guerra de l'Indépendance. Face au désarroi et la peur provoqué par l'invasion française, les habitants de la ville ont choisi son temple pour se réfugier. L'apparition d'un nuage à la forme d'une palme sous la basilique du Pilar a été tenu pour une signe divine de que la victoire s'incline de son côté. Pour les Saragossains, c'était la Vierge qui déviait les bombes de son cathédral et c'est grâce a son intercession qu'on a réussi à lever le premier siège français. Lors du combat, les armées amenaient drapeaux, rosaires ou estampes avec l'image de la Vierge du Pilar comme un signe de protection. Le choix de son culte et de sa basilique comme lieu de secours était rattaché au processus de traditionalisation de la Vierge du Pilar qui montre une capacité réputée d'intercession avec des nombreux miracles.

De plus, les autorités militaires et religieuses ont joué de son image pour légitimer son pouvoir, en le rapportant à la volonté divine. Dans leurs proclamations et sermons, la Vierge du Pilar apparaît comme la responsable de leurs victoires et surtout, comme un élément mobilisateur de la population dans son combat à côté des idées de la patrie, la religion et le roi. En définitive, lors de deux Sièges, la Vierge du Pilar étendait sa protection sur les Saragossains, sacralisait ses armes et générait une excitation surnaturelle dans laquelle tout semblait être attribué à l'intercession divine.

Malgré cet usage patriotique, après la capitulation de la ville, les français ont profité de la dévotion à la Vierge de Pilar et de son temple pour raffermir son pouvoir. Face à l'image contre-révolutionnaire de la France comme un pays d'athées, Napoléon a réservé une place considérable à la politique religieuse comme élément de légitimation. Ainsi, les occupants ont pris soin de maintenir le culte catholique à la ville et ils ont participé à toutes les cérémonies religieuses importantes dans le basilique du Pilar. De plus, avec la collaboration de l'évêque auxiliaire de Saragosse, ils ont fêté dans ce même temple tous ses victoires et les anniversaires de la dynastie bonapartiste.

En 1813, après la défaite de l'armée française, les autorités espagnoles se sont appliqués à effacer tous les traits de cet usage napoléonien de la Vierge du Pilar et à présenter ses ennemis comme contraires à la religion catholique. De même, ils ont choisi la basilique du Pilar comme lieu de célébration de ses victoires et aussi comme lieu de légitimation du nouvel ordre constitutionnel qui a été proclamé à Cadix en 1812. La religion catholique continue à être le cadre culturel des réformes et des nouveaux projets politiques en Espagne.

En définitive, lors de cette période de crise, la cathédral du Pilar va raffermir son rôle de centre sacré de la ville de Saragosse. Tous les gouvernants, qu'ils soient absolutistes, libérales ou napoléoniennes, vont employer l'image du Pilar pour se légitimer. Lors de ses visites royales, Ferdinand VII et Isabel II vont concéder à son temple et les cérémonies liées à son culte une importance capitale. L'expérience de la Guerre d'Indépendance et son souvenir comme une épopée nationale et religieuse ont renforcé le liens émotifs des habitants de Saragosse avec la Vierge du Pilar comme sa patronne et sa protectrice. Symbole identitaire de la capital aragonaise, son image était capable d'articuler diverses échelles territoriales de fidélité, du niveau local ou régional jusqu'à l'échelle nationale.

Son culte a été aussi un lieu d'affrontement entre deux projets politiques, le libéral et l'absolutiste. L'importance accordée à la religion catholique dans le premier libéralisme espagnol a fait de ses symboles et ses lieux de culte un élément central. Malgré les tensions entre les autorités ecclésiastiques et l'État à la suite du désamortissement et d'autres mesures législatives comme la liberté de presse ou la suppression de la dîme, le caractère urbain de l'Église espagnole empêchait son usage par une contre-révolution qui prenait toute sa puissance dans les espaces ruraux. À l'exception de la Guerre d'Indépendance et les périodes absolutistes du règne de Ferdinand VII (1814-1820 et 1823-1833), les libéraux ont profité de la Basilique du Pilar pour fêter ses victoires dans la Guerre Carliste (1833-1840) et célébrer ses cérémonies politiques.

Dans la deuxième partie de la thèse, il est question de montrer comment une partie du libéralisme plus progressiste se dégage de cette vision confessionnelle de la nation à tel point qu'il la remet en question en proposant la séparation de l'Église et l'État lors de la Première République Espagnole (1873). Malgré la politique de pacification religieuse de la Restauration monarchique (1874), dès ce moment, la laïcité de l'État prend place dans le débat public. De plus, dans la première décennie du XX^{ème} siècle les

attentats anticléricaux et certaines politiques sécularisatrices, contestent le control ecclésiastique de l'espace publique, rituel et urbain.

En parallèle, face à ces défis, on voit apparaître une naissante culture politique national-catholique qui défend la confessionnalité de l'Espagne. Cette cosmovision était monarchique, antilibéral, anticommuniste, anti-individualiste et profondément autoritaire et militariste. De plus, en employant nouvelles formes d'organisation et de mobilisation, cette culture politique était en faveur d'une modernité régie par le catholicisme. Bien que le national-catholicisme accepte le capitalisme, il propose une troisième voie entre le libéralisme et le communisme et défend une vision corporative de la société fondée sur l'idée conservatrice d'harmonie sociale et opposé aux interprétations de lutte de classes. Par-dessus les divergences idéologiques, cette culture politique constitua un facteur d'union des droites espagnoles en les fournissant une cohérence et une légitimité supérieure à partir d'un cadre symbolique, rituel et discursif commun, le catholicisme, face aux ennemis communs : le socialisme, le libéralisme, la sécularisation...

Bien qu'on puisse suivre ses traces jusqu'à la Guerre de l'Indépendance, ce sont ces nouvelles menaces qui façonnent le discours national-catholique à la fin du XIXe siècle. Ses modèles théoriques sont très riches et variés, allant des premières contre-révolutionnaires comme Joseph de Maistre aux *régénérationnistes*, en passant par Jaime Balmes ou Donoso Cortés. Par-dessus tout, l'*Historia de los heterodoxos españoles* de Menéndez Pelayo est la pierre angulaire de cette culture politique qui faisait de l'histoire espagnole un combat éternel entre la vraie et catholique Espagne et son antithèse, l'anti-Espagne.

Cette cosmovision se construit sur le terrain fécond de la culture catholique, il emploie de puissantes imaginaires et discours bien ancrés dans la conscience collective. Parmi les symboles mobilisés, cette culture politique va accorder une grande importance à la Vierge du Pilar, en rapportant son récit mythique aux grands moments de la nation catholique : la prédication de Saint Jacques, la Reconquête, la découverte de l'Amérique et la Guerre d'Indépendance espagnole. À partir de cette construction discursive, la basilique du Pilar commençait à être considérée comme le lieu de mémoire des gloires communes, le temple de la nation espagnole. Associés à cette idée, ont vu le jour toute une série de projets pour agrandir la basilique du Pilar et lui donner une apparence grandiose afin de mieux représenter la magnificence de la patrie catholique.

La Vierge du Pilar profita aussi de l'essor des cultes mariaux à partir de la définition du dogme de l'Immaculée Conception dans la bulle *Ineffabilis Deus* (1854) et les apparitions de Lourdes (1858). Dans une stratégie de reconquête des secteurs populaires et des femmes, l'Église proposa un projet moderne de mobilisation des masses qui montre la puissance du catholicisme et qui opposait la foi et les guérisons miraculeuses à la science dans le siècle du positivisme. Dans toute l'Europe, les cultes mariaux prennent modèle sur le sanctuaire de Lourdes et sur son organisation commerciale et médiatique.

La diffusion de ce modèle est à mettre en rapport avec le défi global que représentent les Guerres culturelles européennes de la fin du XIX siècle. Le développement d'une législation qui délimite la présence de la religion dans l'espace public supposait un défi à l'Église. De même, la mobilisation des foules catholiques était en partie une réaction à la menace que représentait l'apparition du mouvement ouvrier ainsi que l'émergence d'une société de masse. Cette réponse chrétienne mobilisatrice voulait intégrer et absorber le danger potentiel lié à ces nouvelles manifestations.

Dans les pèlerinages de masses à Notre Dame du Pilar, on peut observer la convergence entre l'influence de la culture politique national-catholique et l'influence religieuse du modèle de Lourdes. Le but de ces manifestations était de montrer la puissance du catholicisme dans la société espagnole pour défendre le caractère normatif de la religion et la confessionnalité de la nation. Qu'elles fussent locales, régionales ou nationales, ces démonstrations de masse cherchaient à défendre une vision de l'Espagne dans un terrain où l'Église s'est senti contesté: la rue. Les pèlerinages fournissaient au temple une nouvelle signification nationale de bastion face à la sécularisation.

Pour organiser ces pèlerinages, il fallait une organisation quasi-commercial qui comprenait la propagande, le déplacement, l'hébergement, les activités ou le *merchandising*, parmi d'autres. Ainsi, les catholiques profitèrent des nouveaux progrès techniques comme le chemins de fer ou la presse moderne de masses. Inspirés par le modèle de Lourdes, on a fait de Notre Dame du Pilar le centre d'un naissant tourisme religieux. Coïncident avec cet intérêt touristique, la municipalité de Saragosse encourage les fêtes de la patronne de la ville, la Vierge du Pilar, pour attirer l'attention de nouveaux visiteurs. Dans ce but, la mairie introduit de nouveaux spectacles au programme des festivités: exhibitions aériennes, l'élection de la reine des fêtes, concours de Jota, match de football...

Les principaux acteurs de cette nouvelle stratégie religieuse sont des laïques. Sans minimiser l'importance de la hiérarchie ecclésiastique, il faut souligner l'influence d'une génération de jeunes, femmes et journalistes catholiques qui ont vécu la Révolution de 1868 ou qui ont été éduqués dans la haine de cette expérience politique. C'est une jeunesse avec une forte influence du carlisme qui s'organise autour du futur évêque de Huesca, Mariano Supervía, et qui commence à accéder à postes de responsabilité dans le catholicisme local tout comme dans leurs parcours professionnels respectifs à la fin du siècle.

Bien que la présence et l'importance des laïques a été une constante dans le catholicisme, l'élan définitif se produit avec la doctrine du catholicisme social et l'encyclique *Rerum Novarum* (1891). Sa réception en Espagne fut tardive et conservatrice, en rejetant toute définition confessionnelle et la collaboration avec des secteurs non-catholiques. Or, plutôt que par la question sociale, les catholiques espagnols sont préoccupés par la défense de l'enseignement religieux, de la confessionnalité de l'État et de la propagande face au laïcisme.

Néanmoins, le développement de cette doctrine en Espagne entraîne la création d'un nouveau lieu de sociabilité pour ces notables locaux: l'Action Sociale. Cette institution renforçait l'identité du groupe et fournissait à cette élite sociale un cadre organisationnel pour défendre les intérêts de classe. Or, une grande partie de la génération dont il est question ici appartenait au secteur des professions libérales (médecins, architectes et avocats), le journalisme, l'entreprise, la propriété agricole ou l'Université. Ainsi, en plus de son travail social, cette organisation développe une structure économique avec la création de la Caisse d'Épargne de l'Immaculée Conception en 1905 et une structure pour la défense de propriétaires agricoles avec le Syndicat Central d'Associations Agricoles Catholiques d'Aragon en 1907.

Non seulement cette structure socioéconomique lie la défense d'un catholicisme excluant aux intérêts de la bourgeoisie agraire mais elle crée aussi une puissante organisation de propagande avec une structure éditoriale impressionnante qui permet de publier divers journaux, revues, pamphlets, opuscules et livres. Ce réseau social et économique s'étend au domaine de la politique avec la présentation de ses propres candidatures ou le soutien d'autres initiatives conservatrices. Avec cette présence publique, ce groupe articule aussi de nombreux projets d'usage politique du passé avec de centaines et fêtes commémoratives. Finalement, cette génération était aussi

derrière la plupart des projets qui favorisaient la dévotion au Pilar et le ramenaient à la défense d'une nation catholique.

Cet élan des associations laïques favorise le développement des groupes dévotionnels, moralisateurs et bienfaisants. Avec une forte présence des femmes, ces organisations permettent de les encadrer et les mobiliser face à la sécularisation tout en intériorisant les valeurs de la culture politique national-catholique. L'essor d'associations féminines est lié à la revalorisation du rôle des femmes dans la rechristianisation de la société.

À Saragosse, en suivant ce modèle, la Cour d'Honneur de Dames du Pilar est créée en 1902. Ces dames appartenaient aux classes sociales privilégiées, elles étaient épouses, mères, sœurs ou filles de ces dirigeants catholiques dont on vient de parler. Or, pour participer à cette organisation, il faut qu'on ait des moyens économiques pour payer les frais d'inscription et qu'on ait aussi du temps pour assister aux réunions et aux actes dévotionnels. Bientôt, cette association se consolide comme une des plus importantes, en jouant un rôle capital dans la mobilisation du catholicisme dans la rue à travers de la politisation d'actes dévotionnels, et l'organisation de protestations, manifestations ou meetings face à la sécularisation. Cette association a favorisé aussi l'organisation de pèlerinages de masses à la basilique de Notre Dame du Pilar, comme le pèlerinage national en 1905 pour le couronnement de la Vierge du Pilar qui a réuni environ 45000 personnes, ainsi que d'autres événements religieux rapportés à son culte.

Cette génération de notables catholiques a utilisé la Vierge du Pilar pour articuler un discours nationaliste et conservateur qui faisait étalage d'un régionalisme aragonais, un naissant militarisme et un usage moral et raffermissent du passé national. Autour du Pilar, s'est développé une stratégie pour monopoliser la commémoration du Centenaire des Sièges de Saragosse pendant la Guerre d'indépendance, ainsi que l'Exposition hispano-française de 1908. L'espace symbolique de la ville a été rempli par des cérémonies religieuses qui cherchaient à consolider sa propre vision du passé et sa projection dans le présent et l'avenir de la ville. Or, lors du centenaire des Sièges, l'hommage des prélats hispano-américains à la Vierge du Pilar comme sa patronne a servi à l'Action Sociale Catholique à inventer une fête commémorative de cette visite qui mit l'accent sur la liaison de son culte avec l'ancien empire et le rôle joué par l'Espagne dans la diffusion du catholicisme dans le monde. Bien que sa célébration est antérieure à celle de la fête de la Race qui commença en Espagne en 1912, la commémoration saragossaine fut progressivement intégrée dans ce cadre festif.

Parmi les privilèges concédés à Notre Dame du Pilar en 1908, il faut souligner l'importance de l'attribution à la Vierge d'honneurs de capitaine générale. Cette prérogative a consolidé le sens militariste de sa dévotion pendant les prolégomènes de la Guerre de Melilla de 1909. Dès ce moment, la dévotion à la Vierge du Pilar a joué un rôle très important dans les campagnes de mobilisation de la population, dans l'attribution à la Guerre du Rif d'un caractère providentiel et aussi dans l'attribution des victoires à l'intervention de la Vierge.

Finalement, autour du culte de la Vierge du Pilar se construit un discours régionaliste qui a permis de structurer l'identité nationale. En profitant de l'attachement affectif des Saragossains à sa dévotion et de la territorialisation de son culte, cette génération promeut une représentation stéréotypée des habitants de cette région. Ainsi, les aragonais sont nobles, héroïques, têtus, honnêtes, fiers et surtout catholiques et dévots de la Vierge du Pilar. On peut s'apercevoir de cette image dans les fêtes patronales de Saragosse, notamment dans les exhibitions des bals et chants régionales. Ces expressions n'ont pas dépassé les limites du régionalisme conservateur espagnol. Dans ce sens, on peut parler avec Josep Maria Fradera, d'un double patriotisme, de l'articulation d'un double sentiment d'appartenance à l'Aragon et à l'Espagne dans lequel les deux fidélités sont parfaitement compatibles.

Ainsi, le culte de la Vierge du Pilar fut utilisé par cette génération pour articuler et défendre sa propre cosmovision qui faisait de la confessionnalité de l'Espagne quelque chose d'incontestable. Cette culture politique national-catholique a profité de la liaison émotionnelle avec cette dévotion pour légitimer ses discours et pour raffermir une particulière lecture du passé national qui se projette dans l'avenir. Autour de la Vierge s'articulèrent toute une série de pratiques qui contribuèrent à renforcer cette identité national-catholique et à articuler ses revendications à travers de grandes manifestations de masses qui, face au défi sécularisateur, visaient à montrer la force de la religion en Espagne.

Dans la troisième partie, on a vu comment cette culture politique acquiert progressivement sa forme définitive et les discours ébauchés sont affinés. La période de l'entre-deux-guerres raffermi les catholiques espagnols dans cet ensemble de valeurs et de représentations qui configure cette particulière cosmovision qui fusionne nation et catholicisme. Les Révolutions russe et mexicaine entraînent une sensation, réelle ou rhétorique, de menace de propagation du communisme, une crainte très puissante à l'heure de mobiliser la population comme on a pu voir pendant la Seconde République espagnole.

Ainsi, la peur de la Révolution, la crise de légitimité des systèmes démocratiques et la montée du fascisme créent le climat convenable pour la tournure autoritaire du catholicisme avec la doctrine du rétablissement du règne social de Jésus-Christ. Son institutionnalisation avec la proclamation de la fête du Christ Roi par la l'encyclique *Quas Primas* (1925) supposait la culmination du *Syllabus* avec une condamnation explicite des formes démocratiques et la proposition d'une sortie autoritaire.

En parallèle, la Pape Pie XI commence un processus de réorganisation, centralisation et hiérarchisation des œuvres laïques dans une Action Catholique dirigée par les évêques diocésains. Structurée en quatre branches pour mieux encadrer les femmes, les hommes et les jeunes des deux sexes, cette organisation catholique est représentée comme un bastion anticommuniste préparé pour la reconquête globale de la société. En Espagne, ce processus d'implantation de l'Action Catholique est favorisé par la puissante Association Catholique Nationale de Propagandiste fondée en 1909 qui fournit aussi un cadre syndical avec la création de la Confédération Nationale Catholique Agraire en 1917 et politique avec l'éphémère expérience du Parti Social Populaire en 1922. Cette réorganisation du catholicisme est complétée par la coordination et centralisation de tous les prélats espagnols dans la Conférence de Métropolitains Espagnols en 1921.

La Dictature du Primo de Rivera (1923-1930) constitue le cadre politique idéal pour développer ces initiatives. Ce régime autoritaire est la première expérience de cette culture politique national-catholique au pouvoir ainsi que sa première tentative de nationalisation des masses en concordance avec l'appareil étatique. Bien qu'à première vue, on pourrait la considérer comme un échec, la dictature reste dans l'ensemble une expérience positive dans le souvenir du catholicisme espagnole d'autant plus que le régime qui lui succède était républicain et laïc.

De plus, ce régime politique renforce la dimension autoritaire et monarchique du catholicisme avec la représentation providentielle de Alfonso XIII qui, avec le dictateur, voyage à Rome pour prêter serment de défendre la religion en Espagne devant le Pape quelques jours après le coup d'état de 1923. Or, la Guerre du Rif raffermi les liens déjà solides entre le catholicisme et l'armée et la nation, en contribuant à militariser encore plus l'ordre religieux. La basilique du Pilar fut le lieu choisi pour fêter les victoires au Maroc, en représentant cette union sacrée et en développant tout une liturgie national-catholique de masses qui fit de l'aventure militaire africaine une croisade face aux mécréants. Cette progressive militarisation de l'ordre religieux se consolida

avec le soutien catholique à la création de l'Académie Générale Militaire à Saragosse en 1927. Rapidement, cette institution s'installa à Saragosse et profita du culte de la Vierge du Pilar pour développer ses cérémonies.

La proclamation de la Seconde République espagnole, avec sa volonté politique laïcisatrice, supposait une menace pour cette culture politique national-catholique. Pour ses tenants, toutes les mesures avancées par les politiques républicains, ainsi que les événements touchant l'ordre public, faisaient partie d'une persécution religieuse : la séparation Église-État, le mariage civil, la sécularisation des cimetières, les attentats anticléricaux ou les vêtements impudiques. Les initiatives sécularisatrices du nouveau régime républicain au niveau national se traduisent au niveau local en actions symboliques comme le retrait de l'image de la Vierge du Pilar de la mairie de Saragosse. Ainsi, la confrontation s'est placée dans l'espace public et les secteurs national-catholiques ont employé le puissant imaginaire religieux qui avait une forte dimension émotive et identitaire dans le cadre de leurs attaques au régime républicain.

Ainsi, la Vierge du Pilar, sa basilique, son image et les rituels associés furent utilisés pour mobiliser la population. Cet usage politique évidence le fort ancrage social de son culte et des valeurs national-catholiques associés à la Vierge du Pilar. Or, le retrait de son image de la Mairie de Saragosse a permis de faire appel aux sentiments d'identification envers ce symbole religieux pour faire face aux politiques sécularisatrices et au régime républicain. La Cour d'Honneur de Dames du Pilar et la branche féminine de l'Action Catholique ont ainsi organisé une campagne qui réussit à recueillir plus de 30.000 signatures de femmes en protestation pour ce retrait hautement symbolique. Ce succès, qui fait écho à d'autres initiatives similaires (notamment aux signatures présentées au Parlement pour protester contre la séparation entre l'Église et l'État dans le cadre des débats constitutionnels) révèle l'importance croissante des femmes dans la stratégie politique de l'Église et la réussite de leur encadrement dans les organisations catholiques.

Dans cette intensification de la politisation des pratiques et symboles religieux, les cérémonies sont parfois autocensurées comme celle du Rosaire de la Vierge du Pilar pour favoriser la sensation de persécution religieuse et invoquer l'attachement affectif de la population avec ces symboles. Finalement, lors de cette période républicaine, l'image de la Vierge est employé dans les meetings électoraux, fondamentalement ceux de la Confédération de Droites Autonomes dont le candidat principal en Aragon est le chanoine Santiago Guallar. Néanmoins, à partir de la Révolution d'Asturies (1934), on voit aussi

son usage politique dans les cérémonies expiatoires à Notre Dame du Pilar par les Carlistes et le parti monarchiste « ultra » *Renovación Española*.

Le coup d'état de 18 juillet 1936 fut reçu par ces secteurs avec une euphorie religieuse qui faisait de la guerre une croisade providentielle et qui comprenait la violence comme nécessaire pour la purification de la Nation et l'expiation des péchés commis par la République. Bien que l'élément religieux ne fut pas présent dans les proclamations des putschistes qui étaient plutôt anticommunistes et anticatalanistes, le fort soutien des secteurs chrétiens et des autorités traditionnelles ont rapidement incliné les discours de justification de la guerre vers cette interprétation national-catholique. Avec la fusillade de la statue qui commémoré la consécration de l'Espagne au Sacré Cœur dans le Cerro de los Ángeles, le bombardement du temple du Pilar le 23 août 1936 a été la pierre angulaire de cette campagne de propagande religieuse pour mobiliser la population avec des cérémonies et discours expiatoires qui soulignaient une interprétation surnaturelle de la guerre et consolidaient cette image d'une Espagne éternelle et catholique face à son antithèse.

Lors de la Guerre civile, Saragosse fut une ville de l'arrière-garde qui n'a été véritablement menacée qu'en août 1937 avec la bataille de Belchite. À la suite de cet éloignement relatif des batailles, le temps de la capital de l'Aragon était rempli de cérémonies religieuses qui visent à mobiliser la population et à légitimer le nouveau projet politique qui émergeait de la guerre. Dans ce but, la basilique du Pilar a été choisie à nouveau comme le centre sacré de la ville. C'est là qu'on a fêté la libération de l'Aragon ou la consécration de l'Espagne à Marie.

Pendant l'après-guerre, l'expérience et le souvenir du conflit militaire furent capitaux dans la légitimation du nouveau régime de Franco comme on peut s'en apercevoir lors des cérémonies et initiatives symbolique autour de Notre Dame du Pilar. De fait, lors de la guerre, l'élite locale montra sa volonté de faire de Saragosse le centre spirituel du catholicisme espagnole à travers cette dévotion mariale. Malgré l'importance croissante des phalangistes dans la Mairie, les institutions culturelles ou l'Université, c'est l'élite national-catholique qui a fixé le programme commémoratif de l'après-guerre dès le début. Cela suppose un triomphe face au fascistes qui se sont appropriés des célébrations de la victoire dans d'autres villes, comme Valence ou Madrid.

Tout en tirant sa légitimité des origines violents de la dictature, de l'image du sang fertile des martyrs espagnols, commence à s'articuler un projet pour faire du Pilar le centre symbolique du franquisme. Un des moments

culminants de cette élaboration symbolique est la commémoration du XIX Centenaire de la Venue de la Vierge du Pilar à Saragosse (1940), entendue comme date de fondation mythique et surnaturelle du catholicisme espagnol. Les cérémonies, les pérégrinations et les messes massives remplissent la vie quotidienne des Saragossains. Deux concentrations en honneur de la Vierge ont été organisées par l'Action Catholique et Phalange. Le dictateur Franco, son ministre Serrano Suñer, l'armée et les prélats de toute l'Espagne se sont rendus à la capitale d'Aragon pour commémorer le XIX Centenaire. Même dans ce point culminant du national-catholicisme on peut trouver des éléments qui nous amènent à affirmer l'existence d'une fascisation, un processus par osmose limité dans le temps pour la défaite des forces de l'Axe.

En tirant aussi sa légitimité de la Guerre civile et dans le but de faire de Saragosse le centre spirituel de l'Espagne, on trouve le projet d'agrandissement de la place du Pilar et le discours de l'Hispanité. Le première était liée à la recherche d'un lieu spacieux pour célébrer de grandes liturgies de masses et montrer la puissance du catholicisme en Espagne. Bien que le projet était une ancienne aspiration des élites Saragossaines, c'est la volonté de célébrer la victoire dans la Guerre civile et d'ancrer dans l'espace public l'imaginaire national-catholique qui accélère son construction. Le projet met en valeur la basilique qui est le centre de la place et la lie à la victoire avec l'érection d'un autel aux morts pour la Patrie.

Autour de la Vierge du Pilar, dont la fête coïncide avec la découverte de l'Amérique, on construit le discours de l'Hispanité. La défaite du fascisme et l'ostracisme internationale favorisent la lecture catholique de l'Empire américain espagnol pour légitimer la dictature à l'extérieur. De nature plus rhétorique que pragmatique, ce discours visait aussi à nationaliser la population en projetant ces rêves impériaux sur le présent. Finalement, il faut souligner que l'image du Pilar sert aussi à légitimer le franquisme à travers un puissant imaginaire régionaliste, plus proche et émotif, qui se sert des bals folkloriques, héros et épopées locales, expressions dialectales, etc.

Le dernier chant du cygne de cette culture politique national-catholique est la célébration à Saragosse du Congrès marial national en commémoration du centenaire de l'Immaculée conception en octobre de 1954. La place renouvelée et l'autel aux morts pour la Patrie sont inaugurés pour l'occasion. L'élite catholique trouvait enfin un lieu où développer une grande liturgie de masses. Dans la place, l'Action Catholique et le syndicat phalangiste d'étudiants de l'université célèbrent de messes de masse. Par-dessus tout, c'est le lieu choisi pour la cérémonie dans laquelle Franco, entouré des autorités

civiles, militaires et ecclésiastiques, consacrait l'Espagne à l'Immaculé Cœur de Marie.

LABORATOIRE OÙ LA THÈSE A ÉTÉ PRÉPARÉE

LABORATOIRE D'ETUDES ROMAINES

UNIVERSITÉ DE PARIS 8

UFR LLCE LLCE Langue, littérature et civilisation étrangère. -LEA LEA

Langue étrangère appliquée

2 rue de la Liberté

93526 Saint-Denis Cedex

Tél. : 01 49 40 73 31/73 11

Fax : 01 49 40 68 94

DEPARTAMENTO DE HISTORIA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

c/ Pedro Cerbuna, 12

50009 - Zaragoza, España

Teléfono de secretaría: +34 976 76 21 39

Telefax +34 976 76 15 06

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS Y UNA BREVE NOTA DE PROTESTA.....	28
1 INTRODUCCIÓN. NACIÓN, SECULARIZACIÓN Y RELIGIÓN: LA VÍA CATÓLICA HACIA EL NACIONALISMO	32
1.1 PRESUPUESTOS DE PARTIDA	32
1.2 INTRODUCCIÓN TEÓRICA	36
1.2.1 <i>De la secularización a una aproximación cultural a lo religioso.....</i>	<i>38</i>
1.2.2 <i>Una cultura política nacionalcatólica</i>	<i>59</i>
1.2.3 <i>Política y nación a través de los cultos marianos. Un caso no tan excepcional.....</i>	<i>74</i>
1.3 ESTRUCTURA DE LA TESIS.....	84
1.4 FUENTES Y METODOLOGÍA.....	89
PRIMERA PARTE.....	94
EL PROCESO DE «TRADICIONALIZACIÓN» Y ANCLAJE CULTURAL DE LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DEL PILAR.....	94
2.1 INTRODUCCIÓN	96
2.2 LA CONSOLIDACIÓN DE LA PREEMINENCIA DEL CULTO DEL PILAR EN ÉPOCA MODERNA.....	98
2.2.1 <i>El comienzo de una hegemonía sacral: el siglo XVII.....</i>	<i>98</i>
2.2.2 <i>El reconocimiento oficial: de la Guerra de Sucesión a la concesión Papal</i>	<i>106</i>
2.2.3 <i>Una Iglesia revitalizada y española: el Rosario del Pilar</i>	<i>110</i>
2.2.4 <i>El impacto de la Revolución francesa. Un estado de agitación religiosa pilarista en los prolegómenos de la Guerra de la Independencia</i>	<i>121</i>
2.3 LA MOVILIZACIÓN A TRAVÉS DE LA VIRGEN DEL PILAR DURANTE LOS SITIOS DE ZARAGOZA....	131
2.3.1 <i>Del complot fernandino al comienzo del primer sitio (30.10.1807-15.06.1808)..</i>	<i>131</i>
2.3.2 <i>El primer asedio de la ciudad (15.06.1808-13.08.1808).....</i>	<i>144</i>
2.3.3 <i>La exaltación de la victoria (14.08.1808-20.12.1808).....</i>	<i>149</i>
2.3.4 <i>El último sitio (21.12.1808-20.02.1809).....</i>	<i>152</i>
2.3.5 <i>La ocupación francesa: la Virgen como instrumento de sacralización del nuevo orden.....</i>	<i>158</i>
2.3.6 <i>La expulsión de los franceses: la exaltación de la victoria y la reestructuración del culto zaragozano.....</i>	<i>173</i>
2.4 UN EPÍLOGO DE LA GUERRA: EL RECUERDO DE LOS SITIOS, UN CULTO PARA LA MONARQUÍA Y UN LUGAR DE SACRALIZACIÓN (1814-1840)	179
2.4.1 <i>La Restauración, el recuerdo de los Sitios y la concesión de rezo al Pilar de 1815</i>	<i>179</i>
2.4.2 <i>Un culto para la monarquía.....</i>	<i>188</i>
2.4.3 <i>Usos liberales de un centro de devoción.....</i>	<i>197</i>
CONCLUSIÓN A LA PRIMERA PARTE.....	209
SEGUNDA PARTE.....	212
LA VIRGEN DEL PILAR AL COMBATE 1854-1917. NACIONALIZACIÓN, MOVILIZACIÓN DE MASAS Y ÉLITES EN ZARAGOZA	212
3.1 INTRODUCCIÓN	214
3.2 RESPUESTAS NACIONALES PARA PROBLEMAS GLOBALES. LOS NUEVOS MODELOS MARIANOS Y LA PRIMERA CRISIS DE LA IDENTIDAD CATÓLICA ESPAÑOLA.....	216
3.2.1 <i>Los orígenes de una mariología nacional</i>	<i>216</i>
3.2.2 <i>Los años 70. Las guerras culturales, el surgimiento de un catolicismo de masas y la consolidación de un nuevo modelo.....</i>	<i>230</i>
3.2.3 <i>El mal menor. La Restauración y la Iglesia 1874-1900.....</i>	<i>237</i>
3.2.4 <i>El catolicismo en combate 1900-1917.....</i>	<i>243</i>

3.3 LOS ACTORES.....	249
3.3.1 <i>La organización de los laicos en Zaragoza: la propaganda pilarista, la jeneusse dorée zaragozana y la Liga de Acción Social Católica.</i>	254
3.3.2 <i>La organización de los laicos en Zaragoza. La regeneración de la nación a través de las mujeres</i>	264
3.3.3 <i>El Ayuntamiento de Zaragoza y las fiestas del Pilar</i>	274
3.4 UN ESCENARIO RENOVADO. LAS OBRAS DE LA BASÍLICA DEL PILAR.....	287
3.5 LAS CLAVES DEL DISCURSO NACIONALCATÓLICO EN TORNO AL PILAR	299
3.5.1 <i>La Historia</i>	300
3.5.2 <i>La exaltación del ejército</i>	304
3.5.3 <i>El regionalismo pilarista.</i>	307
3.6 PRÁCTICAS DE LA CULTURA POLÍTICA NACIONALCATÓLICA EN TORNO AL PILAR.....	315
3.6.1 <i>Las peregrinaciones al Pilar. El catolicismo español tiene masas</i>	316
3.6.2 <i>La conmemoración del pasado nacional a través de la Virgen del Pilar: el Centenario de los Sitios</i>	331
3.6.3 <i>La fiesta de las banderas o la fiesta de la raza</i>	339
3.7 CONCLUSIÓN A LA SEGUNDA PARTE	345
TERCERA PARTE	350
LA VIRGEN DEL PILAR AL PODER. EL AUGE DE UN MODELO 1917-1958	350
4.1 INTRODUCCIÓN	352
4.2 EL ESPECTRO DE LA REVOLUCIÓN RUSA. ZARAGOZA 1917-1923.....	355
4.3 LA REESTRUCTURACIÓN GLOBAL DEL CATOLICISMO. LA DOCTRINA DEL REINO SOCIAL DE CRISTO: UNA SALIDA HACIA EL AUTORITARISMO.	364
4.4 EL PRIMER TRIUNFO DE LA CULTURA POLÍTICA NACIONALCATÓLICA: LA DICTADURA DE PRIMO DE RIVERA (1923-1931).....	379
4.4.1 <i>El Ejército y «El Pilar, castillo interior de la patria»</i>	382
4.4.2 <i>La exaltación regionalista del Pilar</i>	389
4.5 LA SEGUNDA REPÚBLICA	395
4.5.1 <i>Tiempos Apocalípticos en la capital de María. Incertidumbre, miedo y profecía en el discurso católico ante la proclamación de la Segunda República</i>	400
4.5.2 <i>La secularización del espacio público: la retirada de la imagen del Pilar del Ayuntamiento de Zaragoza</i>	406
4.5.3 <i>Rituales y celebraciones públicas. Las fiestas del Pilar, el Rosario y las peregrinaciones.</i>	412
4.5.4 <i>Las luchas políticas. El Pilar como llamada al combate electoral</i>	417
4.6. EL PRIMER FRANQUISMO 1936-1958. AUGE DE UN MODELO NACIONALCATÓLICO.	424
4.6.1 <i>Zaragoza, ciudad de retaguardia (1936-1939)</i>	432
4.6.2 <i>El clímax del nacionalcatolicismo zaragozano: el XIX Centenario de la Venida de la Virgen del Pilar (1940)</i>	451
4.6.3 <i>La España regionalizada: las peregrinaciones y fiestas del Pilar</i>	465
4.6.4 <i>La reina de la Hispanidad y de la Raza</i>	475
4.6.5 <i>Un escenario para la nación católica: La construcción de la Plaza de las Catedrales</i>	484
4.7 CONCLUSIÓN A LA TERCERA PARTE	497
CONCLUSIONES GENERALES	504
ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS	510
PRENSA	511
FUENTES PRIMARIAS	512
A) MANUSCRITAS.....	512

B) IMPRESAS.....	513
FUENTES SECUNDARIAS.....	527

AGRADECIMIENTOS Y UNA BREVE NOTA DE PROTESTA

Una tesis no es sólo el producto de una persona sino de todos aquellos que han contribuido directa o indirectamente a su formación. Por ello, en primer lugar querría agradecer a mis padres el haberme enseñado a disfrutar de la vida, luchar por mis sueños y saber distinguir lo importante de lo accesorio, superfluo y vanidoso. Asimismo, también me gustaría destacar la figura de mi único hermano Eduardo, mis discrepancias con él me han enseñado mucho sobre mi y sobre lo mucho que lo quiero. Tampoco sería justo terminar sin agradecer a mis abuelos por haber ayudado a mis padres a completar mi educación durante aquellos veranos que transformaban en juegos, fantasía y aprendizaje sobre la vida. Finalmente, me gustaría que constara mi agradecimiento a mis tíos, primos y sobrinos, ellos saben lo importantes que han sido y serán justos a la hora de comprender que no puedo citarlos a todos. Esta tesis tampoco podría haber existido sin mi amor, mi compañera, mi amiga, Irene, por dar sentido al amanecer y mostrarme lo bella que es la vida cuando ésta se refleja en sus ojos. Tampoco puedo olvidarme de mis amigos, de los de mi infancia y adolescencia, pero sobre todo de aquellos que después de tanto viaje, han hecho de Zaragoza mi hogar: Edu, Paula, Ramiro, Martínez, Mauro, Jorge, Raúl, Eduardo Seisdedos, Celia, Nacho, Andrés, Alex, Vladimir, Inés, Solveig, Rafael, Moji, Lamín, Jungui, Patricia, Gustavo y otros muchos más que saben que están en esta lista.

A mitad de camino, entre lo profesional y lo sentimental, estarían mis dos directores de tesis, Pedro Rújula y Mercedes Yusta, quiénes me han acompañado en este largo camino, aconsejándome, dándome su confianza y ayudándome a levantarme cada vez que me caía al suelo. También, me gustaría destacar al Departamento de Historia Moderna y Contemporánea por haberme acogido y ayudado, en especial a Carlos Forcadell, Ignacio Peiró, Carmelo Romero, Carmen Frías, Julián Casanova, Ángela Cenarro, Pilar Salomón, Eliseo Serrano, José Luís Ledesma, Inmaculada Buj y al grupo de becarios. Este reconocimiento no sería justo sino hiciera mención a los profesores que durante la carrera marcaron mi camino como José Luís Rodríguez y Carmen García Herrero. También quiero expresar mi reconocimiento al profesorado de la Universidad de Nantes que me acogió durante mi estancia Erasmus, en especial a Jean-Pierre Bois, Josean Fernández y Pilar Martínez Vasseur.

Además, me gustaría agradecer a la *École de Hautes Études en Sciences Sociales* por haberme acogido en mi primera estancia en París y especialmente a Jordi Canal por haber hecho de Virgilio parisino. En este sentido, también quiero destacar el papel que en mi inmersión en el mundo historiográfico francés desempeñó el *Centre d'Anthropologie Religieuse Européenne* con la valiosa ayuda de Caroline Baros, Agnès Bastien, Pierre-Antoine Fabre, Dominique Julia y Philippe Boutry. Asimismo, durante mi estancia también tuve la fortuna de contar con los consejos de Mariano Esteban de Vega, Jean-Réné Aymes, Jacques-Olivier Boudon, Frédéric Gugelot, Stéphanne Michonneau, Pierre Serna y Claude Langlois. Por último, también me gustaría agradecer la cordial acogida de los miembros del *Laboratoire d'Études romaines* de l'Université de Paris 8.

Igualmente quiero hacer constar mi agradecimiento al *Seminari d'Història Cultural* de la Universidad de Valencia por los comentarios que hicieron a mi proyecto de tesis y especialmente a Xavier Andreu, Ferrán Archilés, María Cruz Romeo y Sara Santamaría. Este agradecimiento se hace extensible al seminario de becarios de la Universidad de Zaragoza en el que también se discutió dicho proyecto y a Wifredo Rincón García del C.S.I.C., muy buen conocedor de la historia del Pilar, que me dio numerosas pistas para investigar esta devoción. Por otro lado, esta tesis también es consecuencia de la notable actividad cultural que en forma de congresos ha desarrollado fundamentalmente la Institución «Fernando el Católico», y que me ha permitido dialogar con profesores de la talla de Jean-Philippe Luis, Francisco Javier Maestrojuán, Richard Hocquellet, Ismael Saz, Gregorio Alonso...

También me gustaría agradecer el apoyo financiero que me ha prestado el Gobierno de Aragón con su beca predoctoral de cuatro años así como al programa Europa-CAI y la Institución «Fernando el Católico» por sus ayudas a la investigación. También querría volver a agradecer a Carlos Forcadell haberme invitado a participar del proyecto de investigación “Espacio público y culturas políticas en la España contemporánea” (HUM2005-04651).

Finalmente, quiero destacar al personal de los archivos consultados por su gentileza, en especial, a los del Cabildo Metropolitano, Archivo Municipal de Zaragoza y Archivo Histórico Provincial de Zaragoza. No obstante, dentro de este agradecimiento habría también una nota de desagrado ante las limitaciones a la consulta de los archivos eclesiásticos que no hacen sino perpetuar un estereotipo oscurantista y secretista de la institución eclesiástica. Fundamentalmente son dos los obstáculos a la investigación que he encontrado. En primer lugar, estaría el deficiente estado de catalogación del

Archivo Diocesano de Zaragoza que nada tiene que ver con la exquisita labor que están desarrollando Jorge y Ester en el Cabildo zaragozano bajo la supervisión del padre Isidoro. La escasa voluntad a la hora de ofrecer un inventario de fondos obstaculiza de una manera muy clara la consulta y deja al libre arbitrio del archivero el conocimiento de los fondos de los que dispone el archivo.

En segundo lugar, me gustaría objetar la insistente manía en bloquear el acceso a los fondos posteriores a 1931, bajo pretexto de proteger los documentos de la época de Rigoberto Domenech, algo que ni siquiera ocurre en los Archivos Secretos Vaticanos donde se pueden consultar documentos hasta 1939. Evidentemente, esta limitación cronológica está condicionada por el papel político que tuvo la Iglesia durante la Segunda República, la Guerra Civil y el primer franquismo, una colaboración que, por otro lado, ha quedado suficientemente demostrada. Por ello, sorprende aún más el celo a la hora de custodiar y dificultar el acceso a dichos documentos.

1 INTRODUCCIÓN. NACIÓN, SECULARIZACIÓN Y RELIGIÓN: LA VÍA CATÓLICA HACIA EL NACIONALISMO

1.1 PRESUPUESTOS DE PARTIDA

“Descendió el globo: saltamos de la barquilla y penetramos en el Templo: allí estaba la Virgen, la misma de mis tiempos, rodeada de fieles arrodillados ante sus plantas: todo había cambiado en su alrededor; los hombres volaban, se multiplicaron las fábricas, habían cambiado trajes y costumbres, sólo continuaba lo mismo la devoción ante la santa imagen, reina de cielos y tierra”¹

Eduardo Ibarra, “Zaragoza en 1999 (Fantasía)”

Cuando en 1903, el historiador maurista Eduardo Ibarra imaginaba en una fantasía como sería la Zaragoza de 1999, muchas cosas habían cambiado, algunas eran irreconocibles, pero sólo una resistía firme al devenir del tiempo: la devoción a la Virgen del Pilar.² Recorriendo la futurista capital aragonesa mediante un globo, el catedrático de Historia Universal manifestaba a su particular guía que su primer deseo sería visitar la basílica del Pilar. Su cicerone le respondió que si así lo deseaba podrían reunirse con la peregrinación austríaca que aquel día acudía al templo. Para el católico profesor, el hecho de que fuera una romería extranjera le producía una particular satisfacción ya que suponía la consagración del Pilar como santuario mundial, una réplica de Lourdes al otro lado de los Pirineos.

Con el pretexto de la visita al Pilar, Eduardo Ibarra nos mostraba las ensoñaciones de una burguesía conservadora que deseaba un progreso ordenado y guiado por el catolicismo. La Zaragoza imaginada había engullido las localidades cercanas, altas chimeneas se alzaban por todos lados, “el progreso industrial comenzado en mis tiempos continuaba” y las azucareras

¹ *El Pilar*, 10.10.1903.

² Para su figura ver la voz “Ibarra y Rodríguez, Eduardo”, en Gonzalo Pasamar Alzuria e Ignacio Peiró Martín, *Diccionario Akal de historiadores contemporáneos (1840-1980)*, Madrid, Akal, 2002, pp. 329-330. Una visión de este personaje, regionalista, católico, regeneracionista de cátedra y «cultivador de la Historia de Aragón» en Ignacio Peiró Martín, “La circunstancia universitaria del catedrático Eduardo Ibarra y Rodríguez”, en Ignacio Peiró Martín y Guillermo Vicente y Guerrero (eds.), *Estudios históricos sobre la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, Institución «Fernando el católico», 2010, pp. 141-168.

eran ya 47 con un *trust* que exportaba a medio mundo.³ La fisonomía de la ciudad había cambiado, se habían abierto grandes avenidas, los viajeros utilizaban el globo para desplazarse, y las mercancías iban en ferrocarril o en submarinos a través del Ebro. Frente a una remodelada Basílica del Pilar, más sobria y sin torres, se abría una extensa plaza rodeada de jardines.

Este testimonio muestra a la perfección la centralidad que había adquirido la Virgen del Pilar entre los zaragozanos. Fuertemente anclada en el imaginario local, no cabía imaginar un futuro sin su presencia ni su consuelo y patronazgo. Formaba parte de los relatos del pasado sobre los que se levantaba la comunidad; de sus ritos de paso y experiencias; de sus expresiones y acciones más cotidianas; de sus anhelos y esperanzas. Para los católicos, la misma imagen del Pilar remitía además de a la idea de firmeza en la construcción, a la de guía en los momentos más difíciles como aquella columna de humo y cenizas que guió al pueblo hebreo en su travesía en el desierto.

La Virgen del Pilar constituye un objeto de tesis extremadamente polimórfico, polisémico y polifacético. Nos encontramos al mismo tiempo con un símbolo que reagrupa a la comunidad de creyentes, una devoción con la que ésta se expresa, y un espacio donde la liturgia se desarrolla y lo sagrado se concentra. Además, también habría que añadir los diversos significados que se le atribuyen y los numerosos usos que se le da dentro de la comunidad, usos que van desde la conjuración del miedo y de la incertidumbre hasta la legitimación del cambio, pasando por la expresión de la gratitud por los favores conseguidos.

Así pues, el objeto de la tesis que aquí se defiende es el estudio de la articulación del culto a la Virgen del Pilar en toda esta riqueza de manifestaciones y significados. Al mismo tiempo, su estudio constituye el pretexto perfecto para observar los cambios políticos, sociales y culturales del catolicismo zaragozano, español y mundial. Instalados en su capilla veremos pasar diferentes banderas, militares, gobiernos, políticos, dictadores, empresarios... Desde allí, contemplaremos el desmoronamiento del Antiguo Régimen, la Guerra de la Independencia y la ocupación francesa, la construcción de una incipiente identidad nacional, los primeros pasos del estado liberal y su conflictiva relación con la Iglesia, el surgimiento de una sociedad de masas, la formulación de los primeros proyectos laicos, la movilización obrera, revoluciones, huelgas, el nacimiento del fascismo...

³ *El Pilar*, 10.10.1903.

Por encima de todos estos vaivenes, a finales del siglo XIX veremos sobresalir una misma lógica de actuación política, una peculiar lectura del pasado nacional en clave providencial, unos valores esenciales compartidos por aquellos católicos españoles que se reagrupaban en torno al Pilar. Todo ello, nos lleva a hablar de una cultura política nacionalcatólica que tomaría su forma definitiva a lo largo del primer tercio de siglo XX, un cultura política más católica que nacional aunque haga de la identificación entre la españolidad y el catolicismo su principio fundacional. Si bien la religión trasciende la política, constituyéndose en heteronomía que extrae su justificación última de principios ultramundanos, la siempre controvertida definición y delimitación de lo terrenal y lo espiritual genera una tensión irresuelta que legitima la participación de la Iglesia católica en política.

Evidentemente, estamos hablando de una corriente hegemónica dentro del catolicismo español, no de la única. Hubo otras formas de ver el mundo, pero éstas fueron consideradas en el mejor de los casos como heterodoxas (cristianos liberales, nacionalistas vascos o catalanes, socialistas...). Por otro lado, el uso del concepto de cultura política aplicado al nacionalcatolicismo no excluye la existencia en su seno de subculturas políticas que gozaron de una cierta autonomía y capacidad disgregadora (alfonsinos, carlistas, tradicionalistas, neocatólicos, conservadores, etc.) pero que, en momentos particularmente críticos para esta visión del mundo, privilegiaron los valores que compartían y priorizaron la unión ante los enemigos comunes que combatían.⁴ El carácter de estas alianzas es menos coyuntural de lo que a primera vista pudiera parecer ya que estamos hablando de fidelidades y solidaridades de un orden superior como son la defensa armada del orden frente a la revolución; la confesionalidad de la nación y el carácter normativo de la religión frente a la secularización, entre otras.

El potente imaginario católico constituyó el feraz sustrato cultural sobre el que arraigó y se desarrolló el nacionalcatolicismo. Así, esta cultura política se levanta sobre símbolos religiosos como el Pilar, fuertemente anclados en la sociedad por su naturaleza emotiva y cercana; dotándolos de nuevos significados, politizándolos y subrayando principalmente su carácter nacional. Esta cosmovisión también se nutriría de una lectura en clave providencial de la Historia de España; de discursos con una alta capacidad movilizadora como los

⁴ Para el uso de cultura política aplicado al nacionalcatolicismo ver Ismael Saz, "La historia de las culturas políticas en España (y el extraño caso del «nacionalismo español»)", en Benoît Pellistrandi y Jean François Sirinelli (eds.), *L'histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa Velázquez, 2008, pp. 215-234.

de cruzada, martirio o persecución; de la liturgia así como del calendario religioso; o de espacios sagrados donde desarrollar estas ceremonias.

Antes de continuar convendría que nos detuviéramos brevemente en explicar el porqué de la expresión “usos públicos” que aparece en el título de esta tesis. Inevitablemente esta idea remite al artículo que publicó Jürgen Habermas en 1986 en el contexto de la querrela de los historiadores alemanes en torno al pasado nazi.⁵ Este concepto, como señalaban Jacques Revel y François Hartog, no era para nada nuevo, hacía referencia al noble sueño de la objetividad frente a la instrumentalización política y social del pasado para legitimar el presente.⁶

Lejos de este significado historiográfico, se ha elegido esta expresión para destacar el papel que desempeñó la Virgen del Pilar en las diversas confrontaciones por el espacio público. La idea de “uso público” tampoco quiere remitirse en este texto a una simple instrumentalización sino que más bien hace referencia a una instancia consolidada en el imaginario colectivo. Así pues, el Pilar formaría parte del repertorio simbólico que los católicos utilizaron para explicar el mundo, movilizarse, construir su identidad, conjurar incertidumbres o legitimar los cambios producidos. No obstante, conforme avanzaba la redacción de esta tesis, la expresión de “uso público” fue cediendo progresivamente importancia ante la idea de “cultura política” ya que esta categoría permitía explicar mejor el todo del que formaban parte los discursos y las prácticas en torno a la Virgen del Pilar. Este concepto permitía responder a una serie de cuestiones claves: cómo esta devoción adquirió un sentido muy similar para colectivos tan diversos, cómo por encima de las diferencias surgía una interpretación católica del pasado nacional que hacía de su culto el fundamento de la españolidad, cómo las ceremonias desarrolladas en su templo sirvieron para reagrupar a los católicos frente a lo que se consideraba la anti-España, o porqué su culto tenía tal capacidad de movilizar, legitimar y despertar sentimientos identitarios.

⁵ Un análisis de dicha expresión en Juan José Carreras Ares y Carlos Forcadell Álvarez, “Historia y política: los usos”, en Juan José Carreras Ares y Carlos Forcadell Álvarez (eds.), *Usos públicos de la Historia*, Madrid, Marcial Pons/Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003, pp. 11-46.

⁶ François Hartog y Jacques Revel, “Note de Conjoncture historiographique”, en François Hartog y Jacques Revel (eds.), *Les usages politiques du passé*, Paris, Enquête (Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales), 2001, pp. 13-24. Ver también Marie Claire Lavabre, “Avant Propos”, en Claire Andrieu, Marie Claire Lavabre y Danielle Tartakowsky (eds.), *Politiques du Passé. Usages politiques du passé dans la France contemporaine*, Provence, Publications de l'Université de Provence, 2006, pp. 7-11. Así, por ejemplo, Moses Finley, en una serie de artículos escritos entre 1963 y 1979, publicados bajo el nombre de *Use and Abuse of History*, ya hacía referencia a la instrumentalización del pasado en los debates del presente. Ver Moses I. Finley, *Mythe, mémoire, histoire. Les usages du passé*, Paris, Flammarion, 1981, pp. 9-40.

1.2 INTRODUCCIÓN TEÓRICA

A lo largo de las páginas que siguen, intentaremos establecer los fundamentos teóricos y metodológicos de la tesis que aquí se defiende. En esta introducción intentaremos responder a algunas de las grandes preguntas que atraviezan esta investigación: ¿qué hay de cierto y de falso en el paradigma de la secularización?, ¿cuál es el rol de la religión en la modernidad?, ¿existió una modernidad religiosa?, ¿hasta qué punto es cierta la dicotomía modernidad-tradición?, ¿contribuyó el catolicismo a la creación de identidades nacionales?, ¿cuál es el rol del catolicismo en el proceso de nacionalización?, ¿se puede aplicar la idea de cultura política al catolicismo?, ¿qué es una cultura política nacionalcatólica? ¿Qué papel han desempeñado los cultos marianos en época contemporánea?.

A través de estas reflexiones se cuestionarán ciertos presupuestos del paradigma de la secularización para sostener la existencia de una modernidad religiosa que lejos de una actitud meramente defensiva fue capaz de generar nuevas respuestas, discursos e identidades, utilizando todos los recursos disponibles para movilizar y difundir su forma de ver el mundo entre la población. Así, este marco teórico nos permitirá reflexionar sobre la manera en la que se interrelacionan la religión, la política y la nación a través del estudio del caso de la Virgen del Pilar.

Para ello, observaremos en primer lugar, cómo el particular contexto de revival religioso de los años 80 contribuyó a poner en tela de juicio las visiones más reduccionistas de la idea de secularización, aquellas más íntimamente ligadas a la idea de modernización y urbanización. Así, se pasó de una visión teleológica de la evolución de la religión como un elemento condenado a la extinción a un análisis que privilegiaría su constante reestructuración y recomposición para hacer frente a los nuevos desafíos de la contemporaneidad. Todo ello, nos lleva a plantear una idea de modernidad religiosa que permite comprender mejor la vitalidad de un catolicismo, que a través de sus constantes reelaboraciones, es capaz de articular fidelidades nacionales y políticas. Esta reflexión nos sirven asimismo para destacar la vigencia del Pilar como culto que es capaz de adoptar formas modernas de movilización y reforzar una identidad católica española.

En este sentido, veremos el papel tan importante que ha desempeñado la religión en la construcción de la nación y, cómo el estudio de ésta vinculación se ha visto beneficiado por las nuevas aproximaciones más culturales al nacionalismo. De esta manera, al poner el énfasis en los rituales, los símbolos o los discursos, los historiadores del nacionalismo pasaron a compartir un mismo ámbito de trabajo con aquellos que se aproximaban a lo religioso desde una perspectiva cultural. Estos análisis resultan pertinentes para comprender mejor la dimensión política y nacional que adquirió tanto el templo del Pilar como su devoción y las ceremonias asociadas a ella en la construcción de una identidad católica nacional.

Esta interpretación cultural sería coincidente con los presupuestos de la nueva historia política y especialmente con los estudios realizados a través de la categoría de cultura política. El uso de este concepto implicaría la existencia de una clave de interpretación, una visión compartida del mundo y del lugar que ocupa el hombre lo que contribuiría a explicar reacciones y comportamientos políticos similares en un grupo de individuos. Fundado en una construcción del pasado y en unos referentes filosóficos, más o menos vagos, la cultura política se consolidaría a través de una serie de “vectores de difusión” que son a su vez expresión de la misma, símbolos, rituales, gestos, canciones, etc. Así, a través de estas consideraciones, podemos observar cómo el símbolo, el culto y el templo del Pilar fueron integrados en una particular cosmovisión que podríamos definir como nacionalcatólica.

Por último, realizaremos un balance historiográfico del papel desempeñado por los cultos marianos en época contemporánea. Así, podremos contextualizar el caso del Pilar con otros casos análogos de politización de símbolos religiosos y de su utilización en la construcción de identidades nacionales. A través de este estado de la cuestión, podremos constatar la importancia que estos cultos desempeñaron en coyunturas políticas particularmente críticas como la Revolución francesa o las Guerras culturales de finales del siglo XIX. Finalmente, también observaremos como las devociones marianas hicieron uso de recursos modernos para la movilización de las masas, fundamentalmente, a través del caso paradigmático de Lourdes.

1.2.1 De la secularización a una aproximación cultural a lo religioso.

1.2.1.1 La reevaluación del proceso de secularización

En los años 70, la teoría de la modernización estaba en pleno apogeo y estrechamente asociada con ella, la de la secularización como condición necesaria de la modernidad. Al mismo tiempo, la nación parecía perder importancia en un nuevo mundo descolonizado y polarizado que hacía más bien pensar en gigantescas estructuras supranacionales. Esta superación del marco nacional estaba íntimamente relacionada con su propio origen como una organización inspirada en valores universales. Así, en la nación radicaba la fuente de su disolución, la promesa del cosmopolitismo y de la implantación del racionalismo ilustrado. En ambas lecturas, la religión quedaba fuera, como un epifenómeno, un atavismo condenado a la extinción ante el imparable proceso de modernización económica que generaría las condiciones necesarias para el desarrollo de la democracia liberal.

Sin embargo, esta feliz promesa de la modernidad se desmoronó en apenas una década con el surgimiento de toda una serie de movimientos políticos y nacionalistas de clara inspiración religiosa. Esta crisis del paradigma de la secularización así como de la superación del marco nacional se vería consolidada con otros fenómenos posteriores como los nacionalismos derivados del derrumbamiento de la U.R.R.S., la religiosidad *new age* o el auge del fundamentalismo islámico.⁷ En los años 80, el desconcierto de los científicos sociales fue tal que muchos se sintieron obligados a reformular sus trabajos.⁸ Este sería el caso de Peter L. Berger que había sostenido en *El Dosel Sagrado* (1967) la existencia de un proceso de secularización, iniciado en época moderna y que se materializaría en el siglo XIX, manifestándose en al menos en tres vertientes, socioestructural, cultural e individual. Para este autor y dentro de esta perspectiva teleológica, este proceso, al menos en Europa, estaría íntimamente relacionado con el desarrollo de una moderna sociedad industrial.⁹ Sin embargo, ante el impacto de los acontecimientos ya

⁷ Además, con la globalización, la religión evolucionó de una manera muy rápida y compleja. Cualquier análisis sobre la situación actual debería, por ejemplo, intentar explicar porqué el evangelismo protestante está creciendo de una manera tan importante en medios musulmanes como el Magreb o católicos como Brasil; porqué el salafismo radical atrae a un grupo creciente de europeos cuyo sustrato cultural y familiar es cristiano; porqué el catolicismo decae en vocaciones; o porqué el número de budistas no para de aumentar. Olivier Roy, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008, pp. 15-36.

⁸ Para el desmoronamiento de esta lectura ver José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, pp. 3-10.

⁹ Peter L. Berger, *El Dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 2006, pp. 154-156.

mencionados, Peter Berger abandonó esta tesis para pasar a sostener que vivimos en un mundo tan furiosamente religioso como siempre y que la modernización también ha generado poderosos movimientos de contra-secularización.¹⁰ Sin embargo, frente a estos cambios, otros autores han permanecido impasibles y han continuado con la tesis de la secularización sin apenas modificaciones como Steve Bruce; o han preferido utilizar otros conceptos como el de “declive de la cristiandad” que tiene connotaciones muy similares.¹¹

En realidad, la secularización se convirtió en una figura de la modernidad que operaba como el cumplimiento en el presente de la promesa racionalista de la Ilustración.¹² A pesar de que como concepto la secularización se empleó con anterioridad, “desde la Revolución francesa adquiere una impronta metafórica el concepto jurídico-canónico y jurídico-político se torna en una categoría hermenéutica de la filosofía de la historia, que, análogamente a los conceptos de emancipación o progreso pretende interpretar la historia universal entera de la edad moderna”.¹³ Además, precisamente por su naturaleza de figura de la modernidad, desempeñaba una serie de funciones ideológicas en una sociedad fundamentada en la creencia en el progreso, la ciencia y la razón.¹⁴ Por ello, aunque sus presupuestos sean reformados resulta tan complicado liberarse de la lectura teleológica del mito de la secularización y, por extensión, del de la laicización.¹⁵

Algunos autores han intentado liberarse de esta lectura teleológica, evitando analizar monolíticamente la secularización y desglosando las diversas vertientes de dicho proceso. Así, por ejemplo, José Casanova distingue en la tesis de la secularización tres aspectos: la emancipación de la esfera secular de

¹⁰ Peter L. Berger, “Le désécularisation du monde: un point de vue global”, en Peter L. Berger (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001, pp. 13-36

¹¹ Steve Bruce, *Religion in the modern world. From Cathedrals to cults*, Oxford, Oxford University Press, 1996; id., *God is Dead: secularization in the West*, Oxford, Blackwell, 2002; id., *Secularization: in Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford, Oxford University Press; y Hugh McLeod, “Introduction” en Hugh McLeod y Werner Ustorf(eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 1-26. Un balance de las tesis de la secularización así como de sus críticas en Gregorio Alonso, “La secularización de las sociedades europeas”, *Historia Social*, n° 46, 2003, pp. 137-157.

¹² Para la idea de figura como promesa intemporal ver Erich Auerbach, *Figura*, Madrid, Trotta, 1998.

¹³ Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 44-45.

¹⁴ Joan Estruch, “El mito de la secularización”, en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 266-280.

¹⁵ Un ejemplo de ello sería la lectura de las etapas de laicización de Jean Bauberot, “Los umbrales de la laicización en la Europa latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”, en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 94-109. Una crítica al análisis de la laicización como un proceso lineal en Danièle Menozzi, “La laicización en perspectiva comparada”, en *Ibidem*, pp. 143-151, p. 150.

las instituciones y normas religiosas; el declive de las creencias; y la marginalización de lo religioso en la esfera privada. Tomando la secularización como un fenómeno reversible, este sociólogo español sólo considera la primera subtesis como válida ya que el declive de las prácticas religiosas no es una tendencia estructural y existen religiones públicas compatibles con las libertades liberales así como con la diferenciación moderna estructural y cultural entre ambas esferas. Además, dentro de la reversibilidad de dichas tesis consideraría los movimientos de los años 80 como una buena prueba de la desprivatización de la religión moderna y como el fundamento para poner en cuestión el paradigma de la secularización.¹⁶

Para dicho autor, hay tres procesos de larga duración que van a cuestionar la ortodoxia católica establecida y a quebrantar la autoridad de la Iglesia a la vez que el sistema geopolítico y normativo de la cristiandad. La primera estaría relacionada con la reevaluación “del mundo en su doble dimensión temporal y espacial, y de toda actividad humana en el mundo, de manera particular el trabajo, la productividad y la creatividad humana como fuente de riqueza, de progreso, de todo valor y hasta de la misma dignidad humana”. En segundo lugar, nos encontraríamos con la constitución de la ciencia como fuente del conocimiento y saber humano. Por último, estaría la articulación de un sistema de estados territoriales soberanos institucionalizado con la Paz de Westfalia y que suplantaba el “sistema monárquico feudal de la cristiandad de la que el Papado había servido como núcleo junto a la monarquía imperial del Sacro Imperio romano”.¹⁷

Partiendo de una distinción muy similar, Marcel Gauchet retomaba el concepto weberiano de “desencantamiento del mundo”¹⁸ para hablar del agotamiento del reino de lo invisible. Este proceso no supondría la desaparición de los fieles o de la creencia sino de la función que lo define, de su capacidad de estructuración del espacio social. Así, este proceso no supondría una ruptura total con lo anterior ya que no haría surgir algo totalmente inédito.

¹⁶ Mediante este proceso de desprivatización, la religión “entra en la esfera pública de la sociedad civil para tomar parte del proceso de contestación, legitimación discursiva y rediseño de las fronteras”. Jose Casanova, *op.cit.*, p. 66. Un análisis de sus tesis en Joseba Louzao Villar, “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea”, *Hispania sacra*, nº 121, 2008, pp. 331-354.

¹⁷ José Casanova, “Introducción: ortodoxias seculares y heterodoxias religiosas en la modernidad”, en Santiago Castillo y Pedro Oliver (coords.), *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados*, Madrid, Siglo XXI, 2006, pp. 1-26, pp. 11-12.

¹⁸ Este concepto hacía referencia a la eliminación de la magia como medio de salvación provocada por el proceso de racionalización. Ver Max Weber, *La ética protestante o el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 167, 188, 234 y 236. Sobre su sentido ver Francisco Gil Villegas, “introducción” a *Ibidem*, pp. 17-22 y Danièle Hervieu-Léger y Jean Paul Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 91-96.

Para este autor, no hemos salido de la religión como de un sueño sino que procedemos de ella y nos explicamos por ella.¹⁹

Por último, estaría el reciente y sugerente análisis de Olivier Roy sobre las formas actuales de la religión. Para este autor, la secularización:

“no ha borrado lo religioso. Desvinculándolo de nuestro ambiente cultural, lo ha hecho aparecer más bien como esencialmente religioso. De hecho, la secularización ha funcionado; aquello a lo que asistimos, es a la reformulación militante de lo religioso en un espacio secularizado que ha dado a lo religioso su autonomía y por lo tanto, las condiciones de su expansión. La secularización y la mundialización han obligado a las religiones a desvincularse de la cultura, a pensarse como autónomas y a reconstruirse en un espacio que ya no es territorial y que por tanto no está ya sometido al espacio público. (...) Hay un vínculo estrecho entre secularización y revitalización de lo religioso; este último no es una reacción contra la secularización sino el resultado de su acción. La secularización fabrica hechos religiosos. No hay una «vuelta» de lo religioso, hay una mutación. Esta mutación no es más que momentánea: no abre necesariamente una nueva edad religiosa.”²⁰

Así, no estaríamos ante una vuelta a lo religioso sino ante una evolución de religiones tradicionales hacia nuevas (y recientes) formas religiosas que serían más fundamentalistas y carismáticas como el evangelismo (siglo XVIII), salafismo (se remonta al wahabismo fundado a finales del siglo XVIII) o el pentecostismo (siglo XX). En este sentido, “el «retorno» de lo religioso no es más que una ilusión óptica; sería mejor hablar de mutación. Lo religioso es a la vez más visible y al mismo tiempo, frecuentemente en declive”.²¹

Lo que en realidad se estaba criticando era la asunción monolítica por una parte de los científicos sociales de la idea de que antes de la secularización todo se rigiera por los códigos religiosos y después no.²² De hecho, como veremos más tarde a través de las religiones políticas, “la modernidad ha deconstruido los sistemas tradicionales del creer: sin embargo, no ha vaciado el creer”.²³ Así, lejos de desaparecer, la modernidad potencia nuevas maneras de

¹⁹ Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Trota/Universidad de Granada, 2005.

²⁰ Olivier Roy, *op.cit.*, pp. 16-17.

²¹ *Ibidem*, p. 19.

²² Danièle Hervieu Leger, “La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation”, en Grace Davie et Danièle Hervieu Leger (eds.), *Identités religieuses en Europe*, Paris La découverte, 1996, pp. 9-23.

²³ Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005, p. 126.

creer, otras formas de trascendencias, otros objetos sagrados. Como señala Danièle Hervieu-Léger:

“La modernidad rompe con lo sagrado en tanto devuelve a los hombres y a sus capacidades la preocupación por racionalizar el mundo en el que viven y de controlar, a través del pensamiento y la acción, las tendencias al caos. Sin embargo, la necesidad fundamental de conjurar la incertidumbre estructural de la condición humana no desaparece por mero hecho de que las «cosmizaciones sagradas» (Berger) se desvirtúen debido al proceso de racionalización. (...) Resurge de la propia modernidad y se redistribuyen en una multiplicidad de demandas de sentido aun más exigentes, pues ya no se trata, para los actores sociales, de pensar su lugar en un mundo estable – reflejo supuesto del propio orden de la naturaleza, proyectada como creación-, sino de situarse en un espacio social abierto en el cual el cambio y la innovación son la norma”.²⁴

En los análisis clásicos de la secularización, marcadamente lineales y teleológicos, todo formaba parte de un mismo proceso que conduciría a la modernización a través de la distinción de esferas, la privatización de la religión y el decrecimiento de la práctica religiosas. Sin embargo, como hemos visto sólo la primera de las tesis continúa siendo válida, la religión ha dejado de desempeñar una función estructurante. La modernidad implica la incapacidad creciente de los grandes sistemas religiosos para tener bajo su control, como hacían antes, las diferentes dimensiones de la experiencia religiosa tanto individual como colectiva: identitaria, cultural, ética y emocional.²⁵ Quizás, ante esta relación ambivalente entre modernidad y religión, habría que remitirse a la distinción que proponía Menozzi entre una oposición de la Iglesia al fundamento de la modernidad como autonomía del hombre frente a sus directivas y “la disposición a una modernización continua de las relaciones entre catolicismo y sociedad” que no se limitaba a la utilización de nuevos medios sino que se extendería también a la absorción de elementos estructurales de la modernidad que se consideran compatibles con “la reivindicación eclesiástica de un control radical sobre la vida colectiva”.²⁶

De esta manera, una vez analizado cómo el proceso de secularización tuvo sus límites y la religión, aunque en una esfera separada, siguió jugando un rol capital dentro de las sociedades contemporáneas, cabría que nos acercáramos a la cuestión de cómo se recompone la religión en el siglo XIX y XX. Este proceso se caracteriza por la “desestructuración y reestructuración,

²⁴ *Ibidem*, p. 124.

²⁵ *Ibidem*, p. 21.

²⁶ Danièle Menozzi, “La laicización en perspectiva...”, *op.cit.*, pp. 146-147.

descomposición y recomposición, desorganización pero también redistribución y reutilización de los elementos surgidos del orden antiguo en el dispositivo móvil de la sociedad moderna”.²⁷

Antes de pasar al análisis de dicha reestructuración convendría detenerse en las reflexiones que ha suscitado el proceso de secularización para el caso español.²⁸ Uno de los problemas más graves es que salvo en el ámbito de la educación, a penas encontramos trabajos que se ocupen específicamente de la secularización. En la historiografía española su estudio se mezcla con el de otros fenómenos como el anticlericalismo y el laicismo, provocando una cierta confusión. En cualquier caso, se sostiene que estos fenómenos dieron lugar “al reforzamiento de su contrario, la movilización clerical, y finalmente al establecimiento durante el franquismo de un control eclesiástico sobre el Estado y la sociedad muy superior al que existía con anterioridad”.²⁹ Frente a otros modelos de libertad religiosa, la ciudadanía española continuó marcada por una ciudadanía católica abiertamente intolerante con el resto de confesiones.³⁰ Esta intransigencia así como la pervivencia de sus privilegios contribuyeron a la pervivencia del movimiento anticlerical y a su radicalización.³¹

Sin embargo, esta movilización anticlerical no fue lo que provocó la modernización de las formas de acción de la Iglesia y el desarrollo de un catolicismo más beligerante, o al menos no fue la única causa. Tampoco este desarrollo del anticlericalismo implicó una reapropiación por parte de la Iglesia de los repertorios de protesta colectiva de los movimientos sociales.³² La dialéctica entre clericalismo y anticlericalismo entendido como defensa política de los intereses de la Iglesia frente a la secularización, no nos puede hacer olvidar que ambos procesos comparten una misma fecha de nacimiento. Así, la reapropiación por parte del catolicismo de la modernidad comienza con la

²⁷ Danièle Hervieu-Léger, *La religión...*, *op.cit.*, p. 143. Un balance de este tipo de aproximaciones en Joseba Louzao Villar, “La recomposición religiosa...”, *op.cit.*, pp. 331-354.

²⁸ Entre otros estudios podríamos destacar los de Julio de la Cueva Merino, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1929)*, Cantabria, Prensas de la Universidad de Cantabria, 1991, 9- 22 y María Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1959)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002, pp. 9-19.

²⁹ Manuel Pérez Ledesma, “Anticlericalismo y secularización en España”, en Antonio Morales (coord.), *Las claves de la España del siglo XX. La cultura*, Madrid, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, 2001, pp. 269-285.

³⁰ Gregorio Alonso, “Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la experiencia liberal”, en Manuel Pérez Ledesma, *De súbditos a ciudadanos: una historia de la ciudadanía de España*, Madrid, Centro de Estudios Político Constitucionales, 2007, pp. 165-190.

³¹ Manuel Pérez Ledesma, *op.cit.*, p. 278.

³² Esta tesis ha sido sostenida en *Ibíd.*, p. 276 y Julio de la Cueva Merino, “Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923” en *Historia y Política*, n° 3, 2000, pp. 55-80.

propia modernidad y no necesariamente como imitación de otros repertorios de protesta.

1.2.1.2 Del retorno a la modernidad religiosa

No estamos pues ante un retorno o una vuelta a una situación anterior sino ante lo religioso en movimiento, en continuo cambio y reestructuración. El análisis de las relaciones entre religión y modernidad había sido dominado por la idea de una relación excluyente.³³ Sin embargo, todas estas reelaboraciones darían lugar a lo que Jean Séguy calificó de “modernidad religiosa”, entendida como el papel de las organizaciones religiosas en una sociedad moderna a la vez que “las formas que reviste el mensaje y las prácticas de estas organizaciones en dicha situación”. Esta modernidad religiosa estaría sujeta a una doble tensión al menos en lo formal: entre racionalidad moderna y emoción religiosa, por un lado; y aculturación respecto a la modernidad y exaltación de la tradición como continuación, por el otro.³⁴ En este sentido, cabría preguntarse si estas tensiones que afectan a la modernidad religiosa no eran propias de lo religioso en general ya que siempre oscila entre la racionalización del dogma y la expresión de la emoción, entre la singularidad y la necesidad de expresar una verdad común, entre privatización del mensaje y su traducción pública.³⁵

En cualquier caso, al analizar instituciones como la Iglesia pero también cultos, mitos o tradiciones se tiene una cierta ilusión de inmovilismo. Así, influenciados por la teoría de la secularización podríamos considerar la religión como un resto atávico condenado a la extinción por no ser capaz de adaptarse a la modernidad. Sin embargo, lejos de este tipo de consideraciones, la religión se ha revelado como algo más complejo y sutil, difícilmente aprehensible bajo estas categorías. Como señalaba el filósofo católico francés, Jacques Maritain, que años más tarde sería conocido en España por su enérgica condena del bombardeo de Guernica, “aquello que yo llamo aquí antimoderno, habría podido ser también llamado ultramoderno. Es bien conocido, en efecto, que el catolicismo es tan antimoderno por su inmutable compromiso con la tradición

³³ Sébastien Tank-Storper, “modernite religieuse”, en Régina Azria et Danièle Hervieu Lèrger (eds.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 742-749.

³⁴ Jean Séguy, “Modernité religieuse, religion métaphorique et rationalité”, en *Archives des sciences sociales des religions*, n° 67, 1989, pp. 191-210, p. 192.

³⁵ Sébastien Tank-Storper, *op.cit.*, pp. 748-749.

como ultramoderno por su audacia a la hora de adaptarse a las condiciones nuevas que surgen en la vida del mundo”.³⁶

En este sentido, cabría subrayar la historicidad de este tipo de estructuras mentales. La tradición, al igual que la religión, es un “código de sentido”, un “universo de significados colectivos” que permite establecer una continuidad entre pasado y presente, conjurando la incertidumbre de las experiencias cotidianas.³⁷ Es precisamente en esa función de reconfortar, animar o proteger ante el desconcierto de la vida cuando la estructura, al operar en el mundo real, está sujeta, como señala Marshall Sahlins, al “riesgo de las categorías en acción”. Al intentar comprender la realidad, los conceptos culturales cambian su significado, produciéndose una “revalorización funcional de los signos”. Gracias a estas consideraciones podremos desterrar o al menos someter a crítica dicotomías como la de estático-dinámico o sistema-acontecimiento, para llegar a entender que “un acontecimiento no es sólo un suceso en el mundo, es una *relación* entre cierto suceso y un sistema simbólico dado”.³⁸

En su célebre comparación entre la *Ilíada* y la Biblia, Erich Auerbach señalaba como a pesar de que la “pretensión de verdad de la Biblia” excluía cualquier otra, también mostraba una gran capacidad de interpretación y adaptación de sus contenidos a las nuevas realidades.³⁹ Todo lo que quedaba fuera de ese relato, debía ser introducido como parte constitutiva del plan divino “pero lo nuevo, a su vez, repercute casi siempre sobre el obligado marco, que necesita ser ampliado y modificado; en este sentido, la labor interpretativa más impresionante tuvo lugar en los primeros siglos del cristianismo” cuando se reinterpretó toda la tradición judía como una serie de figuras anunciadoras de la aparición de Cristo.⁴⁰ En otras coyunturas críticas, el catolicismo también mostró una increíble capacidad de superación, haciendo frente a crisis muy complicadas como la caída del Imperio Romano, la escisión de la Iglesia ortodoxa, la reforma protestante, la Revolución francesa o la aparición de ideologías políticas.

Frente a todas estas situaciones, la autoridad del Papa siempre salió reforzada, su estructura fue centralizada y renovada; se crearon o renovaron

³⁶ Jacques Maritain, *Antimoderne*, Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1922, pp. 14-15.

³⁷ Georges Balandier, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 1993.

³⁸ Para las citas ver Marshall Sahlins, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 136, 139 y 142.

³⁹ Erich Auerbach, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 20.

⁴⁰ *Ibidem*, p.22.

dogmas; se potenciaron modelos de asociación de laicos que contribuyeran a recristianizar a la sociedad; y se desarrollaron nuevas formas devocionales. Lejos de las consideraciones en clave de decaimiento religioso por parte de muchos de sus contemporáneos y de algunos historiadores que perpetuaron dicha visión, el siglo XIX se presenta como una centuria de gran vitalidad en la que las religiones se expandieron hacia abajo y geográficamente; se centralizaron e institucionalizaron.⁴¹ La autoridad del Papa se fortaleció con la infalibilidad, su doctrina se uniformó, se generó una burocracia más numerosa, efectiva y centralizada. Además, la Iglesia se benefició de las nuevas tecnologías y la mejora de las comunicaciones para difundir su propio mensaje. El catolicismo utilizó una serie de devociones, fundamentalmente marianas y corazonistas, para mostrar su vitalidad a través de grandes ceremonias de masas como las peregrinaciones nacionales. Por último, el siglo XIX quizás fue el período de construcción de Iglesias más importante de la historia cristiana desde la alta edad media.⁴²

1.2.1.3 Nación y religión

Dentro de esta reestructuración institucional, también observamos otros procesos que muestran el vigor y la vitalidad del catolicismo, como la feminización de la religión, que desarrollaremos a lo largo de la tesis, o el rol creciente del catolicismo en la construcción de identidades nacionales que mostraremos a lo largo de las siguientes páginas.⁴³ Precisamente, este último punto ha sido distorsionado por la teoría de la modernización y la secularización ya que

“Demasiado frecuentemente, una interpretación lineal de la historia conduce a presentar el nacionalismo y su expansión en el siglo XIX, como un fenómeno integralmente moderno que excluía a una religión arrastrada por un declive irremediable provocado por la aparición de la sociedad industrial. Tal perspectiva que establecía una separación hermética entre modernidad (política) y tradición (religiosa) eludía las relaciones eminentemente complejas entre el hecho nacional y el hecho religioso”.⁴⁴

⁴¹ Para la tesis del decaimiento religioso en el siglo XIX ver Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the nineteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Una crítica de estas visiones en Christopher A. Bayly, *El nacimiento del mundo moderno 1789-1914. Conexiones y comparaciones globales*, Madrid, Siglo XXI, 2010, pp. 378-385

⁴² *Ibidem*, pp. 378-427.

⁴³ Joseba Louzao Villar, *op.cit.*, pp. 342-347.

⁴⁴ Alain Dieckhoff, “Nationalisme”, en Régina Azria et Danièle Hervieu Lèrger (eds.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 787-793, p. 787. Ver también Jesús Millán y M^a Cruz Romeo, “Presentación. La religión en la trayectoria de los Estados-nacionales: retos

Además de verse afectada por el paradigma de la modernización, el análisis de la relación entre religión y nación también se ha visto desfigurado por su consideración como dos absolutos excluyentes y herméticos.⁴⁵ Fundamentalmente, se criticaba el hecho de que la religión católica, por su carácter ecuménico, fuera incompatible con cualquier articulación nacional. A lo largo de esta tesis desarrollaremos una crítica de ambos presupuestos para mostrar como la religión lejos de ser un impedimento constituyó la matriz cultural de una sensibilidad nacionalista española que ha venido a ser calificada como nacionalcatólica.

Asimismo, contra lo que cabría suponer según la tesis de la secularización, la solución mayoritariamente adoptada en el siglo XIX no fue la igualdad jurídica de las religiones ante la nación sino la confesionalización del estado. Como señalan Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche, las diferentes Iglesias adoptaron un perfil nacional y contribuyeron en el proceso de nacionalización de las masas, prestando a los intereses nacionales una legitimación supraindividual, enriqueciéndolos y revalorizándolos emocionalmente mediante símbolos y rituales religiosos.⁴⁶

Esta reevaluación del papel desempeñado por la religión en los procesos de construcción nacional se ha visto favorecida por la propia evolución historiográfica de los estudios dedicados a los nacionalismos. Desde que, sin contenidos esencialistas, la cultura fuera colocada en el centro del proceso de construcción nacional con el trabajo de Benedict Anderson, estos trabajos han comenzado a poner en cuestión la propia narración de la nación.⁴⁷ En esa frontera, en esa otredad es donde han incidido las investigaciones

y diálogos en perspectiva histórica”, en Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 9-19.

⁴⁵ René Rémond, *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIXe et XXe siècles. 1789-2000*, Paris, Seuil, 2001, pp. 143-164, p. 162.

⁴⁶ Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche, “Introducción”, en Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 23-36.

⁴⁷ Benedict Anderson ponía el énfasis en el carácter construido de la nación en *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006. Un balance sobre estas nuevas aproximaciones en Ferrán Archilés i Cardona, “¿Quién necesita la nación débil? La débil nacionalización española”, en Carlos Forcadell Álvarez et alii, *Usos públicos de la Historia. Comunicaciones al VI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea. Vol. 1*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2003, pp. 302-322 y Ferrán Archilés i Cardona y Manuel José Martí Martínez, “Un país tan extraño como cualquier otro: la construcción de la identidad nacional española”, en María Cruz Romeo e Ismael Saz Campo (coords.), *El siglo XX: historiografía e historia*, Valencia, Prensas Universitarias de Valencia, 2002, pp. 245-278. Ver sobre la evolución de lo social a lo cultural, Geoff Eley y Ronald Grigor Suny, “From the Moment of Social History to the Work of Cultural Representation”, en *Becoming National. A reader*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 3-37.

postcoloniales y de género haciendo estallar la armonía y homogeneidad del proceso de nacionalización.⁴⁸ Asimismo, los estudios de Anthony D. Smith han mostrado que el nacionalismo tiene fundamentos étnicos y religiosos que lo dotan de una coherencia de discurso, de un poderoso simbolismo y de rituales donde se armoniza lo colectivo.⁴⁹

Esta fragmentación ha venido acompañada de una revalorización de otras escalas de análisis poniendo de relieve la importancia de lo local y lo regional en la construcción simbólica de la nación.⁵⁰ De hecho, al igual que el estudio del nacionalismo y de la religión, la región también se vio afectada por el discurso de la modernización que la reducía a una entidad económica, institucional y cultural condenada a desaparecer.⁵¹ Por último, cabría destacar el cambio de óptica que supusieron las tesis de Billig al poner el énfasis en toda una serie de objetos, familiares y rutinarios, que los investigadores habían pasado por alto y que contribuían de una manera inconsciente a consolidar una identidad nacional.⁵²

Sin embargo, todos estos trabajos no han permitido dilucidar los efectos del proceso nacionalizador sino que más bien han vuelto la tarea aún más

⁴⁸ Ver Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, pp. 175-209 o Partha Chatterjee, *The Nation and its fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993. Otros estudios han venido a resaltar la importancia de la mujer en la construcción nacional como elemento de reproducción cultural de la misma o como límites simbólicos que guardan, protegen y dan cuerpo a la colectividad. Ver Nira Yuval-Davis, "Género y nación: articulaciones del origen, la cultura y la ciudadanía", *Arenal*, n° 3, 1996, pp.163-175 e *Id.*, *Gender e Nation*, London, Sage, 2008. Por su parte, Claudio Lomnitz desarrolló una interesante crítica a las posturas de Benedict Anderson, fundamentalmente a su idea de comunidad fraternal ya que, según él, obviaba el carácter conflictivo de la nación y la distinción existente entre una ciudadanía plena y otra parcial. Ver Claudio Lomnitz, *Deep Mexico, Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001, pp. 3- 34, especialmente pp. 7-14.

⁴⁹Anthony D. Smith, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2008. Algunos autores han utilizado estas fuentes para hablar de un nacionalismo medieval *avant la lettre*. Ver el controvertido pero interesante análisis de Adrian Hastings, *La construcción de las nacionalidades: etnicidad, religión y nacionalismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2000.

⁵⁰ Este ámbito de estudio ha tenido un gran impulso a partir de los trabajos sobre la construcción y difusión del *Heimat*, imagen idealizada de la campiña alemana. Ver Alon Confino, *The Nation as a Local Metaphor. Württemberg, Imperial Germany, and National Memory, 1871-1918*, Carolina, The University of North Carolina Press, 1997. Entre otros elementos, algunos estudios han destacado el rol que desempeña la religión en la construcción de estas identidades regionales. Ver Caroline Ford, *Creating the Nation in Provincial France. Religion and Political Identity in Brittany*, New Jersey, Princeton University Press, 1993; e *Id.*, "Religion and the Politics of Cultural Change in Provincial France: The Resistance of 1902 in Lower Brittany", *The Journal of Modern History*, vol. 62 (1),1990, pp. 2-33. Un primer balance de la aproximación regional en Celia Applegate, "A Europe of regions: reflections on the historiography of sub-national places in modern times", *American historical review*, n° 104 (4), 1999, pp. 1157-1182. Ver asimismo Ferrán Archilés i Cardona y Manuel José Martí Martínez, "Un país tan extraño...", *op.cit.*; Ferrán Archilés i Cardona, "¿Quién necesita...", *op.cit.*; y Xose Manuel Seixas (coord.), *La construcción de la identidad regional en Europa y España (siglos XIX y XX)*, en *Ayer*, n° 64, 2006 (4).

⁵¹ Celia Applegate, *op.cit.*, pp. 1162-1163.

⁵² Michael Billig, *Nacionalisme Banal*, Valencia, Universitat de València, 2006.

compleja ya que estos aparecen ahora caracterizados "por el conflicto, la multiplicidad y la contradicción"⁵³. El nacionalismo se nos presenta como un fenómeno interclasista que traspasa las fronteras de género, religión o etnia lo que hace aún más difícil delimitar sus contornos. Además, la recepción de estos discursos no es algo pasivo sino más bien activo y creativo, los sujetos escapan al discurso sin abandonarlo.⁵⁴ Podemos ver imágenes de templos o plazas repletas de gente, realizando gestos ante banderas pero nunca sabremos las razones que condujeron a cada uno a aquel lugar.⁵⁵

Todas estas corrientes pueden contribuir sin duda a analizar la dimensión nacionalizadora de la Iglesia católica. La fragmentación del relato nacional y la revalorización del rol del género en los procesos de construcción nacional enriquecerían el análisis del proceso de feminización de la religión que llevaría a colocar a la mujer en la vanguardia del combate contra la secularización y por la confesionalización del estado. Asimismo, la redimensionalización de otras escalas de análisis también nos ayudaría a reconsiderar la importancia del catolicismo como un elemento vertebrador que es capaz de articular desde lo local a lo internacional, pasando por lo regional y nacional.

Al igual que ocurre con la nación, "sólo en un sentido limitado se puede hablar de religiosidad específica de «clase»" y en cualquier caso, sería un criterio aproximativo.⁵⁶ La religión también es un fenómeno interclasista que traspasa las fronteras de género o etnia. De esta manera, el estudio conjunto de lo nacional y lo religioso puede contribuir a esclarecer la articulación y los efectos del proceso de nacionalización además de constituir un interesante campo de reflexión para ver como se crean, renegocian y articulan sus diversos discursos.

Asimismo, la religión en un sentido amplio contribuyó a sublimar la comunidad nacional, a santificar a sus héroes o a sacralizar sus paisajes, su

⁵³ Ferrán Archilés i Cardona, "¿Quién necesita...", *op.cit.*, p. 314. Sobre la interiorización de los procesos de nacionalización ver del mismo autor, "¿Experiencias de nación? Nacionalización e identidades en la España restauracionista (1898-C. 1920)", en Javier Moreno Luzón (ed.), *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp.127-151.

⁵⁴ Michel De Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, pp. XXXVII y ss. y Stuart Hall, "Notas sobre la deconstrucción de «lo popular»", en Raphael Samuel, *Historia popular y Teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 93-110.

⁵⁵ Para el caso del catolicismo, la ambivalencia de los comportamientos y prácticas religiosas ha sido puesta de relieve por Michel de Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Madrid, Katz, 2007, pp. 34-42.

⁵⁶ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 389.

historia y su tiempo⁵⁷. En este sentido, los símbolos religiosos por su vinculación emocional y su enorme potencial identitario se constituyeron en elementos muy susceptibles de ser incorporados a un proyecto de nacionalización. Entre ellos, sobresaldrían los cultos marianos por su dimensión popular y su revalorización durante el siglo XIX como parte de la estrategia eclesiástica para reconquistar a la sociedad.

1.2.1.4 Una aproximación cultural a lo religioso

Por último, estas nuevas aproximaciones historiográficas a la nación resultarían en parte coincidentes con los desarrollos de la historia cultural de lo religioso ya que ambas subrayarían la necesidad de estudiar símbolos, prácticas y discursos. Dentro de esta perspectiva del hecho religioso encontraríamos dos modelos muy claros, un primero mucho más cuantitativo heredero de la escuela del sociólogo Gabriel Le Bras y un segundo más cualitativo que estaría vinculado a la historia de las mentalidades medievales (Georges Duby, Jacques Le Goff...) y modernistas (Lucien Febvre, Jean Delumeau...).⁵⁸

En realidad, dicha aproximación cualitativa a las mentalidades convergía fácilmente con los presupuestos ya desarrollados en la obra de Durkheim y su noción central de representación colectiva.⁵⁹ Desde los trabajos de Marc Bloch o Lucien Febvre hasta los de la tercera generación de *Annales*, las nociones de “civilización”, “mentalidad colectiva” e “imaginario social” postularon un análisis de las formas de pensar en las sociedades pretéritas.⁶⁰

Durante las décadas de 1960 y 1970, los historiadores desarrollaron una estrategia de apropiación de frentes abiertos por otras disciplinas (de ahí, la aparición de nuevos objetos de estudio como las actitudes ante la vida y la muerte, los rituales o las creencias) y una vuelta a la inspiración fundadora de

⁵⁷ Anthony D. Smith, *Chosen Peoples...*, *op.cit.*

⁵⁸ Michel Lagrée, *Religion et modernité. France XIX-XXème siècles*, Rennes, Presse Universitaires de Rennes, 2002, pp. 35-61.

⁵⁹ Michel Lagrée, *op.cit.*, pp. 51-61. Desde su idea del “reino de lo social”, Émile Durkheim apuntaba la existencia de construcciones mentales supraindividuales, ver “Représentations individuelles et représentations collectives”, *Revue de Métaphysique et de Morales*, n° 6, 1898, pp. 273-302.

⁶⁰ François Dosse, *La historia en migajas. De Annales a la “nueva historia”*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, pp. 83-88, 164-165 y 191-212; Christian Delacroix, “Le moment de l’histoire - science sociale (des années 1920 aux années 1940)”, en C. Delacroix, F. Dosse y P. García, *Les courants historiques en France. XIXe-XXe siècle*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 200-295, pp. 279-287; François Dosse, “Expansion et fragmentation: la «nouvelle histoire»”, en *Ibidem*, pp. 408-434 y Justo Serna y Anacleto Pons, *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Madrid, Akal, 2005, pp. 85-100. Un balance de la evolución entre la “historia de las mentalidades” y la “historia cultural” en Martín F. Ríos Saloma, “De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX”, en *Estudios de Historia moderna y contemporánea de México*, n° 37, 2009, pp. 97-137.

los primeros *Annales* con el estudio de los “utillajes mentales”, “mentalidades” o “psicología histórica”. Sin embargo, esta renovación no sería completa ya que se adoptarían métodos que habían dotado de un aire de “cientificidad” a la disciplina como, por ejemplo, el tratamiento cuantitativo de fuentes masivas y seriales. Así, “la historia de las mentalidades se construyó aplicando a nuevos objetos los principios de inteligibilidad previamente experimentados en la historia de la economía y de las sociedades”.⁶¹

El concepto de mentalidades, como señalara Carlo Ginzburg, se presenta como excesivamente genérico, indefinido y lábil, pretendiendo generalizar y alcanzar un carácter interclasista, y acabando por ser un análisis desde la élite que no tenía en cuenta la circularidad de la cultura.⁶² No obstante, como señalaba Peter Burke con ánimo conciliador al hablar del final de la historia de las mentalidades, en ocasiones se exageran las diferencias entre los nuevos y los viejos enfoques, “dejando a la siguiente generación la tarea de constatar que sus abuelos intelectuales eran, después de todo, capaces de concebir ciertas ideas relevantes”.⁶³

Sin embargo, entre la historia de las mentalidades y la nueva historia cultural sí que podemos apreciar “tres desplazamientos en forma de renuncia”. En primer lugar, se abandona el proyecto de una historia global capaz de articular los diferentes niveles de una totalidad social para privilegiar un “punto de entrada particular” y considerando que “no hay práctica ni estructura que no sea producida por las representaciones, contradictorias y enfrentadas, por las que los individuos y los grupos dan sentido al mundo que es el suyo”. Además, también se renuncia a la definición territorial de los objetos de investigación a través del intento de buscar lo general a partir de lo particular. Por último, se desiste de la división social para dar cuenta de otras diferencias culturales como género o religión.⁶⁴

⁶¹ Roger Chartier, “Le monde comme représentation”, en Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 2009, pp. 75-98 pp. 77-78. Éste sería el caso del análisis serial de conductas religiosas intentado por Michel Vovelle para los testamentos de la Provenza en el siglo XVIII con el objetivo de demostrar la existencia de un proceso de descristianización. Sin embargo, como señaló Michel de Certeau, este tipo de estudio no tenía en cuenta la posibilidad de que dichas prácticas cambiaran de sentido o el hecho de que dicha evolución descristianizadora no tenía por qué implicar que dejaran de ser creyentes. Así, podrían desarrollar otras prácticas o mantener una creencia abandonando las referencias objetivas que la sustentaban. Ver Michel de Certeau, *El lugar del otro...*, *op.cit.*, pp. 34-42.

⁶² Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Península, 2010, pp. 21-23 y 28-29.

⁶³ Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 17.

⁶⁴ Roger Chartier, “Le monde...”, *op.cit.*, pp. 80-82.

Para superar la historia de las mentalidades, Roger Chartier postulaba otra vez el retorno a Marcel Mauss y a Émile Durkheim, y su noción de “representación colectiva”. Gracias a ella, podríamos comprender mejor los diversos acercamientos a la realidad desde los diferentes grupos de una sociedad, las prácticas que hacen visibles una identidad social y las formas institucionalizadas por las que los representantes señalan de una manera manifiesta y perpetua la existencia de un grupo, una comunidad o una clase.⁶⁵ Al final, al margen de todas las diferencias, “el común denominador de los historiadores culturales podría describirse como la preocupación por lo simbólico y su interpretación”.⁶⁶ Este común interés por el “mundo como representación”, siguiendo la célebre expresión de Chartier, resulta sin duda capital para afrontar el análisis de un símbolo religioso como la Virgen del Pilar en el imaginario colectivo nacional.

En cierto sentido, parece que el regreso a Émile Durkheim resulta siempre inspirador ya que además de la propia historia cultural, el análisis de la religión y de lo político se ha visto beneficiado por sus consideraciones. Resulta siempre complicado apuntar una definición de la religión ya que no basta con realizar una distinción en negativo que muestre lo que no es. Para resolver dicha dificultad, se puede recurrir el estudio de su función general como hace Durkheim.⁶⁷ Su definición social del hecho religioso, alejaba el debate de la veracidad o falsedad de las creencias, y de su dimensión teológica para estudiarlas como “representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo”.⁶⁸

Así, lejos de cualquier tipo de consideración teológica o dogmática, la religión tendría una dimensión social y que, por tanto, buscaría la cohesión o construcción de una comunidad moral, llamada Iglesia.⁶⁹ Tampoco basta con la idea de lo sobrenatural ni de la divinidad ya que habría religiones como el budismo o el espiritismo que quedarían al margen. Profundizando en dicha definición, Durkheim señalaba que desde una perspectiva tanto formal como de contenido es “un sistema más o menos complejo de mitos, dogmas, ritos,

⁶⁵ *Ibidem*, p. 90.

⁶⁶ Peter Burke, *op.cit.*, p. 15.

⁶⁷ Marc Augé, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 2008, pp. 27-28, para un análisis de la sociología de Durkheim ver pp. 28-38.

⁶⁸ Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 2007, p. 8. Más tarde, su discípulo y sobrino Marcel Mauss incidiría en esta función social de la religión al hablar del sacrificio. Marcel Mauss, *Oeuvres. I Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit, 1968, pp. 3-17

⁶⁹ Émile Durkheim, *Las formas elementales...*, *op.cit.*, p. 42.

ceremonias”. La estructura del pensamiento religioso “supone una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras *profano* y *sagrado* traducen bastante bien”. Por último, en toda religión encontraríamos “la noción de alma, de espíritu, de personalidad, mítica, de divinidad nacional e incluso internacional, culto negativo acompañado por las prácticas ascéticas que son su forma extrema, ritos de oblación y comunión, ritos imitativos, ritos conmemorativos, ritos piaculares”.⁷⁰

Esta definición de Durkheim tuvo gran fortuna en las ciencias sociales, fundamentalmente aquella parte vinculada a la distinción entre lo sagrado y lo profano que ha sido utilizada y reelaborada en multitud de ocasiones dentro del ámbito de las humanidades. Así, su uso ha ido desde la reapropiación de dicha distinción por Mircea Eliade a su más que evidente reelaboración en las ideas de “locus sacral” de Alphonse Dupront o de “centro sagrado” de Lynn Hunt.⁷¹ Entre sus críticos se encontraría Julio Caro Baroja para quién su intento de crear una teoría general de la esencia de toda religión no tenía en cuenta las individualidades históricas y la riqueza de las manifestaciones religiosas. Desde el mismo título *Las formas complejas*, el antropólogo español hacía una clara referencia a la propia obra de Durkheim, *Las formas elementales*.⁷² No obstante, el juego de palabras es injusto ya que el sociólogo francés pretendía a través de formas religiosas menos elaboradas hallar una serie de características esenciales no eludir ni reducir la complejidad de dichas manifestaciones. Además, más allá de estas cuestiones, el potencial heurístico de la obra de Durkheim está fuera de toda duda, y de hecho, las continuas referencias y reelaboraciones de su obra desbordan las restricciones que apuntaba Julio Caro Baroja.

Desde una perspectiva complementaria, los trabajos de Bourdieu subrayan en la estela de Marx y Weber su función política como elemento de mantenimiento del orden ya que “contribuye a la imposición de principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y en particular del mundo social”.⁷³ Dejando a un lado la noción de campo religioso que

⁷⁰ Para las citas ver *Ibidem*, pp. 32-33 y 387.

⁷¹ Ver, por ejemplo, Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1998; Alphonse Dupront, *Du Sacré, Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 390-394 ; o Lynn Hunt, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 87-88.

⁷² Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985, pp. 29-42.

⁷³ Pierre Bourdieu, “Gènese et structure du champ religieux”, *Revue française de Sociologie*, Vol. XII, n° 3, 1971, pp. 295-334, p. 300.

desarrolla este autor, nos interesa especialmente subrayar como en su definición la religión aparece como un lenguaje de comprensión de la realidad:

“a la vez como un instrumento de *comunicación* y como un instrumento de *conocimiento* o, más precisamente, como un *médium simbólico* a la vez estructurado (por lo tanto, razón de un análisis estructural) y *estructurante*, con el sentido de condición de posibilidad de esta forma primordial de consenso que es el acuerdo sobre el sentido de los signos y sobre el sentido del mundo que permiten construir”⁷⁴

De esta manera, Pierre Bourdieu incidía en la capacidad de la religión a la hora de clasificar y estructurar el mundo, subrayando su dimensión cognitiva. Sin embargo, para poder construir dicha realidad, estos sistemas simbólicos debían de estar previamente constituidos y estructurados, de manera que estuvieran legitimados como instrumentos de dominación.⁷⁵ En el fondo, estos sistemas simbólicos estructurados y estructurantes estarían íntimamente relacionados con la noción de “universo simbólico” desarrollada por Peter L. Berger y Thomas Luckmann. Para dichos sociólogos, tras un proceso histórico de objetivación, sedimentación y acumulación, el universo simbólico constituiría la instancia de legitimación más elaborada ya que

“se concibe como la matriz de *todos* los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren *dentro* de ese universo. Lo que tiene particular importancia es que las situaciones marginales de la vida del individuo (marginales porque no se incluye en la realidad de la existencia cotidiana en la sociedad) también entran dentro del universo simbólico”.⁷⁶

Recapitulando, a lo largo de todas estas elaboraciones nos encontramos ante una definición eminentemente social de la religión que se articularía en creencias, símbolos y ceremonias. Partiendo de la división profunda entre lo sagrado y lo profano, la religión estructuraría la realidad, constituyéndose en un elemento de comprensión pero también de legitimación del orden socialmente establecido.

Por último, las consideraciones de Clifford Geertz sobre la religión nos permitirían completar este círculo al profundizar en los aspectos psicológicos y cognitivos de la creencia religiosa. El antropólogo debía interpretar la religión como un texto, como un sistema de símbolos

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 295-296.

⁷⁵ Pierre Bourdieu, “Sur le pouvoir symbolique”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 32 (3), 1977, pp. 405-411.

⁷⁶ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, pp. 120-163, especialmente p. 125.

“que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”.⁷⁷

Históricamente configuradas y transmitidas, estas formas heredadas son expresadas simbólicamente y permiten comprender una realidad cambiante. Así, dan sentido a la vida a la vez que la modelan según sus propias estructuras culturales. Ante el acontecimiento que amenaza situar al hombre al borde de su capacidad analítica, provocando desconcierto o una paradoja ética irresoluble, el hombre utiliza sus creencias “para convencerse de que los fenómenos eran explicables dentro del esquema aceptado de las cosas”.⁷⁸ Incidiendo en los aspectos psicológicos, Clifford Geertz distinguiría entre la “motivación” como la tendencia a realizar diversos tipos de actos y el “estado de ánimo” que provocan los símbolos sagrados en diferentes épocas, yendo desde la confianza hasta la auto-conmiseración.

A través del análisis de los símbolos, este análisis antropológico nos intentaría acercar a la comprensión del *ethos* de un pueblo, entendiendo éste como la actitud subyacente que tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. Asimismo, también nos permitiría entender su cosmovisión o lo que es lo mismo sus ideas más generales de orden. El rito no sólo representa dichas convicciones sino que las hace reales, convirtiéndose en el lugar donde se fusiona el *ethos* y la cosmovisión, los estados anímicos y las motivaciones que los símbolos sagrados suscitan entre los hombres, donde se muestran las concepciones del orden y se refuerzan, donde se fusiona el mundo vivido e imaginado.⁷⁹

Hasta ahora hemos visto como, en el fondo, la historia cultural así como la aproximación a la religión que hemos realizado a través de estos sociólogos y antropólogos comparten un mismo interés por lo simbólico y su interpretación. La religión es un sistema de ritos, símbolos y creencias que configuran el marco de interpretación de nuestro mundo, que permite legitimar el orden establecido así como reforzar el sentido de comunidad.

⁷⁷ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 89

⁷⁸ *Ibidem*, p. 97.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 87-117.

1.2.1.4 Las religiones políticas y la politización de la religión

La plasmación de todos estos valores en lo ritual tendría especial importancia para el último apartado que desearía abordar en este capítulo, las religiones políticas y la politización de la religión. Esta cuestión ha ido apareciendo a lo largo de este texto para cuestionar el proceso de secularización mostrando la vitalidad de la experiencia religiosa aunque fuera en su dimensión secular. Además, esta aproximación religiosa a lo político también hundía sus raíces en la división del mundo entre lo sagrado y lo profano realizada por Émile Durkheim, que tuvo su primera aplicación en la obra de Albert Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires 1789-1792* (1904) en la que se defendía el carácter y la naturaleza religiosa de dichos cultos.⁸⁰

Sin embargo, dicha línea de análisis quedó abandonada para renacer con fuerza en diversos ámbitos historiográficos gracias a los estudios de Robert Bellah sobre la religión civil americana, de Mona Ozuf sobre la fiesta revolucionaria francesa y de George L. Mosse sobre el proceso de nacionalización alemán. Estas líneas de estudio tendrían un espectacular crecimiento a partir de la década de los 90 bajo el epígrafe de “religiones políticas”, concepto teorizado y difundido por Emilio Gentile.⁸¹

Partiendo de la idea de secularización como autonomización de la política, estos estudios contemplaban los ritos como manifestaciones de la “sacralización de la política”.⁸² Para Gentile, la religión política sacraliza un sistema político fundado sobre el monopolio irrevocable del poder, sobre el monismo ideológico, sobre la subordinación obligatoria e incondicional del individuo y de la colectividad, es “intolerante, autoritaria, integrista, y busca

⁸⁰ Esta obra estaba fuertemente influenciada por la obra de Durkheim y por su definición del hecho religioso por la forma y no por el contenido que el sociólogo francés realizó en *L'Année Sociologique* en 1899. Mathiez retomaba esta línea de análisis para intentar comprender los cultos revolucionarios, insistiendo en la definición de la religión como hecho social. Al considerar la religión en su aspecto formal, Albert Mathiez profundizaba en las ideas del empleo y destrucción de símbolos, del castigo a aquellos que no compartían su fe o del estado de excitación en el período de formación de una religión como aspectos constitutivos de la misma. Nos encontramos pues ante la primera utilización historiográfica de la sociología de la religión de raíz durkheimiana. A su vez, Émile Durkheim en su definitivo trabajo sobre la religión mencionaría a Albert Mathiez para justificar su obra. Ver Émile Durkheim, *op.cit.*, p. 201. Para la interrelación entre Mathiez y Durkheim ver Edward A. Tiryakian, “Durkheim, Mathiez and the French Revolution: The Political Context of a Sociological Classic”, en *For Durkheim. Essays in Historical and Cultural Sociology*, Burlington, Ashgate, 2009, pp. 89-113.

⁸¹ Renato Moro, “Rituales políticos/religiones políticas”, en Jordi Canal y Javier Moreno Luzón (eds.), *Historia cultural de la política contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Político y Constitucionales, 2010, pp. 97-147. Entre ambas concepciones también habría que destacar la aproximación durkheimiana de Claude Rivière, *Les liturgies politiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

⁸² Emilio Gentile, *Les religions de la politique. Entre la démocratie et totalitarisme*, Paris, Seuil, 2005, pp. 9-29. Un balance de las tesis de la religión política en Zira Box, “La tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual”, *Ayer*, n° 62, 2006, pp. 195-230.

impregnar el más mínimo aspecto de la vida individual y colectiva”. En su desarrollo, la religión política

“se relaciona a la concepción, la experiencia, y la representación de una actividad política a través de creencias, de mitos, de ritos y de símbolos relativos a un entidad secular sacralizada que inspira la fe, la devoción y la cohesión de sus creyentes a los que prescribe un código de conducta y un espíritu de abnegación con el fin de asegurar su defensa y su triunfo”.⁸³

De esta manera, observamos como los estudios de religiones políticas, en el fondo, se nutren de muchas de las consideraciones sociológicas y antropológicas sobre el hecho religioso, centrándose así en aspectos como los ritos, los símbolos, las creencias, el *ethos* o la cosmovisión. No obstante, como critica Renato Moro, los términos con que se analiza dicha dimensión religiosa son utilizados con una especial ligereza sin distinguir si se hace referencia a una verdadera liturgia fundada en una teología o a un simple ceremonia que imita las formas religiosas, si es estético o ideológico, etc.⁸⁴ Dejando al margen dichas cuestiones, nos interesa destacar la matriz durkheimiana de dichas aproximaciones y la puesta en valor de lo ceremonial.

Sin embargo, conviene que nos detengamos en un aspecto de esta teoría de la religión política, la politización de la religión. Según Emilio Gentile, “la sacralización de la política” es un fenómeno moderno relacionado con la secularización de la esfera pública y la sociedad de masas mientras que “la politización de la religión” ya sea en sus formas tradicionales o contemporáneas implica que o bien el poder político se arroga la capacidad de ejercer el poder espiritual o la fusión entre ambas es tal que “la religión tradicional absorbe no obstante la esfera política aunque ella no desempeñe directamente un papel político”. En la relación entre ambas formas, apunta una posible hipótesis de investigación, “las religiones políticas, en tanto que experiencias de simbiosis entre religión, política y modernidad pudieron ejercer, incluso indirectamente, una influencia sobre las nuevas formas de politización de las religiones tradicionales”.⁸⁵

No obstante, no parece adecuado dejarse llevar por la capacidad de persuasión de dichas categorías y obviar que la religión es siempre política puesto que da sentido y legitima una comunidad. Históricamente, encontramos muchos ejemplos donde la religión ha jugado un papel de sublimación de la esfera política como sería el caso del absolutismo francés inspirado por

⁸³ Ambas citas en Emilio Gentile, *Les religions...*, *op.cit.*, p. 16 y 256.

⁸⁴ Renato Moro, “Rituales políticos...”, *op.cit.*, pp. 130-135.

⁸⁵ Ambas citas en Emilio Gentile, *op.cit.*, p. 17 y 261-262.

Bossuet. La única diferencia entre ambas sería el componente laico puesto que la Iglesia utilizando los términos de Gentile para definir “religión política” también ha sublimado el poder, le ha dotado de un aparato ritual, de un “monopolio irrevocable del poder”, un “monismo ideológico”, “una subordinación obligatoria e incondicional del individuo y de la colectividad” y “busca impregnar el más mínimo aspecto de la vida individual y colectiva”. Además, la afirmación de que es la religión política la que ha contribuido a modernizar las formas de politización de la religión es desconocer el intenso proceso de reelaboración de lo religioso desde la Revolución francesa.

En este sentido, cabría distinguir entre un primer momento en el que a excepción del ejemplo de los cultos revolucionarios franceses, la religión constituyó la matriz de la gran mayoría de los proyectos políticos europeos, y un segundo período, en el que comenzaron a aparecer dichas religiones políticas con un proceso de secularización mucho más acelerado y marcado por la aparición de la sociedad de masas. En la primera etapa, encontraríamos más bien una fusión entre religión, monarquía y el nuevo sujeto político de la nación. En este sentido, cabe señalar que aunque la libertad de cultos se fuera paulatinamente instaurando, habría que esperar a la ley francesa de 1905 para encontrar una verdadera y fáctica separación entre la Iglesia y el Estado.

Con respecto a la cuestión de la politización de los símbolos religiosos resulta innegable observar cómo se desarrolló este proceso con signo contrarrevolucionario a lo largo del siglo XIX y con origen en la guerra de la Vendée de 1793.⁸⁶ Sin embargo, esto no quiere decir que previamente los símbolos religiosos no hubieran desempeñado funciones políticas como la de representar una comunidad bajo su patronazgo, la legitimación de una monarquía como en el caso de la consagración del reino francés a la Virgen por Luís XIII, o su utilización bélica frente a otros estados como sería el caso de la guerra de los Treinta Años o los enfrentamientos contra el Imperio Otomano. De hecho, la mayor parte de los ejemplos de politización de símbolos religiosos en época contemporánea parte de modelos y ejemplos anteriores remodelados.

Por último, con respecto a la modernización del catolicismo inspirada por las religiones políticas habría que matizar dicha afirmación ya que si bien es cierto que los totalitarismos hacen que la Iglesia acentúe su carácter de organización total que incluye todos los aspectos de la vida⁸⁷, ésta había

⁸⁶ Ver Daniele Menozzi, “Devozione al Sacro Cuore e instaurazione del regno sociale di Cristo: La politicizzazione de culto nella chiesa ottocentesca”, en Emma Fattorini (dir.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma, Rossenberg & Sellier, 1997, pp. 161-183.

⁸⁷ Renato Moro, “Religion and Politics in the Time of Secularisation: The Sacralisation and Politics

desarrollado previamente unos modelos de movilización y encuadramiento de sus bases a través por ejemplo del apostolado seglar. Lejos de cualquier inmovilismo, a lo largo de la época contemporánea e incluso previamente, el catolicismo había ya mostrado un gran dinamismo y una increíble capacidad de adaptación, renovación y reestructuración de sus fundamentos.

1.2.2 Una cultura política nacionalcatólica

Desde hace unos años, el análisis de las culturas políticas viene ocupando un lugar central dentro de la historiografía española hasta el punto de convertirse en “una especie de comodín historiográfico a la moda; ya que, en ocasiones, culturas políticas aparece como mero sustitutivo de ideologías, partidos, grupos o tradiciones”.⁸⁸ De hecho, éste ha sido uno de los principales impedimentos a la hora de decidimos por utilizar dicho concepto. Sin embargo, su enorme potencial explicativo me permitía responder a varias cuestiones claves: cómo el Pilar se articulaba en un universo simbólico colectivo; qué forma de ver el mundo había detrás; el porqué de la capacidad de dicho culto a la hora de reagrupar en torno a él a colectivos tan diversos; porqué convocaba y movilizaba a tanta gente; cómo, a pesar de la pluralidad de interpretaciones, sobresalían una serie de nociones compartidas; o porqué duraron tanto en el tiempo estos nuevos significados políticos y nacionales.

Precisamente para evitar algunos de los riesgos planteados por Ismael Saz intentaremos realizar un breve balance historiográfico sobre la utilización de las culturas políticas antes de abordar el análisis del nacionalcatolicismo.⁸⁹ A pesar de que hubiera sido utilizado con anterioridad, el concepto de cultura política entró en la ciencias sociales de la mano de los politólogos Almond y Verba.⁹⁰ Sin embargo, en las ciencias políticas, esta noción fue progresivamente abandonada “por su exceso de carga ideológica y teórica”.⁹¹

and Politicisation of Religion”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6 (1), 2005, pp. 71-86

⁸⁸ Ismael Saz, “La historia de las culturas políticas...”, *op.cit.*, pp. 215-234, p. 222.

⁸⁹ Para dicho balance, resulta fundamental remitirse a *Ibidem*, pp. 215-221 y sobre todo a Miguel Ángel Cabrera, “La investigación histórica y el concepto de cultura política”, en Manuel Pérez Ledesma y María Sierra (eds.), *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 19-85.

⁹⁰ Este concepto era utilizado en el sentido de conjunto de valores compartidos fruto de la propia experiencia explicaría la acción política de los ciudadanos además de desterrar las explicaciones fundamentadas en la “elección racional”. Gabriel Almond y Sidney Verba, *La cultura cívica: estudios sobre la participación política democrática en cinco naciones*, Madrid, Euramérica, 1970. Una valoración de su obra en Miguel Ángel Cabrera, “La investigación histórica...”, *op.cit.*, pp. 20-31.

⁹¹ La idea de cultura política se mantuvo como una herramienta residual que tan sólo permanece en los estudios sobre opinión pública. Ver María Luz Morán, “Cultura y política: nuevas tendencias en los análisis sociopolíticos”, en Manuel Pérez Ledesma y María Sierra (eds.), *Culturas políticas: teoría e*

Además, como señalara Margaret R. Somers nos encontramos ante la aplicación de un concepto que es más social que cultural, y más privado que político ya que más bien se centra en las creencias acerca de la regulación más apropiada de la vida personal. Con todo, como señala la socióloga estadounidense este concepto reformulado puede ser de una gran utilidad ya que reivindicaría la esfera de lo político, rechazando “vehementemente el enfoque excesivamente «social», que hace derivar las explicaciones de las ideas políticas, símbolos y acontecimientos de fenómenos sociales y económicos más profundos a favor del «análisis de lo político como tal»”.⁹²

Precisamente, en esta reivindicación de lo político es donde surgiría la segunda concepción de la cultura política como reacción a la que hasta ese momento era la interpretación hegemónica de la Revolución francesa, aquella proveniente de la historia social.⁹³ En este nuevo campo de estudio destacarían las aportaciones de Keith Michael Baker que partía en su análisis de la comprensión de la política como “una actividad por la que los individuos y grupos articulan, negocian, aplican y hacen respetar sus reivindicaciones y reclamaciones concurrentes que formulan los uno en frente de los otros o frente a todos”. Dentro de ella, la cultura política sería:

“el conjunto de discursos o prácticas simbólicas por las que se enuncian dichas reivindicaciones. Comprende las definiciones de posiciones relativas a partir de las cuales los individuos y grupos pueden legítimamente (o no pueden) elevar sus reivindicaciones los unos contra los otros; y, por consiguiente, las definiciones de la identidad y de los límites de la comunidad a la que pertenecen. Establece los significados de los términos en los que la reivindicación son formulados, intenta señalar a que tipo de contexto remiten, y que grado de autoridad poseen los principios que le dan poder obligatorio. La cultura política determina la constitución de los organismos y la fuerza de los procedimientos que resolverán las contestaciones, que decidirán la autoridad sobre las reivindicaciones y que harán ejecutar las decisiones coercitivas. He aquí porque, en esta perspectiva, la autoridad política es un asunto de autoridad discursiva ante todo. (...) en cuanto a la transformación política, se trata también en lo esencial de una transformación lingüística: de una transformación del discurso por la que se puede legítimamente formular

historia, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 87-131, especialmente pp. 102-105. Una crítica de este concepto así como del de esfera pública en Margaret R. Somers, “¿Qué hay de político o de cultural en la cultura política y en la esfera pública? Hacia una sociología histórica de la formación de conceptos”, *Zona Abierta*, n° 77/78, 1996/1997, pp. 31-94.

⁹² Margaret R. Somers, *op.cit.*, pp. 49-51 y para la cita p. 71.

⁹³ Para esta crítica ver François Furet, *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Petrel, 1980.

las reivindicaciones; de una transferencia de autoridad discursiva llamada a sostener o rechazar dichas reivindicaciones”.⁹⁴

De esta manera, la Revolución francesa aparecía como “una innovación política radical” que se articulaba a través de la mediación discursiva. Frente a los posibles ataques que pudiera recibir, Keith Michael Baker negaba la posibilidad de que existieran “realidades sociales independientes de sus significados simbólicos, toda actividad social tiene una dimensión simbólica que le da significado, al igual que toda actividad simbólica posee una dimensión social que le da pertinencia”.⁹⁵

En *Les origines culturelles de la Révolution française* (1990), Roger Chartier se mostraba muy crítico con esta interpretación que “supone que los intereses sociales no tienen ninguna exterioridad en relación al discurso que los enuncia. Son una «construcción simbólica y política», y no una «realidad preexistente»: en este sentido «las mutaciones sociales y políticas son por lo tanto lingüísticas». Frente a esta visión en la que “es imposible establecer cualquier distinción entre prácticas discursivas y realidades sociales no discursivas”, sostiene que la construcción de intereses o de acontecimientos por los discursos está “socialmente arraigada y condicionada”. Este tipo de análisis discursivo “anula tanto la radicalidad del acontecimiento (ya que está ya presente en el discurso antes de su surgimiento) y su dinámica propia (porque ningún rol es atribuido a aquello que Maurice Agulhon calificaba como el peso empírico de las realidades contingentes)”.⁹⁶

En esta interpretación, la cultura política aparece como un especie de demiurgo que precede a toda realidad ya que es su creadora, carece de origen y permanece impertérrita ante crisis, acontecimientos o revoluciones ya que la posibilidad de su existencia radica exclusivamente en el discurso que le da nombre y parece que no está sujeto a más contingencia que la suya propia. Además, este tipo de análisis no responde bien a cuestiones como el origen o la estructuración de dicho discurso, de dónde viene, en función de que cambia, evoluciona, se desarrolla o desaparece. Así, el estudio de las culturas políticas no pueden obviar la existencia de aspectos socio-económicos independientes que si bien son formulados en sus términos no pueden ser reducidos a ellos.

⁹⁴ Keith Michael Baker, *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*, Paris, Payot, 1993, p. 14. Esta definición es esencialmente la misma que da en “El concepto de cultura política en la reciente historiografía sobre la Revolución francesa”, *Ayer*, n° 62, 2006, pp. 89-11, p. 94; e “introduction”, en Keith Michael Baker (eds.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. Volume 1. The Political Culture of the Old Regime*, Oxford, Pergamon Press, 1987, pp. XI-XXIV, p. XII.

⁹⁵ Keith Michael Baker, *Au tribunal...*, *op.cit.*, p. 15.

⁹⁶ Roger Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 1990, pp. 291-293.

En un polémico artículo titulado “No more language games”, Jay M. Smith valoraba positivamente dicha aproximación por volver a poner en el centro del debate lo político aunque se quejaba de que esta explicación no permitía salir del círculo semiótico, no pudiendo dar una explicación histórica satisfactoria a los cambios de las culturas políticas. Frente a estos juegos lingüísticos,

“El historiador debe intentar revelar y explorar el campo de la experiencia donde lenguaje y existencia material convergen inevitablemente: el terreno de las creencias. (...) A pesar de que dichas creencias y valores sean expresadas por sí mismas a través de convenciones lingüísticas establecidas, no están totalmente determinadas por ellas. Las alteraciones del medio físico, el agotamiento o aumento de recursos, la aparición de fenómenos inexplicables, disfunciones en el proceso de distribución e intercambio: estos y otros cambios en el material social e interpretados a través del intelecto humano pueden eventualmente modificar creencias en torno a los principios organizativos de la política. La escala de valores de acuerdo a la cual el poder es distribuido, la justicia definida, los recursos son creados y asignados, la jerarquía es mantenida, y el orden es preservado puede entonces experimentar una revisión”.⁹⁷

Por último, estaría una corriente que, desde la historia política, recurriría a dicho concepto ante la insatisfacción que provocaban las nociones de partido e ideología política. Esta interpretación intentaría explicar por qué una elección política es compartida por un gran número de individuos y parece inscribirse en una lógica idéntica. A través de la cultura política podemos “establecer una lógica a partir de un manojito de parámetros solidarios que dependen del hombre por una adhesión profunda allá donde la explicación por la sociología, por el interés, por la adhesión razonada a un programa se revela insuficiente por parcial, determinista y, verdaderamente, superficial”.⁹⁸ Así, nos encontramos ante “una especie de código y un conjunto de referentes formalizados en el seno de un partido o más largamente difundido en el seno de una familia o de una tradición política”.⁹⁹

En este modelo explicativo, las culturas políticas aparecen como una “clave de interpretación común, de una visión compartida del mundo, de la sociedad, del lugar que ocupa el hombre, clave de interpretación que explica a la vez reacciones idénticas de un gran número de individuos, su carácter

⁹⁷ Jay A. Smith, “No More Language Games: Wors, Beliefs, and the Political Culture of Early Modern France”, en *American Historical Review*, n° 102 (5), 1997, pp. 1413-1440, p. 1439.

⁹⁸ Serge Berstein, “La culture politique”, en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli (eds.), *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, 1997, pp. 371-386, p. 385.

⁹⁹ Jean-François Sirinelli, *Histoire des droites*, tomo 2. *Cultures*, Paris, Gallimard, 1992, pp. III-IV.

instantáneo y su permanencia en el tiempo”.¹⁰⁰ La cultura política se inscribiría en “un proyecto global expresado por una concepción filosófica subyacente” aún cuando ésta no esté estructurada de una forma rigurosa y se presente en forma de vulgata. Además, también implica una construcción del pasado y de sus referentes históricos que desembocan en armas para sus aspiraciones concretas en el presente. Sin ser jurídica, la cultura política implica la formación y adopción de un conjunto de normas, creencias y valores.¹⁰¹

Dichas culturas políticas no se reducen a un conjunto de ideas o creencias que dan forma a una visión global del mundo sino que también incluye la forma en las que éstas se manifiestan y difunden a través de redes de sociabilidad, utilización de símbolos, rituales, gestos e incluso de canciones.¹⁰² Todos estos elementos nos permiten pasar del campo del razonamiento al de la emoción, conduciendo a una “verdadera comunión, creadora de profundas solidaridades que refuerzan todavía más los sentimientos de pertenencia a un grupo”. Vistos desde el exterior conforman una especie de “distintivo identitario” mientras que desde el interior del grupo todos estos elementos conducen al individuo a

“identificarse con el grupo, a interiorizar su discurso hasta el punto que las formas de expresión colectiva constituyen espontáneamente la armadura misma de su propia argumentación, a adoptar su reja de análisis del mundo, compartir sus objetivos y sus esperanzas, a adherirse a las múltiples asociaciones por las que se difunde su mensaje, a votar por el candidato de la formación política que le representa sobre el plano electoral”.¹⁰³

Con respecto a la relación entre las diversas culturas políticas, Serge Berstein utiliza la idea de “ósmosis” para hablar de mutua influencia sin que ello implique la disolución de sus características propias. En este sentido, no habría pues una cultura política nacional como sostenían Almond y Verba sino que más bien nos encontraríamos ante una pluralidad de culturas políticas con zonas de recubrimiento que corresponderían a áreas de valores compartidos.

¹⁰⁰ Serge Berstein, “Les cultures politiques”, en Benoît Pellistrandi y Jean François Sirinelli (eds.), *L'histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa Velázquez, 2008, pp. 209-214, p. 209. Definición muy similar a la dada en “Nature et fonction des cultures politiques”, en Serge Berstein (dir.), *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil, 2003, pp. 11-36, p. 16.

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 16-18.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 21-22; Serge Berstein, “La culture politique”, en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli (eds.), *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, 1997, pp. 371-386, pp. 385-386; e *Id.*, “Les cultures politiques”, en Benoît Pellistrandi y Jean François Sirinelli (eds.), *L'histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa Velázquez, 2008, pp. 209-214.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 212.

Además, esta visión de las culturas políticas permite devolverles su historicidad ya que podemos constatar su evolución. A diferencia de la anterior visión, en este caso se contemplan como factores de cambio las coyunturas sociales y económicas a la vez que se subraya su importancia en las motivaciones del acto político.¹⁰⁴ Dichas elaboraciones aparecerían “en respuesta a problemas fundamentales planteados a la sociedad en el seno de las que emergen, problemas a los que aportan soluciones globales”.¹⁰⁵ No estaríamos pues ante acontecimientos menores ni efímeros sino ante grandes crisis que afectan al grupo.

Miguel Ángel Cabrera realiza fundamentalmente tres críticas a esta concepción de las culturas políticas.¹⁰⁶ Para este autor, Berstein simplemente establece una correlación empírica entre dichos acontecimientos mayores y el origen de la cultura política, sin explicar de qué naturaleza es la relación entre ambos. La respuesta está implícita en la idea de que su origen radica en una crisis mayor. Este gran acontecimiento superaría los mecanismos con los que se intenta aprehenderlo, generando un intenso momento de reflexión y reelaboración de sus parámetros culturales. Esta situación favorable a la espontaneidad y el desconcierto constituiría uno de los grandes momentos de creatividad para el ser humano.

Además, también crítica cómo esta corriente historiográfica no ofrece una explicación satisfactoria a cómo penetra socialmente dicha cultura política ni tampoco a cómo condiciona la acción política. La cuestión de la difusión de dichos valores y parámetros culturales constituye una de las grandes dificultades a las que tiene que hacer frente el historiador así como una de las críticas más recurrentes que puede hacerse. Hasta ahora se han dado una serie de respuestas que pueden contribuir a esclarecer dicha cuestión, entre ellas estaría la idea de politización como un proceso de largo recorrido e intermitente.¹⁰⁷ Asimismo, también contribuirían a responder de una manera satisfactoria a dicha cuestión los estudios sobre sociabilidad desarrollados desde Maurice Agulhon o los trabajos sobre la difusión de la cultura realizados por Mijaíl Bajtin, Carlo Ginzburg, Robert Darnton o Roger Chartier. Finalmente, considero que dichas críticas formuladas por Miguel Ángel Cabrera también son extensibles a la percepción discursiva de la cultura política ya que ni explicita su origen, ni se preocupa por los mecanismos de

¹⁰⁴ Serge Berstein, “La culture politique...”, *op.cit.*, pp. 371-386.

¹⁰⁵ Serge Berstein, “Nature et fonction...”, *op.cit.*, p. 25.

¹⁰⁶ Las tres críticas en Miguel Ángel Cabrera, “La investigación histórica...”, *op.cit.*, pp. 49-50.

¹⁰⁷ Peter Burke, *La cultura popular en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 1996 pp. 374-375.

socialización de dicho discurso ni tampoco explica satisfactoriamente como condiciona la acción política.

Coincidente con dicha corriente de análisis aunque desde los parámetros de la historia cultural estarían los trabajos de Lynn Hunt sobre la Revolución francesa. Para esta historiadora, "los valores, expectativas, y reglas implícitas que dan forma a las intenciones y acciones colectivas es lo que yo llamo cultura política de la Revolución; aquella cultura política proveyó de una lógica a la acción política revolucionaria".¹⁰⁸ Como reacción a la interpretación marxista y revisionista, se sitúa en un camino intermedio al subrayar cómo "la práctica política no es simplemente la expresión de intereses económicos y sociales «subyacentes»".¹⁰⁹ De esta manera, la Revolución aparece como algo más complejo, como

"una interacción explosiva entre ideas y realidad, entre intención y circunstancias, entre prácticas colectivas y contexto social. Si la política revolucionaria no puede ser deducida de la identidad social de los revolucionarios, tampoco puede divorciarse de ella: la Revolución fue hecha por el pueblo, y una parte del pueblo se mostró más receptiva que otros a las políticas de la revolución. La mejor metáfora para las relaciones entre sociedad y política es el nudo de la cinta de Möbius, porque sus dos lados están inextricablemente entrelazados, sin un permanente «arriba» o «abajo»".¹¹⁰

Para Lynn Hunt, la cultura política estaría realizada por prácticas simbólicas como lenguaje, imágenes, y gestos...¹¹¹ De esta manera, tanto esta interpretación como aquella de Berstein y Sirinelli muestran un particular interés por una serie de prácticas, símbolos y discursos, un análisis que resultaría coincidente tanto en contenido como en objetivos con el que acabamos de trazar del hecho religioso. La tesis que aquí se defiende parte de estos trabajos, intentando combinar una perspectiva desde la larga duración de los procesos de naturalización, tradicionalización o politización con la importancia capital de ciertos acontecimientos o coyunturas críticas para la conformación y evolución de dichas culturas políticas. No obstante, la interpretación que aquí se propone es más cultural que política y, en este sentido más cercana a la de Lynn Hunt, ya que al final la aproximación de los historiadores franceses Berstein y Sirinelli, aunque amplía los marcos de lo

¹⁰⁸ Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in The French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 10-11.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 12.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 13.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 13.

político, remite finalmente a sus estructuras tradicionales de difusión o encuadramiento.

Partiendo de la crítica ya esbozada al concepto de secularización y desde los presupuestos de la modernidad religiosa, se pretende subrayar la dimensión política de la religión. Tradicionalmente, lo religioso ha sido analizado como un epifenómeno de lo político que al ponerlo en relación con los partidos políticos o las ideologías no era más que un componente de los mismos. Sin embargo, a través del análisis de las culturas políticas podemos superar estos marcos de análisis para entender el catolicismo en toda su complejidad, como elemento vertebral de la identidad política. Para ello, nos centraremos en uno de sus productos más elaborados y que mejor responde a esta conceptualización de cultura política: el nacionalcatolicismo,

Antes de continuar, convendría realizar un breve balance historiográfico sobre el uso y evolución de la categoría de nacionalcatolicismo. Si bien los orígenes de esta cultura política son previos, el uso de esta palabra se puede rastrear desde el cardenal Gomá, tomando carta de naturaleza en el ambiente de oposición antifranquista de matriz católica como elemento de crítica por la significación política del clero durante la dictadura.¹¹² Dentro de este ámbito, la primera aportación seria a su estudio fue la realizada por el teólogo y filósofo Alfonso Álvarez Bolado para quien

“La teología del nacionalcatolicismo es la teología política *dominante* que, en parte al menos, explica y legitima el comportamiento de la Iglesia católica en las vísperas de y *durante nuestra guerra civil*; en parte, esta teología es ya la expresión e interpretación «católica» del resultado de esa misma guerra y, últimamente es uno de los factores más decisivos del proceso ulterior de nuestra sociedad y de nuestra Iglesia”.¹¹³

El nacionalcatolicismo no sólo aparece como el substrato y fuente de inspiración de una parte mayoritaria de la Iglesia española sino que su arraigo es tan importante que se hace un uso inconsciente e intuitivo de dicha corriente teológica. Cuatro son sus características más importantes según Álvarez Bolado: la *mediación nacionalcatólica* de la fe; el carácter *eclesiocrático* en la relación de la Iglesia con la sociedad civil; la explícita y *militante antimodernidad* de esta teología; y su carácter de teología de la *reconquista*.

¹¹² Alfonso Botti, “Algo más sobre el nacionalcatolicismo”, en Julio de la Cueva Merino y Ángel Luis López Villaverde (eds), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 2005, pp. 195-221, p. 203.

¹¹³ Alfonso Álvarez Bolado, *El experimento del nacional-catolicismo (1936-1975)*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1976, pp. 193-242, p. 194.

La primera haría referencia a la visión del catolicismo y la patria como algo consustancial de manera que “la Iglesia y sus tradiciones son el criterio radical para discernir lo que es el auténtico «ser de España»”.¹¹⁴ Esta definición nacional comporta necesariamente una “interpretación mesiánica de la *terra patrum* y de su destino”.¹¹⁵ En segundo lugar, el estado católico se subordinaría al menos culturalmente a una Iglesia entendida como corazón moral de la patria lo que llevaría a una especie de totalitarismo divino. Además, estaría su raíz antimoderna, antiilustrada y contrarrevolucionaria que pretende modernizar el país manteniendo su carácter católico y nacional.¹¹⁶ Por último, estaría una teología de la reconquista que pretendería extirpar toda oposición ideológica proveniente de las cosmovisiones modernas.

Esta interpretación teológica realizada por Alfonso Álvarez Bolado resulta extremadamente interesante a la hora de conceptualizar el nacionalcatolicismo como una cultura política. El arraigo y uso inconsciente de dicha corriente de pensamiento permitiría explicar las reacciones colectivas de una buena parte de la Iglesia española. Sin embargo, este estudio, excesivamente vinculado al análisis del franquismo, no daría cuenta de dos cuestiones que resultan capitales: los orígenes del nacionalcatolicismo y la utilización de elementos modernos en su organización.

Ambas lagunas fueron completadas con las investigaciones desarrolladas por el hispanista italiano Alfonso Botti. Su principal trabajo, *Cielo y dinero* (1992) tuvo un gran impacto en la historiografía española, consolidando el nacionalcatolicismo como objeto de estudio y ampliando su marco cronológico. Sin una definición muy precisa de este fenómeno, este historiador se adentraba más bien en una hipótesis de trabajo y una propuesta interpretativa en la que este concepto:

“se utiliza para describir la más típica entre las ideologías político religiosas del catolicismo español desde el inicio del siglo XIX, las premisas y consecuencias del compromiso de la Iglesia con el régimen de Franco, la teología política que inspira a la Iglesia con el régimen de Franco, la teología política que inspira a la Iglesia española desde los años treinta hasta los setenta, la ideología que ella prestaría al franquismo y él asumiría como propia –hasta el punto que por parte de algunos se la considere como la «ideología del franquismo»-, así como la forma de Estado confesional que surge de la guerra civil”.¹¹⁷

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 195-196.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 198.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 198-205.

¹¹⁷ Alfonso Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza, 1992, p. 17.

Dentro de este movimiento, para Alfonso Botti, primaría la mediocridad, la ausencia de originalidad y de ideólogos, con una visión dicotómica de la historia de España frente a aquellos que eran presentados como heterodoxos. Partiendo de una serie de mitos historiográficos, nos encontraríamos ante “un pensamiento que no necesita ser «reducido» para su difusión entre la gran masa, ya que nace como vulgata y sigue teniendo la misma calidad cultural. Pero eso explica su éxito, no su significado y su función”.¹¹⁸ Más allá de estas valoraciones, lo más interesante de este estudio es que subraya como nos encontramos ante una ideología

“que ha intentado garantizar las condiciones, en el marco de las cuales, el desarrollo capitalista del país pudiera realizarse al margen de los peligros – revolución y secularización- implícitos en la modernización. Una ideología, por consiguiente, no arcaizante y antimoderna, sino preocupada por filtrar los aspectos evaluados como compatibles con la modernidad y en diálogo constante con ella”.¹¹⁹

Además de destacar este componente moderno del nacionalcatolicismo, esta propuesta tendría la virtud de plantear su análisis en la *longue durée*, para situar su origen en Menéndez Pelayo, rastrear la genealogía de dicho pensamiento hasta la Revolución francesa y llevar su estudio hasta la década de 1970. Aunque su trabajo se centre fundamentalmente en artículos de revistas y obras de los más significativos autores nacionalcatólicos, su propuesta de análisis es más ambiciosa ya que lo entiende como:

“una ideología elástica, compleja y con una larga duración. En su ámbito gravitan valores, referencias, símbolos, mitos, interpretaciones historiográficas, sentimientos de identidad y pertenencia, propósitos económico y políticos; pocos para ser un coherente sistema de pensamiento; bastante más de lo necesario para calificarla de mentalidad, aún con el adjetivo de ideológica”.¹²⁰

Doce años después de la aparición de *Cielo y dinero* (1992), Alfonso Botti realizó una interesante valoración del impacto de su obra en la historiografía española. El hispanista italiano aprovechaba para corregir algunos aspectos como la nula importancia concedida en su libro a la crisis del 98 en el proceso de nacionalización de la Iglesia española. En aquel mismo texto, realizaba una sugerente comparación con los casos italianos, portugués y austríaco para señalar que dentro de esta ideología, lo que se debe considerar

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 18-19.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 20.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 141.

“como específicamente español es su capacidad por un lado de constituir la plataforma común, por así decirlo, o el mínimo común denominador, de la derecha nacionalista española a lo largo de tres cuartos de siglo, en la oposición y en el poder, y por otro lado de alimentar ideológicamente dos regímenes concretos (la dictadura primorriverista y el franquismo), siendo el segundo el que más utilizó al nacionalcatolicismo en los procesos de nacionalización de los españoles”.¹²¹

Sin embargo, quedaba todavía por ofrecer una definición más concreta de lo que era el nacionalcatolicismo. En su estudio sobre los nacionalismos franquistas, *España contra España* (2003), Ismael Saz distinguiría dos grandes proyectos ideológicos, dos corrientes antiliberales españolas: una nacionalcatólica entendida como un discurso

“consciente y explícitamente reaccionario y contrarrevolucionario, parte del supuesto de la consustancialidad de lo español y de lo católico, hace de la eliminación de lo no católico -la *anti-España*- el núcleo de su proyecto nacionalizador, acepta la modernidad capitalista y postula la vuelta a los sistemas de valores e instituciones anteriores a la revolución liberal: Iglesia, Monarquía, corporaciones y *regiones*”.

y otra que desembocaría en el fascismo español:

“ideología ultranacionalista, basada en los mitos palingenésico – de la muerte y resurrección de la patria- y revolucionario, caracterizada por un populismo extremo y un rechazo selectivo y moderno de los valores de la Ilustración. Antidemocrático y antiliberal, como el anterior, el discurso fascista parte de una crítica radical de la modernidad ilustrada y liberal pero para apostar por un nuevo orden proyectado hacia el futuro. Apela a la voluntad y energías populares y se articula sobre el mito de la muerte y resurrección de la patria, entendido como un proceso agónico en el que sólo es posible resurgir continuamente so pena de recaer. Y se resuelve en el mito de la revolución permanente, nacional y social, como concreción de esta tercera vía entre marxismo y capitalismo”.¹²²

¹²¹ Alfonso Botti, “Algo más...”, *op.cit.*, p. 211. Para la excepcional duración del nacionalcatolicismo en el poder ver Josep María Margenat, “El nacionalcatolicismo: de la Guerra Civil española a 1963”, en Javier Tusell, Emilio Gentile y Giuliana di Febo (eds.), *Fascismo y franquismo cara a cara : una perspectiva histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 133-148. La cuestión del nacionalcatolicismo como reacción al 98 y a la aparición de un nacionalismo vasco católico fue descrita por Frances Lannon, “Modern Spain: the project of a national catholicism”, en Stuart Mews, *Religion and national identity*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, pp. 567-590.

¹²² Ismael Saz Campos, *España...*, *op.cit.*, p. 53. Ver también Ismael Saz, “Las Españas del franquismo: ascenso declive del discurso de nación”, en Carlos Forcadell, Ismael Saz, Pilar Salomón (eds.), *Discursos de España en el siglo XX*, Valencia, P.U.V., 2009, pp. 147-164.

Sin embargo, ante dicha distinción cabría afirmar que dicho componente palingenésico es constitutivo de otros proyectos nacionalistas. Dejando de lado que dicha idea de muerte y resurrección forma parte de la matriz del catolicismo, habría que subrayar cómo dentro de la cultura política nacionalcatólica está presente la idea de decadencia provocada por el abandono del catolicismo por parte de los estados; y de la regeneración a través de la vuelta a Cristo. De hecho, dicho componente se vería reforzado con una visión escatológica del restablecimiento del reino de Cristo en la tierra. En este sentido, el nacionalcatolicismo no se presentaría sólo como un movimiento nostálgico sino que al igual que el fascismo tendría una proyección hacia el futuro a través de esta imagen del reinado de Cristo.

Asimismo, dicha cultura política también pretende situarse como un referente frente al marxismo y el liberalismo como una tercera vía. De hecho, entre el siglo XIX y XX encontramos numerosos ejemplos de dicho planteamiento que van desde el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) de Donoso Cortés hasta el *Syllabus de errores de nuestro siglo* (1864) de Pío IX pasando por los intentos de legitimar el catolicismo social como un camino intermedio.

Frente a los estudios anteriores, la investigación de Ismael Saz presenta la innegable ventaja de ofrecer una definición relacional tanto de la génesis como del desarrollo posterior del nacionalcatolicismo y el fascismo español. Así, al igual que ocurría con el concepto de “ósmosis” de Berstein utilizado para las culturas políticas, Ismael Saz nos acerca a la mutua y recíproca influencia entre ambos movimientos. Todo ello, le permitiría entrar en el debate de la naturaleza del franquismo para hablar de un régimen fascistizado “en el que, a pesar de que el componente fascista estuvo siempre subordinado, fue posiblemente, entre los de esta naturaleza, el que incorporó más elementos del discurso fascista y el que contó con una presencia nunca irrelevante del sujeto fascista en posiciones de poder”.¹²⁵

Asimismo, aunque en *España contra España* no utilizara el concepto de cultura política para referirse ni al nacionalcatolicismo ni al fascismo, dicho libro puede calificarse como de “contribución no expresa” a su estudio. De hecho, en sucesivos artículos iría incluyendo dicho concepto hasta preguntarse acerca del nacionalcatolicismo:

“¿Estamos, entonces, ante una cultura política? Mi respuesta aquí, con todas las precauciones, es que sí. Y ante una cultura política fundamental para la

¹²⁵ Ismael Saz, *España...*, *op.cit.*, p. 55.

comprensión de la evolución política y cultural de la España del siglo XX. Más aún, me atrevería a decir que podríamos estar ante una cultura política «paradigmática»: no es sólo un grupo u organización. Transversal en el mundo de la política –de tradicionalistas a la C.E.D.A. a algunos falangistas, a los monárquicos alfonsinos, por supuesto-, su influencia trasciende ampliamente a sus redes asociativas. A medio plazo resultaría hegemónica en el franquismo. Es posible rastrear las permutaciones y líneas de continuidad con lo que sería el *Opus Dei* en la posguerra y los tecnócratas en el gobierno de finales de los cincuenta y lo sesenta.

¿Donde está el problema entonces? En que no se ha estudiado como cultura política. Si acaso en el plano discursivo y en una dimensión básicamente ideológica. O desde la perspectiva tradicional de combinar análisis ideológico y algunas dimensiones relativas a los apoyos e influencia social. No se trata por supuesto, de restar valor a todo estos: mucho está dado ya. Pero una aplicación consecuente de la perspectiva de las culturas políticas que profundizara en otras dimensiones del discurso, de los códigos simbólicos, de las prácticas políticas y de sociabilidad, de su modo de percibirse a sí mismos y respecto de la sociedad en sus diversas intersecciones, podría dar mucho más de sí: en el terreno de la historia de las culturas políticas, como un caso profundamente revelador; en el terreno de la historia de la España del siglo XX, como la cultura política más importante a la hora de seguir los procesos culturales, sociales y políticos posteriores a julio de 1936”.¹²⁴

Merece la pena citar este pasaje *in extenso* ya que muestra la utilidad para el estudio del nacionalcatolicismo de un análisis transversal como el de culturas políticas que, sobrepasando el marco tradicional de los partidos, dé cuenta de su feraz influencia en la derecha española. Asimismo, este texto resulta de gran utilidad puesto que realiza un balance de lo que hasta ahora se ha hecho y lo que queda por hacer en el estudio del nacionalcatolicismo.

El nacionalcatolicismo constituiría el factor de unión de las derechas españolas, proveyendo de un marco simbólico, ritual y discursivo en el cual insertar y explicar sus diversas propuestas. Así, por ejemplo, el Pilar fue utilizado como punto de encuentro de diputados de la C.E.D.A. como Santiago Guallar o Serrano Suñer pero también de Renovación Española y Tradicionalistas que se concentraron en el Pilar en 1934 como acto de desagravio por la Revolución de Asturias.

Una vez realizado este breve balance historiográfico tanto de las culturas políticas como del nacionalcatolicismo, convendría señalar que aunque partimos de posiciones cercanas a las de Berstein y Sirinelli, nuestro análisis

¹²⁴ Ismael Saz, “La historia de las culturas políticas en España...”, p. 227-228.

entiende el nacionalcatolicismo de una perspectiva más cultural que política. En este sentido, cabría señalar que la cultura política nacionalcatólica supera las divisiones de los partidos para convertirse en una cosmovisión transversal a la derecha española, una sensibilidad religiosa compartida que es capaz de cohesionar a estos grupos bajo una serie de principios comunes y explicar su acción política conjunta. No obstante, convendría señalar que de esta cultura política quedarían excluidos los componentes más secularizados del fascismo español así como las derechas católicas nacionalistas del País Vasco y con ciertos matices de Cataluña.¹²⁵ Además, los canales de difusión del nacionalcatolicismo son infinitamente más amplios ya que disfrutaban prácticamente de una estructura paraestatal que es capaz de vertebrar hasta la más recóndita población española. Por último, el nacionalcatolicismo trasciende el ámbito de la política, disfrutando del carácter heteronómico de la religión para extraer su legitimidad de una instancia superior y convertirse en un sistema que abarcara y regulara todos los aspectos de la vida de la nación.

Así, entendemos el nacionalcatolicismo como una cultura política monárquica, antiliberal, anticomunista, anti-individualista y profundamente autoritaria y militarista. Dicho proyecto se nutrió del fértil sustrato cultural de un imaginario católico sólidamente anclado en la comunidad, utilizando símbolos cercanos y con una fuerte vinculación emotiva como la Virgen del Pilar; discursos con una alta capacidad movilizadora como los de martirio o cruzada; liturgias que sacralizaran dicha cultura política, y espacios sagrados y reconocidos donde desarrollar estas ceremonias.

Dicho proyecto comenzó a tomar forma a mediados del siglo XIX con la pérdida de representatividad del carlismo en el espacio católico, el progresivo abandono por una parte del liberalismo español de su carácter confesional y regalista así como con una serie de cambios en el catolicismo europeo. Sin embargo, su nacimiento y su posterior evolución, siguiendo la línea ya mencionada de Berstein, estarían relacionados con acontecimientos de gran magnitud o crisis como el Sexenio, el desastre del 98, el trienio bolchevique (1917-1920) o el advenimiento de la Segunda República. Asimismo, también

¹²⁵ Para el nacionalismo fascista ver Ismael Saz Campos, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003. Tanto en el nacionalismo conservador vasco como en el catalán, la religión jugó un papel capital. Sin embargo, su evolución es distinta ya que durante la Segunda República, éste último se radicalizó, privilegiando el componente de orden frente a la revolución y el catolicismo, acercándose a las posiciones de la derecha española. Por su parte, durante la Segunda República, el Partido Nacionalista Vasco evolucionó de distinta manera, acercándose a posiciones de centro, rompiendo con el resto de derechas. Ver Antonio F. Canales Serrano, *Las otras derechas. Derechas y poder local en el País Vasco y Cataluña en el siglo XX*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

supondría una reacción ante la articulación de nacionalismos que cuestionaran la identidad de España.

Sus referentes teóricos son muy variados y ricos, yendo desde los primeros contrarrevolucionarios como Joseph de Maistre hasta los regeneracionistas, pasando por Balmes o Donoso. Sin embargo, por encima de todos, destacaría la figura de Menéndez Pelayo que sería capaz de sintetizar un siglo de contrarrevolución española en sus tres volúmenes sobre la *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882). Precisamente en este libro es donde se anclaría la naturaleza excluyente de un nacionalcatolicismo para el que no cabría sino la eliminación o extirpación de lo que ellos consideraban la anti-España, abandonando cualquier voluntad integradora de la misma.

Además, nos encontramos ante una cultura política moderna, siempre y cuando fueran los valores y principios del catolicismo los que rigieran dicha modernidad. De hecho, además de aceptar progresivamente el capitalismo, el nacionalcatolicismo haría un intenso uso de los nuevos medios de movilización y organización de masas. Asimismo, en una tercera vía entre el liberalismo y el comunismo, defendería una visión corporativa fundada en una idea de armonía social de claro signo conservador que desterraba cualquier tipo de interpretación de conflicto de clases.

Por otro lado, dentro de dicha cultura política cabría destacar la incorporación de una imagen de lo regional como parte de la nación católica. De hecho, el nacionalcatolicismo aceptaría dicha variedad siempre y cuando no supusiera la ruptura o la puesta en cuestión de la unidad de España, siendo este el principio de ruptura con las derechas nacionalistas vascas y catalanas. Acompañando dicha visión regionalista, el nacionalcatolicismo disponía de una potente lectura providencialista de la historia de España que entre crisis y restauraciones nos llevaría a través de los siglos mediante las imágenes de la Reconquista y del Imperio. Su proyección hacia el futuro estaría más relacionada con el restablecimiento del reino de Cristo en la tierra, una figura que implicaría el retorno a una confesionalidad absoluta de un estado, autoritario en el que la tradicional división de poderes quedaría superada por ese modelo de cristo rey, trasunto de los dictadores Primo de Rivera y Franco. Por último, dicha cultura política proveería de un marco simbólico, ritual y discursivo con el que explicar el mundo y legitimar todas estas posiciones.

1.2.3 Política y nación a través de los cultos marianos. Un caso no tan excepcional.

Entre otros elementos, la cultura política nacionalcatólica que acabamos de describir se construyó sobre cultos marianos como la Virgen de Covadonga o Nuestra Señora del Pilar. La importancia concedida a este tipo de símbolos religiosos en la construcción de identidades no resulta excepcional, más aún si tenemos en cuenta su capacidad para “sintetizar el *ethos* de un pueblo –el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético– y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden”.¹²⁶ Por su naturaleza, los lugares de culto están saturados de significados, su historia

“está jalonada por momentos de fundación y de refundación. Su vocación cambia en función de contextos históricos y políticos. Manifestaciones concretas de acciones de expansión religiosa, cristalizan tensiones internas y externas, y traducen la dinámica de emergencia de nuevas formas religiosas. Sus usos políticos las sitúan en los cimientos de territorios nacionales o locales y las transforman en mitos de origen de agrupaciones humanas”.¹²⁷

Así, estos centros devocionales representan las experiencias vividas por la comunidad, dotándolas de sentido y anclándolas en el firme suelo de las tradiciones. Además, estos cultos marianos se desarrollan en un terreno muy fértil para la articulación de identidades colectivas ya que conectan con formas simbólicas como la maternidad, fácilmente reconocibles por la comunidad y cuyos orígenes se pueden rastrear hasta los albores de la humanidad.¹²⁸ Así, sustentada en las ideas de fertilidad y pureza, la Virgen se constituía en especial intercesora ante la divinidad por la deuda de vida que con ella contrajo su hijo. A través de esta vinculación privilegiada con Dios se construirían otras virtudes mariales como la protección o el consuelo que harían de la Virgen una figura preeminente entre los católicos.¹²⁹

En este sentido, la implantación y desarrollo de los cultos marianos también se vieron favorecidos por la importancia social de las alegorías femeninas como formas de expresión de deseos y virtudes así como de representación de la comunidad.¹³⁰ Dentro de esta perspectiva, destacarían los

¹²⁶ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 89.

¹²⁷ Sossie Andézian, “Introduction: procès de fondation”, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 151, 2010, pp. 9-23, p. 22.

¹²⁸ Un recorrido desde las estatuillas paleolíticas hasta la Virgen María como diosa madre en Anne Baring y Jules Cashford, *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*, Madrid, Siruela, 2005.

¹²⁹ Una interesante aproximación antropológica a la figura de la Virgen en Marina Warner, *Tú sola entre todas las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991.

¹³⁰ A través de ejemplos como la imagen de Britania en las campañas de Thatcher o la Estatua de la

estudios sobre la imaginería republicana realizados por Maurice Agulhon. En este análisis se estudiaba como la simbología política construida a través de *Marianne* contribuía a representar de una manera más concreta y emotiva una serie de ideales abstractos, teorías, doctrinas, disposiciones legales...¹³¹ En realidad, el nuevo sistema republicano necesitaba de dichas representaciones ya que enfrentaba “una nueva soberanía contra una monarquía real, una religiosidad virtual contra una religión establecida, y una fuerza popular contra la dominación social”.¹³²

Así, sobre este feraz terreno se fueron desarrollando una serie de cultos marianos y adquiriendo una dimensión política e identitaria. De hecho, su análisis resulta fundamental para comprender el catolicismo en época contemporánea ya que constituyen elementos reveladores y a la vez constitutivos de los cambios políticos y culturales que afectan a la Iglesia. Así, a través de la devoción a la Virgen podemos observar desde aspectos más generales que afectan al papel de la religión en la sociedad y la política hasta aspectos más concretos como la revalorización del papel de la mujer en el cristianismo, la articulación de lenguajes proféticos y apocalípticos, la influencia del romanticismo en la religión, la exaltación patriótica a través de su culto o su utilización para la movilización anticomunista.¹³³

Como punto de partida para el estudio de los cultos marianos podríamos destacar las esclarecedoras apreciaciones realizadas por Claude Langlois. Su distinción entre *mariologías* y *mariofanías* permitía salir del estéril debate religioso sobre la veracidad o falsedad de las apariciones. El primer concepto haría referencia a los “discursos organizados sobre María” expresados en un mismo tiempo mientras que las mariofanías remitirían a las apariciones, milagros y otras dimensiones sobrenaturales de la Virgen, al análisis del vidente, su regulación por parte de la Iglesia, a la coyuntura en la que se produce...¹³⁴

Libertad, Marina Warner nos proponía un interesante análisis de la representación femenina de las virtudes que iba hasta el análisis de los lenguajes indoeuropeos para rastrear los orígenes de dicha inclinación hacia un género específico. Ver Marina Warner, *Monuments & Maidens. The Allegory of the Female Form*, New York, Atheneum, 1985.

¹³¹ Maurice Agulhon, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaine de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979 e *Id.*, *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicaine de 1880 à 1914*, Paris, Flammarion, 1989.

¹³² Maurice Agulhon, *Marianne au combat...*, *op.cit.*, p. 232.

¹³³ Emma Fattorini, *Il culto mariano tra ottocento e novecento simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca*, Milan, Franco Angeli, 1999.

¹³⁴ Claude Langlois, “Mariophanies et mariologies au XIX^e siècles. Méthode et histoire”, en Jean Comby (dir), *Théologie, histoire et piété mariale. Actes du colloque de la Faculté de Théologie de Lyon. 1-3 octobre 1996*, Lyon, Profac, 1997, pp. 19-36, p. 22.

De esta manera, Claude Langlois proporcionaba una línea de análisis cuyos frutos se pueden observar en la historia de las apariciones de la Virgen de Joachim Boufflet y Philippe Boutry. Ambos autores señalaban que las mariofanías eran susceptibles, a partir de los diversos factores que la constituyen, de proporcionar pistas de lectura de una mentalidad y de un período dado.¹³⁵ De hecho, como señala Clifford Geertz:

“Uno de los principales problemas metodológicos que se presenta al escribir científicamente sobre religión es el de hacer a un lado tanto el tono de los ateos de aldea como el de los predicadores de aldea, así como sus más refinados equivalentes, a fin de que las implicaciones sociales y psicológicas de determinadas creencias religiosas puedan emerger a una luz clara y neutra. Una vez hecho esto, todas esas cuestiones sobre si una religión es buena o mala, funcional o disfuncional, fortalecedora del yo o creadora de ansiedad desaparecen como las quimeras que realmente son y uno se queda con las particulares evaluaciones y estimaciones de casos particulares. Quedan, por supuesto, las cuestiones no poco importantes de saber si esta o aquella afirmación religiosa es verdadera, de si esta o aquella experiencia religiosa es genuina o de sí son posibles, en definitiva, las verdaderas afirmaciones religiosas y las genuinas experiencias religiosas. Pero semejantes cuestiones no pueden ni siquiera plantearse (y mucho menos se les puede dar respuesta) dentro de las limitaciones que se impone la perspectiva científica”.¹³⁶

En esta misma línea de trabajo, aunque no directamente influenciado por el trabajo de Claude Langlois, estaría el estudio de Massimo Cattaneo sobre la ola de mariofanías que afectan a Italia durante la invasión napoleónica con vírgenes que mueven los ojos o que lloran ante las sucesivas fases del conflicto militar. En un principio, estas prácticas tuvieron como efecto dar seguridad a una población inquieta por los rumores del acercamiento de tropas y los primeros momentos de la invasión¹³⁷. En este sentido, destacaría también la fructífera influencia de los análisis de Jean Delumeau sobre el miedo y el rol jugado por la Virgen a la hora de conjurar dicha incertidumbre.¹³⁸

¹³⁵ Joachim Boufflet y Philippe Boutry, *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la vierge*, Paris, Grasset, 1997, p. 441.

¹³⁶ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 115-116.

¹³⁷ Ver Massimo Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. “Miracoli” a Roma e nello stato della chiesa (1796-1797)*, Roma, Istituto nazionale di studi romani, 1995.

¹³⁸ Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989. No obstante, esta aproximación psicológica a las motivaciones que inspiran el recurso a los cultos marianos nada tiene que ver con aquellos que intentan buscar explicaciones generales sobre sus orígenes. En este sentido, destacaría el estrambótico estudio psicoanalítico de Michael P. Carroll sobre su relación con la satisfacción de deseos edípicos o con modelos familiares donde prevalece un padre poco afectuoso. Ver Michael P. Carroll, *The Cult of the Virgin Mary. Psychological origins*, New Jersey, Princeton University Press, 1986.

El análisis de Massimo Cattaneo es muy cuidadoso a la hora de establecer casualidades y distingue perfectamente entre una primera fase en la que todos estos fenómenos dan seguridad a la población y una segunda en la que la Virgen se instrumentaliza y se convierte en el estandarte de la lucha contra Napoleón. Así, en un principio la ola de milagros que sacude el norte italiano hasta Roma, respondería a las necesidades de seguridad de la población, y tan sólo, más tarde, serían reconocidas e instrumentalizadas por la Iglesia y en última instancia, por los insurgentes.

En este sentido, como señala David Blackbourn, estas devociones marianas han atraído fundamentalmente a los historiadores por su dimensión política. De hecho, este mismo autor dedica un interesante estudio a las apariciones producidas en una pequeña localidad alemana, Marpingen, como fenómeno de resistencia al *Kulturkampf* bismarckiano.¹³⁹ Aunque su uso político y militar no es patrimonio de época contemporánea¹⁴⁰, 1789 abre un interesante espacio de tiempo en el que dichos cultos marianos junto con otros como el del Sagrado Corazón son redimensionados políticamente en clave contrarrevolucionaria.¹⁴¹ Asimismo, otro período de especial incidencia sería el

¹³⁹ David Blackbourn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in bimarckian Germany*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 4-7.

¹⁴⁰ Así, por ejemplo, los símbolos religiosos tuvieron una importancia capital en la Guerra de Sucesión española como ha mostrado David González Cruz, : *Une guerre de religion entre princes catholiques. La succession de Charles II dans l'Empire espagnol*, Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006. También resulta muy interesante por su dimensión antiprotestante el caso de la batalla de Montagne Blanche en la guerra de los treinta años cuando un monje envaletonó a las tropas portando un icono mariano mutilado por un ataque iconoclasta. Olivier Chaline, *La Bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620) Un mystique chez les guerriers*, Paris, Noesis, 1999 y la batalla de Lützen en 1632 en la que el rey sueco Gustavo Adolfo II murió debido a Sor María de Agreda que portaba una imagen de la Inmaculada Concepción que disparaba saetas. Ver Ana Morte Acín, *Misticismo y conspiración. Sor María de Agreda en el reinado de Felipe IV*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, p. 403.

¹⁴¹ Para la efervescencia de milagros y peregrinajes en la Francia revolucionaria y post-revolucionaria ver Thomas Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, New Jersey, Rutgers University Press, 1983, pp. 12-36. Asimismo, todos los análisis realizados en torno a la insurgencia contrarrevolucionaria conceden una importancia capital al elemento religioso, Charles Tilly, *La vendée. Révolution et contre-révolution*, Paris, Fayard, 1970, Paul Bois, *Paysan de l'Ouest*, Paris, Flammarion, 1971 y sobre todo Timothy Tackett, "The West in France in 1789 : The Religious Factor in the Origins of the Counterrevolution", *The Journal of Modern History*, n° 54 (4), 1982, pp. 715-745. Para el caso italiano estaría el trabajo ya comentado de Massimo Cattaneo y el de M. Broers, *The politics of Religion in Napoleonic Italy. The war against God, 1801-1804*, London, Routledge, 2002, pp. 52-65. Por último, habría que destacar que en la invasión francesa de la región renana también se producen hechos milagrosos interpretables según estos mismos parámetros, T.C.W., Blanning, *The French Revolution in Germany. Occupation and resistance in the Rhineland 1792-1802*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 235-239. En el período postrevolucionario destacaría el análisis de la dimensión política de la aparición de La Salette ver François Angelier y Claude Langlois (eds.), *La Salette. Apocalypse, pèlerinage et littérature (1846-1996), Actes du colloque de l'institut catholique de Paris (29-30 de novembre de 1996)*, Grenoble, Jérôme Million, 2000. Para el Sagrado Corazón y su politización ver Daniele Menozzi, "Devozione al Sacro...", *op.cit.*, pp. 161-183; Raymond Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*, Los Angeles, University of California Press, 2000; y Jacques Benoist, *Le Sacré-Coeur de*

abierto por la Revolución Rusa lo que se observa perfectamente en el contenido que adquirieron las apariciones de Fátima y sobre todo, con las mariofanías de carácter anticomunista en la Guerra fría.¹⁴²

Esta dimensión política vendría explicada entre otras cosas por el miedo no sólo a la guerra sino al cambio, por la persecución de los católicos (real o percibida) o por la aparición de otros símbolos construidos que desafían la autoridad de la Iglesia.¹⁴³ De esta manera, aunque los medios católicos hicieran un gran esfuerzo por presentarlos como algo apolítico, estos cultos milagrosos “contribuyeron al desarrollo de un movimiento de masas nacionalista, conservador y religioso”.¹⁴⁴

En este terreno de la movilización, los trabajos de Philippe Boutry y Michael Cinquin destacaron la importancia de la utilización de instrumentos modernos como el ferrocarril o la prensa para la realización de peregrinaciones.¹⁴⁵ A partir de esta obra, los historiadores que se dedicaban al estudio de cultos marianos tuvieron que ir incorporando dicha dimensión a sus respectivos trabajos. En esta línea de análisis, el provocador estudio de Suzanne K. Kaufmann llegaba a hablar incluso de espectáculos de masas organizados a la vez que destacaba la importancia central de la comercialización de dicho culto en el desarrollo de los lugares de peregrinación.¹⁴⁶ Otros trabajos también han destacado la importancia de la dimensión turística de cultos como el de Santiago de Compostela en su

Montmartre. Spiritualité, art et politique (1870-1925). Tome I, Paris, Éditions Ouvrières, 1992. En este sentido resulta esclarecedor el análisis de Juana de Arco en James F. McMillan, “La riappropriazione di una martire: I cattolici francesi e il culto di Giovanna d’Arco (1890-1990)”, en Emma Fattorini (dir.) *Santi, culti, simboli nell’età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma, Rossenberg & Sellier, 1997, pp. 285-296. Asimismo, también resulta interesante observar los debates en torno al recuerdo de la Revolución a través de dichas simbologías ver Jean Clement Martin, *La Vendée de la mémoire*, Paris, Seuil, 1989; y Daniel Mollenhauer, “Polémicas en torno a los símbolos de la nación. Católicos y laicistas en Francia (1871-1914)”, en Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 233-264.

¹⁴² En este sentido, destacarían trabajos como los de Robert A. Ventresca, “The Virgin and the Bear. Religion, society and the Cold War in Italy”, en *Journal of Social History*, n° 37, 2003, pp. 439-456; Joachim Boufflet y Philippe Boutry, *op.cit.*, pp 205 y 228-230 ; Sandra L. Zimdars-Swartz, *Encountering Mary. Visions of Mary from La Salette to Medjugorje*, New York, Princeton University Press, 1992 y el trabajo excesivamente anticlerical de Nicholas Perry and Loreto Echeverría, *Under the beel of Mary*, London, Routledge, 1988. Asimismo, también tendríamos que destacar el análisis sobre las apariciones de Ezquioga de marcado carácter contrarrevolucionario durante la Segunda República. Ver William A. Christian, *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Los Angeles, University of California Press, 1996.

¹⁴³ David Blackburn, *op.cit.*, pp.17-57.

¹⁴⁴ Thomas Kselman, *op.cit.*, pp.196-197.

¹⁴⁵ Philippe Boutry et Michel Cinquin, *Deux pèlerinage au XIXe siècle. Ars et Paray-le-Monial*, Paris, Beauchesne, 1980.

¹⁴⁶ Suzanne K. Kaufman, *Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

desarrollo así como en su posterior proceso de despolitización.¹⁴⁷ Así, la organización comercial de estos eventos mostraría la adopción de repertorios modernos en el desarrollo de los santuarios marianos en época contemporánea.

Dentro de esta misma línea de modernidad religiosa y politización estaría el estudio de Ruth Harris sobre el caso de Lourdes. El libro comienza con un análisis sobre las razones del éxito de dicha aparición, poniéndolo en relación con el contexto religioso, con el desarrollo de nuevos medios de comunicación y sobre todo, con la situación política de Francia. Precisamente, en esta dimensión política se destaca cómo, por encima de otros santuarios, Lourdes fue elegido como el lugar de expiación nacional por los pecados que habían llevado a Sedán, la Comuna y la proclamación de la Tercera República. Además, Ruth Harris trabajaba el aspecto central de las curaciones milagrosas y su comprobación por institutos médicos asociados al santuario como un elemento de legitimación de la fe católica en el siglo de la ciencia y el positivismo.¹⁴⁸

Una vez vista la atracción que la dimensión política y moderna de dichas devociones despertó entre los historiadores, nos centraremos en el papel de los cultos marianos como símbolos nacionales. Probablemente, el primer acercamiento realizado en este sentido fue el realizado por el antropólogo estadounidense Eric R. Wolf. En un artículo aparecido en 1958, decía de la Virgen de Guadalupe (México) que este símbolo

“vincula familia, política y religión; pasado colonial y presente independiente; indios y mejicanos. Refleja la incipiente relación social de la vida mejicana, y encarna la emoción que genera. Provee un idioma cultural a través del cual el tenor y las emociones de estas relaciones son expresadas. Es una manera de hablar acerca de México, una representación colectiva de la sociedad mejicana”.¹⁴⁹

Precisamente, el marcado carácter identitario de este culto despertaría el interés de numerosos historiadores y antropólogos. Dichos estudios suelen coincidir en un estudio en la larga duración para observar la formación de una conciencia mexicana. Éste sería el caso del trabajo de Jacques Lafaye en el que vincularía la matriz prehispánica de las deidades Quetzalcóatl y Tonantzin con

¹⁴⁷ Sasha D. Pack, “Revival of the Pilgrimage to Santiago de Compostela: The Politics of Religious, National, and European Patrimoy, 1879-1988” en *Journal of Modern History*, n° 82, 2010, pp. 335-367. Ver también Alphonse Dupront, “Tourisme et pèlerinage. Réflexions de psychologie collective”, *Communications*, n° 10, 1967, pp. 97-121.

¹⁴⁸ Ruth Harris, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, London, Penguin Books, 1999.

¹⁴⁹ Eric R. Wolf, “The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol”, *Journal of American Folklore*, vol. LXXI, 1958, pp. 34-39, p. 38.

la implantación respectivamente de la devoción a Santo Tomás y Guadalupe.¹⁵⁰ Ampliando todavía más el marco cronológico estarían los estudios de David Brading sobre la tradición guadalupana y el sugerente estudio de Linda B. Hall que analizaría la importancia de los cultos marianos en América para la construcción de identidades desde época colonial hasta la inmigración latinoamericana en EE.UU., pasando por el uso que de los mismos hizo Eva Perón.¹⁵¹ En este sentido, habría que destacar la vía de estudio abierta por Robert Anthony Orsi en su trabajo sobre el rol de las devociones marianas en la conformación de identidades en las comunidades de inmigrantes.¹⁵²

Privilegiando también este período previo a la Revolución francesa, estarían toda una serie de estudios que subrayarían la importancia de los cultos marianos como símbolos locales, regionales o dinásticos. En Francia, los Borbones potenciaron un peregrinaje real a Notre Dame de Liesse, cómo mojón sagrado que marcaba las fronteras de la comunidad católica francesa frente a los protestantes. Sin embargo, esta utilización no siempre implicaba su conversión en un icono nacional en época contemporánea y de hecho, esta devoción decreció considerablemente en el siglo XVIII.¹⁵³ Asimismo, numerosos historiadores también han destacado la fuerte impronta identitaria de actos como la consagración de reinos y ciudades a la Virgen, o la atribución de roles militares a María.¹⁵⁴ Así pues, nos encontramos ante una marca

¹⁵⁰ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe: la formation de la conscience nationale au Mexique (1551-1815)*, Paris, Gallimard, 1974.

¹⁵¹ David Brading, *La virgen de Guadalupe: Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002 y Linda B. Hall, *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, Austin, University of Texas Press, 2004.

¹⁵² Robert Anthony Orsi, *The Madonna of 115th Street: Faith and community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 1985

¹⁵³ A pesar de que el culto se mantenga durante la Revolución y cobre una renovada fuerza en el contexto del concordato, Notre Dame de Liesse no volverá a jugar un rol nacional y tan sólo habrá tres peregrinaciones reales entre 1819 y 1821. Este culto sólo renacerá en el contexto de movilización marial tras la derrota de Sedán en la década de los 70 en un sentido político realista. Bruno Maës, *Le roi, la vierge et la Nation, pèlerinages et identité nationale entre guerre de Cent Ans et Révolution*, Clamecy, Publisud, 2002 y *Notre Dame de Liesse, Huit siècles de libération et de joie*, Paris, O.E.I.L., 1991.

¹⁵⁴ El caso más conocido sería el de Louis XIII que consagró su dinastía y el reino a la Virgen en 1638. Esta promesa de carácter nacional se configuró como una de las grandes fiestas de la monarquía, sobreviviendo a la Revolución francesa. Con la Restauración, la fiesta real vuelve a su antiguo esplendor aunque efímeramente ya que su vida estaría limitada a la duración de la dinastía borbónica, siendo abolida por Luís Felipe el 13 de agosto de 1831. Ver Louis Blond, *Notre-Dame des victoires et le voeu de Louis XIII. Origine et publication du Vœu*, Paris, Presse Modrens, 1938 ; René Laurentin, *Le voeu de Louis XIII. Passé ou avenir de la France. 1658-19888 : 350 Anniversaire*, Paris, CEIL, 1988 y François Wacquet, *Les fêtes royales sous la Restauration ou l'Ancien Régime retrouvé*, Paris, Droz, 1981. En la dinastía de los Habsburgos también encontramos ejemplos similares con la consagración a la Inmaculada concepción por parte de Fernando III de la ciudad y el reino ante el acercamiento a Viena en la primavera de 1645 de tropas suecas. Además, también se le concedió grado militar como generalísima y se declaró festivo el día de la Inmaculada, elevando columnas en su honor y realizando numerosos peregrinajes a *Atlötting* y más tarde a *Mariazell*. Sin embargo, esta tradición se vio rota con la política de José II que limitaba la jurisdicción de la Iglesia católica, suprimiendo los peregrinajes a *Mariazell* así

devocional distintiva de los países católicos frente a otros credos, fundamentalmente protestantes, que contribuiría a reforzar los vínculos territoriales y comunitarios de la devoción a María.

Antes de pasar a analizar los cultos marianos en España, convendría que nos detuviéramos en el caso francés ya que presenta ejemplos muy sugerentes de reelaboraciones marianas. El culto al Sagrado Corazón y a Lourdes tuvieron en diversos momentos de la historia francesa una dimensión nacional. Todavía más interesante resulta el proyecto desarrollado durante el Segundo Imperio para convertir la devoción de Nuestra Señora de Puy en Notre Dame de France así como el desarrollo de una serie de prácticas asociadas a él como la construcción de estatuas gigantes de María o la coronación de vírgenes.¹⁵⁵

Además, durante este mismo período encontraríamos la fiesta nacional de la *Saint Napoléon*, creada durante el primer imperio y consolidada durante el mandato de Napoleón III. Para la invención de dicha tradición, no sólo se buscó un santo homónimo en las catacumbas romanas sino que se eligió la emblemática fecha del 15 de agosto para legitimarlo ya que era la fiesta de la ascensión de María y el aniversario de la consagración del reino a la Virgen por Louis XIII.¹⁵⁶ Por último, habría que mencionar las apariciones marianas en las regiones de Alsacia y Lorena tras la derrota de Francia en Sedán y la cesión de ambos territorios a Alemania. Esta reacción nacional en clave religiosa sería similar a la provocada por otras ocupaciones a lo largo de la historia aunque en este caso se vería acentuada por la política del *Kulturkampf* alemán.¹⁵⁷

En España, desde que William Christian destacará el enorme potencial de los cultos marianos en la construcción nacional han sido muchos los ejemplos analizados.¹⁵⁸ Al igual que para el caso mejicano, el período previo a la época contemporánea también ha dado lugar a algunos buenos trabajos sobre la construcción de una devoción mariana así como del territorio objeto

como muchos de sus privilegios. A pesar de que disminuyera su importancia, todavía en el séptimo centenario de su creación en 1857 era considerada como “la madre de Austria” así como “patrona del pueblo eslavo” y sobre todo como “señora de los Húngaros”. Ver Annah Coreth, *Pietas Austriaca*, West Lafayette (Indiana), Purdue University Press, 2004.

¹⁵⁵ Claude Langlois, “Notre Dame de France (1860), Modernité et identité le succès et l’échec”, en Emma Fattorini (dir.) *Santi, culti, simboli nell’età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma, Rosenberg & Sellier, 1997, pp. 301-329

¹⁵⁶ Jacques-Olivier Boudon, *Napoléon et les cultes. Les religions à l’aube du XIX^e siècle 1800-1815*, Paris, Fayard, 2002 y Sudhir Hazareesingh, *La Saint Napoléon, quand le 14 juillet se fêtait le 15 août*, Paris, Tallandier, 2007.

¹⁵⁷ Henri Hiegel, “Les apparitions de la Sainte-Vierge en Lorraine de langue allemande en 1799 et 1873”, *Les cahiers lorrains*, n^o4 octobre 1957, pp. 68-74 y G. Lameire, *Notre Dame de Neubois, protectrice de la France et de la Papauté. Apparitions en Alsace*, Caluire, chez l’auteur, 1978.

¹⁵⁸ William A. Christian, *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Madrid: Tecnos, 1978.

de su protección.¹⁵⁹ Sin embargo, la ausencia de un culto tan destacado como el guadalupano ha dispersado necesariamente los estudios sobre devociones marianas en época contemporánea.

De hecho, esta fragmentación ha contribuido mejor a comprender como el catolicismo contribuyó a la configuración de identidades regionales modernas.¹⁶⁰ Éste sería el caso del estudio de Julio de la Cueva Merino sobre la construcción de la Bien Aparecida como patrona de Cantabria.¹⁶¹ Asimismo, otros autores, siguiendo la línea de análisis del doble patriotismo, han destacado la importancia que dichos cultos tuvieron a la hora de construir identidades regionales y al mismo tiempo nacionales.¹⁶² Por último, cabría destacar el caso de la Virgen del Pilar, que por su importancia social, cultural y política ha sido objeto de un gran número de aproximaciones aunque nunca de manera monográfica y normalmente, centradas en el período del franquismo.¹⁶³

¹⁵⁹Ver Françoise Cremoux, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVI^e siècle*, Madrid, Casa Velázquez, 2001; María Tausiet, "Zaragoza celeste y subterránea. Geografía mítica de una ciudad (siglos XV-XVIII)", en François Delpech, *L'imaginaire du territoire en Espagne et au Portugal. (XVI^e-XVII^e siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 141-170; William A. Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990; e Id., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.

¹⁶⁰Ver las reflexiones de Caroline Ford, "Religion and the Politics of Cultural Change in Provincial France: The Resistance of 1902 in Lower Brittany", *The Journal of Modern History*, n° 62 (1), 1990, pp. 2-33 y Eric J. Woell, "Waging War for the Lord: Counterrevolutionary Ritual in Rural Western France, 1801- 1906", *The Catholic Historical Review*, vol. 88, 2002, pp.17-41.

¹⁶¹Julio de la Cueva Merino, "La construcción de una identidad católica regional: La Bien Aparecida, patrona de la montaña", en *I Encuentro de historia de Cantabria. Actas del encuentro celebrado en Santander los días 16 a 19 de diciembre de 1996*, Santander, Universidad de Cantabria, 1999, pp. 963-981

¹⁶²Para la Virgen de Covadonga ver Carolyn P. Boyd, "Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales: el caso del Santuario de Covadonga", en Carolyn P. Boyd (coord.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 271-294; para el caso de la Virgen de la Merced ver Temma Kaplan, *Ciudad roja, período azul. Los movimientos sociales en la Barcelona de Picasso*, Barcelona, Península, 2003, pp. 37-47 y 59-64; y para el caso de Montserrat primero desde el doble patriotismo y luego para reivindicar la identidad catalana ver Carlos Serrano, "La reinención de Montserrat: una virgen muy antigua para una nación nueva» en *El nacimiento de Carmen: Símbolo, mitos y nación*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 55-74 y Jordi Figuerola, "Movimiento religioso, agitación social y movilización política", *Historia Social*, n° 35, 1999, pp. 43-63. Para la idea del doble patriotismo ver Josep María Fradera, *Cultura nacional en una sociedad dividida. Cataluña 1858-1868*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 59-155.

¹⁶³Entre la biografía podríamos destacar las pioneras apreciaciones de Eloy Fernández Clemente, "Los orígenes del catolicismo social (1890-1910)", en *Aragón Contemporáneo. Estudios*, Zaragoza, Guara Editorial, 1986, pp. 108-112. Los análisis se han centrado fundamentalmente en el período de la Guerra Civil y primer franquismo. Ver Giuliana Di Febo, *Ritos de guerra y de victoria en la España Franquista*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, pp. 39-49; id., *La Santa de la Raza. Teresa de Ávila: un culto barroco en la España franquista (1957-1962)*, Barcelona, Icaria, 1988; Ángela Cenaarro Lagunas, "La reina de la hispanidad: fascismo y nacionalcatolicismo en Zaragoza, 1939-1945", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, n° 72, 1997, pp. 91-101; e Id., *Cruzados y camisas azules. Los orígenes del franquismo en Aragón, 1936-1945*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997, pp. 264-270. Una visión más a largo plazo en Ignacio Peiro Martín y Pedro Rújula López, "Representaciones calculadas: La imagen de Aragón en el siglo XX", en Carlos Forcadell (coord.), *Trabajo, sociedad y cultura. Una mirada al siglo XX en Aragón*, Zaragoza, Publicaciones Unión, 2000, pp. 275-301.

De hecho, este carácter parcial constituye la principal laguna historiográfica para el caso español. No hay ningún estudio que aborde el análisis de un culto mariano desde la perspectiva de la larga duración como un elemento revelador de los cambios culturales y políticos acaecidos en la sociedad española. Asimismo, esta perspectiva necesariamente debe ser completada con un estudio del proceso de anclaje de dicho culto así como de identificación con la comunidad local, regional y nacional. Así, los estudios parciales y coyunturales muestran su importancia como elemento movilizador pero no dan cuenta de la variedad y riqueza de cultos que como el Pilar se proyectan a lo largo del tiempo.

1.3 ESTRUCTURA DE LA TESIS

Antes de pasar a abordar la propia estructura de la tesis, considero necesaria una breve justificación por la elección de un marco cronológico tan amplio como ambicioso. Desde los pioneros trabajos de historia cultural *avant la lettre* de *El otoño de la Edad Media* (1919) de Johan Huizinga o, posteriormente, de *Los reyes taumaturgos* (1924) de Marc Bloch; la larga duración se ha constituido en un feraz marco de estudio de las percepciones y construcciones mentales. Influenciado por la historia más psicológica de la primera generación de *Annales* y por el análisis estructural de la *longue durée* braudeliana, la historia de las mentalidades también contemplaría esta escala de análisis toda vez que cedería una importancia capital a la dialéctica de estas estructuras con lo que Mandrou calificaba como “coyunturas mentales” o “climas de sensibilidad”.¹⁶⁴

Sin embargo, aún cuando se pusiera el énfasis en el “entrelazamiento de los tiempos” a través de la incorporación de períodos de “creatividad en caliente” o mutaciones bruscas; la historia de las mentalidades tuvo problemas a la hora de escapar de las “prisiones de la larga duración” que subyugaban esta vitalidad a través de nociones como estructura, inercia o persistencia.¹⁶⁵ En una coyuntura de crisis de los grandes paradigmas y de vuelta al acontecimiento, la ruptura de los grilletes del inmovilismo se hizo sacrificando la larga duración y, por lo tanto, eludiendo el problema. La solución vendría a partir de trabajos tan novedosos como *Les origines culturelles de la Révolution française* (1990) de Roger Chartier que, manteniendo este amplio enfoque temporal y la importancia de todos los factores que hicieron pensable la Revolución, resaltaba la irreductibilidad del acontecimiento, su extraordinaria espontaneidad y vitalidad. Asimismo, esta fuga de las prisiones de la larga

¹⁶⁴ El propio Braudel destacaría las mismas permanencias o supervivencias en el dominio de la cultura. Ver Fernand Braudel, “Histoire et Sciences sociales: La longue durée”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 4, 1958, pp. 725-753, p. 732. Un balance del modelo temporal braudeliano en Jean Leduc, *Les historiens et le temps. Conceptions, problématiques, écritures*, Paris, Seuil, 1999, pp. 32-47. Para la larga duración en el análisis de la Historia de las mentalidades ver Michel Vovelle, *Ideología y Mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985, pp. 13-15 y Robert Mandrou, *Introducción a la Francia Moderna (1500-1640). Ensayo de psicología histórica*, México, Unión tipográfica editorial hispano-americana, 1962, pp. 257-270. Georges Duby establecía tres categorías o “duraciones mentales”: la que pertenece a un grupo social, la que permea a todos los grupos y finalmente los cuadros mentales más resistentes. Ver Martín F. Ríos Saloma, *op.cit.* pp. 100-101. El propio Vovelle, tras realizar un estudio sobre la descristianización en Provenza desde una perspectiva de la larga duración abordaría esta cuestión desde el tiempo corto en Michel Vovelle, *1793, La Révolution contre l'Église. De la Raison à l'être Suprême*, Paris, Complexe, 1988, pp. 14-17.

¹⁶⁵ Reflexiones construidas a partir de los capítulos dedicados a la *longue durée* por Michel Vovelle, *Ideologías...*, *op.cit.*, pp.159-199. Para la referencia a las “prisons de longue durée” ver Fernand Braudel, *op.cit.*, p. 731.

duración se nutriría también de las reflexiones de Marshall Sahlins que consideraba que un acontecimiento “sólo llega a serlo al ser interpretado, sólo cuando se lo hace propio a través del esquema cultural adquiere una significación histórica. El acontecimiento deviene una relación entre un suceso y una estructura”.¹⁶⁶ Al operar en la realidad, estas categorías culturales adquirirían nuevos valores funcionales, se transformarían, escapando del inmovilismo.¹⁶⁷

Este enfoque resulta particularmente interesante para el análisis de la religión y de la tradición ya que permite quebrar la ilusión de permanencia que generan sus relatos¹⁶⁸, revelando su carácter histórico y rompiendo con cualquier tipo de definición ontologizante y apriorística de los mismos. La larga duración contribuye a devolverles su historicidad, contemplando los procesos de tradicionalización de estos relatos, su construcción y progresivo anclaje social, su transformación y adaptación a los nuevos tiempos bajo esa apariencia de inmutabilidad, o su declive. Esta perspectiva desde la larga duración debe ser complementada con el análisis de coyunturas particularmente críticas en la que los acontecimientos rebosan los mecanismos de comprensión y bajo la apariencia de continuidad, las estructuras se modifican en un intento de aprehender la realidad. Estos tiempos son particularmente intensos y creativos ya que son situaciones favorables a la espontaneidad y el desconcierto.

De esta manera, la larga duración nos permitirá contemplar mejor el proceso de reelaboración y reestructuración de la religión en época contemporánea, su particular lectura y adopción de la modernidad, y su diálogo con acontecimientos especialmente traumáticos como la Revolución francesa o la Revolución rusa. Todo ello nos llevará a cuestionar algunos principios del paradigma de la secularización a la vez que subrayamos como la Iglesia católica articuló su propia respuesta al proceso de autonomización del poder político. Asimismo, este marco temporal resulta especialmente adecuado para comprender la dimensión cultural del catolicismo, la importancia de sus rituales, símbolos y marcos de pensamiento a la vez que observamos su interrelación con las diversas elaboraciones políticas y nacionales.

La estructura de la tesis es tripartita y cada una de sus partes cuenta con una breve introducción orientativa y una conclusión recapitulativa. Cronológicamente, las tres partes de la tesis abarcan los siguientes períodos:

¹⁶⁶ Marshall Sahlins, *Islas de historia...*, *op.cit.*, p. 14.

¹⁶⁷ *Ibidem*, pp. 129-144.

¹⁶⁸ Georges Balandier, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 35.

siglo XVII-1854, 1854-1917 y 1917-1958; siendo los hitos temporales orientativos de cambios significativos a nivel zaragozano, español y/o europeo. Hemos situado el origen de esta tesis en el siglo XVII, ya que si bien existen testimonios previos de la devoción al Pilar, es en esta centuria en la que se inicia el proceso de consolidación de su hegemonía simbólica en la geografía sagrada zaragozana a través de su declaración como patrona por parte del Ayuntamiento, la legitimación conseguida a través de la milagrosa curación del cojo de Calanda, y la equiparación de su templo con la catedral a través de la unificación de dos cabildos que existían en Zaragoza.

A su vez, 1854 remite a su vez una triple coyuntura aragonesa, española y europea con el ascenso al arzobispado de Zaragoza en 1858 de Manuel García Gil, que dio un renovado impulso a la devoción al Pilar; la aprobación del Concordato de 1851 que suponía la estabilización de la Iglesia española postrevolucionaria; el bienio progresista 1854-1856 como recordatorio de dicha amenaza revolucionaria; y la declaración de la Inmaculada Concepción en 1854 y la aparición de Lourdes en 1858 como modelo de desarrollo de los cultos marianos en Europa.

1917 supone el comienzo de un período de cambios con la Revolución Rusa y con la apertura en el horizonte del interesante período de entreguerras marcado por la crisis de legitimidad de las democracias occidentales y la aparición del fascismo. En España, este período está marcado por los últimos estertores del régimen de la Restauración en un periodo de gran conflictividad social y política, clave para entender la deriva autoritaria y militarista de la cultura política nacionalcatólica. Finalmente 1958 nos remite a la muerte del Papa Pío XII que había impreso un sesgo autoritario y anticomunista a la Iglesia romana y a la apertura del Concilio Vaticano II bajo el pontificado de Juan XXIII que generaría un nuevo paradigma católico. Asimismo, en España, se aprecian ciertos síntomas que apuntan a una crisis del nacionalcatolicismo. Además de una cierta sensación de saturación y hastío provocada por una década de exaltación ultranacionalista, los cambios provocados por la caída del fascismo y los acuerdos de Franco con EE.UU. y el Vaticano llevaron a presentar una imagen del país más folclórica y apta para turistas, de playa y sevillanas.

En una primera parte de la tesis, intentaremos trazar el largo proceso de tradicionalización, territorialización, reconocimiento y anclaje social de dicha devoción. En este periodo comprobamos cómo para los zaragozanos, el Pilar fue apareciendo cómo un elemento de protección sobrenatural que se articulaba en círculos concéntricos y no excluyentes: Zaragoza, Aragón y

España. Durante la crisis del Antiguo Régimen y la Guerra de la Independencia, el Pilar consolidó su preeminencia simbólica, social, cultural y política como centro sagrado de la ciudad. Asimismo, contribuyó a afianzar una incipiente identidad nacional confesional que sería movilizada frente al invasor tanto por el absolutismo como por el primer liberalismo español.

En la segunda parte veremos cómo la Virgen del Pilar se convirtió en uno de los símbolos que utilizó esta embrionaria cultura política nacionalcatólica para hacer frente a la libertad de cultos y las primeras críticas a la definición confesional de la nación. Sobre ella, se construyeron y legitimaron nuevos discursos que defendían la consubstancialidad de la religión católica y España a través de la conmemoración de una lectura providencial de su historia; de una exaltación del ejército y sus campañas en el Rif; de la movilización de un potente, cercano y emotivo imaginario regional y local; y de la construcción de la gesta americana como edad de oro marcada por la fusión entre religión y nación, lo que legitimaría el proyecto nacionalcatólico como una vía para que España recuperase su gloria.

En este apartado, es donde observaremos de una manera muy clara la existencia de una modernidad religiosa, capaz de utilizar todos los medios disponibles para reformularse y generar nuevas respuestas. Así, por ejemplo, los católicos zaragozanos organizaron grandes peregrinaciones nacionales para mostrar el vigor del cristianismo en España. Para ello, no dudaron en utilizar nuevos medios como pudieran ser los ferrocarriles o la prensa que, a la postre, llevarían a la adopción de una organización moderna de la movilización de masas. Su estructura también se reactualizó, concediendo un papel cada vez más importante a los laicos, a esa generación de jóvenes católicos, propagandistas y mujeres, extraídos socialmente de las profesiones liberales, empresarios y grandes propietarios agrícolas.

En la última parte, observaremos cómo esta cultura política iría adquiriendo su forma definitiva, perfilando los discursos antes esbozados y ahondando en la centralización y organización de los laicos a través de la Acción Católica. Marcada por el temor a la Revolución rusa, la crisis de legitimidad de las democracias parlamentarias y el ascenso del fascismo, la Iglesia adoptaría una postura militarizada y autoritaria, fundada en la figura política del reinado de Cristo. En España, esta tendencia se observa en el auge del nacionalcatolicismo con la conquista del poder político durante las dictaduras de Primo de Rivera y Franco.

Entre las dos dictaduras, el proceso de secularización iniciado por el régimen republicano así como la apertura del espacio de participación política llevaron consigo una intensa movilización de los católicos, acentuando la tendencia existente en el cristianismo hacia lecturas escatológicas y sobrenaturales de la realidad a través de discursos como el de persecución. La fundación violenta del régimen de Franco también llevaría consigo una intensificación de estos códigos culturales a través de ideas como la de cruzada, martirio o caudillo providencial. Perfectamente engarzada en esta cultura política nacionalcatólica, la Virgen del Pilar constituyó un símbolo extraordinariamente útil para la movilización de la población pero también para la posterior legitimación del régimen y de su proyecto ideológico.

1.4 FUENTES Y METODOLOGÍA

“El Margen inferior de las páginas ejercer, en muchos eruditos, una atracción que llega al vértigo. (...) Porque, fuera de los libres juegos de la fantasía, una afirmación no tiene derecho a producirse sino a condición de poder ser comprobada”.¹⁶⁹

Marc Bloch

“Porque los textos, o los documentos arqueológicos, aún los más claros en apariencia y los más complacientes, no hablan sino cuando se sabe interrogarlos”.¹⁷⁰

Marc Bloch

“La historia no comenzaría más que con la «palabra noble» de la interpretación. Ella sería finalmente un arte de disertar que borraría púdicamente las huellas de un trabajo”.¹⁷¹

Michel de Certeau

Si bien la operación historiográfica implica “borrar púdicamente” las huellas del trabajo del historiador en el paso de la práctica investigadora a la escritura, los rastros de esta labor quedan en los márgenes inferiores de las páginas, en la bibliografía, y, si lo hay, en el capítulo de “fuentes y metodología”. Así, a lo largo de estas páginas se quiere mostrar la labor realizada de aproximación e interpretación de las fuentes. En este sentido, el trabajo de investigación histórica tiene dos fases muy diferenciadas: la definición del objeto de estudio y la búsqueda de las fuentes de información. Una vez delimitado el problema que se quiere tratar, éste condiciona las fuentes.¹⁷² Sin embargo, la propia elocuencia de los documentos consultados hace que, en ocasiones, también hayamos tenido que reformular las hipótesis de partida o hacer surgir nuevos focos de atención como pueda ser el extraordinario rol de las mujeres en esta construcción pilarista.

¹⁶⁹ Marc Bloch, *Introducción a la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 64.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 81.

¹⁷¹ Michel de Certeau, *L'écriture de la histoire*, Paris, Gallimard, 2007, p. 96.

¹⁷² Julio Aróstegui, *La investigación histórica: teoría y método*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 379-390.

En primer lugar, habría que destacar la consulta de un aparato bibliográfico sobre el Pilar que nos permitió situar los principales momentos de su culto ya que un marco cronológico tan amplio como el elegido podía conducir a una excesiva dispersión. Por encima de una ingente literatura pilarista que en sí misma ya sería una prueba de su éxito, destacarían como obras de referencia la *Historia crítica y apologética de la Virgen Nuestra Señora del Pilar* de Mariano Nougues (1862); *Apuntes históricos de la devoción a Ntra. Sra. La santísima Virgen del Pilar* de Nazario Pérez (1930), *Monumentum Laudis de José Enrique Pasamar y Wifredo Rincón* (2007) y, por encima de todas ellas, la monumental *Historia de la Virgen del Pilar* de Francisco Gutiérrez Lasanta publicada en once volúmenes entre 1971 y 1985. Carente de cualquier conocimiento de la praxis historiográfica, este último y descomunal trabajo constituye más bien una espectacular compilación documental por áreas temáticas que recoge los discursos, ceremonias y personajes más significativos de esta historia pilarista.

A la postre, el carácter recapitulativo de este texto ha resultado clave para localizar y rastrear los grandes momentos del pilarismo como puedan ser las peregrinaciones en los diferentes archivos, bibliotecas y hemerotecas. Para el búsqueda de esta información se han utilizado, además de los catálogos disponibles en los propios archivos, los portales de internet de Documentos y Archivos de Aragón (DARA), Portal de Archivos Españoles (PARES), Catálogo Colectivo de Patrimonio Bibliográfico Español, Archivo Histórico Municipal de Zaragoza, Biblioteca y Hemeroteca Nacional, Hemeroteca digital del ABC, Gallica, Persee, Books.Google, Vatican o Dialnet, entre otras.

Como señalara Michel de Certeau, “en historia, todo comienza con el gesto de poner aparte, de poner orden, de convertir así en «documentos» algunos objetos repartidos de otro modo”.¹⁷³ Este trabajo de sistematizar y organizar las fuentes partiría de un interés por observar la dimensión pública del culto al Pilar y por tanto, se centraría en los diversos actos, discursos y ceremonias realizados a su alrededor como, por ejemplo, las grandes peregrinaciones de masas. Asimismo, además de esta preselección temática, habría que señalar que se ha concedido especial importancia a los archivos locales ya que aunque adquirieran una dimensión nacional, la mayoría de las iniciativas para consolidar y difundir su culto partieron de la ciudad de Zaragoza y particularmente de su Ayuntamiento, Cabildo y Arzobispado. Por último, estarían las limitaciones provocadas por el deficiente estado de catalogación de los fondos del Archivo Diocesano de Zaragoza, especialmente

¹⁷³ *Ibidem*, p. 100.

los de época contemporánea, lo que dificulta enormemente esta tarea y la reduce al hallazgo casual de algunos pequeños fondos, como así ha sido el caso.

La investigación en el Archivo Histórico Municipal de Zaragoza ha sido decisiva para este trabajo ya que además de un espléndida sección bibliográfica y hemerográfica local, dispone de unos fondos documentales muy ricos: serie facticia¹⁷⁴, archivo familiar Palafox, actas del Consistorio... Por encima de todos ellos, destacaría la serie de Gobernación en la que se reúne las discusiones de las diversas comisiones del Consistorio entre 1835 y 1998. Centrándonos en las secciones más relacionadas con nuestro objeto de estudio como Ceremonial, Festejos, General e Indiferente, o Varios; consultamos los índices de estos años para extraer las referencias a los legajos más relevantes para este estudio.

Aunque son muchas las taxonomías de fuentes que se pueden realizar¹⁷⁵, por encima de ellas, destaca la voluntad con la que fue escrito el documento. En este sentido y en contraposición a los fondos bibliográficos de carácter más panegírico, estarían aquellos documentos que aunque no están exentos de errores, “la deformación que exista no ha sido concebida especialmente para la posteridad”.¹⁷⁶ Además, a diferencia de otros textos de naturaleza más apologética, en este tipo de documentos, los juicios de valor son más comedidos y suelen tener más presencia los problemas e inconvenientes surgidos a la hora de poner los proyectos en marcha así como las tensiones internas del grupo.

Así, a través de la documentación de Gobernación del Archivo Histórico Municipal de Zaragoza hemos podido observar las discusiones sobre los principales proyectos en torno al Pilar. Aunque muchos de estos planes finalmente no se realizaron y los debates quedaron en papel mojado, la documentación extraída resulta muy ilustrativa sobre las ambiciones, sueños e ilusiones de los personajes analizados y su proyección sobre el caso que nos ocupa. Estas consideraciones resultan de gran utilidad para criticar ese “imperialismo de lo realizado” que “consiste en acordar importancia únicamente a lo que es”.¹⁷⁷

Similares reflexiones merecería el análisis de los fondos del Cabildo, especialmente de sus libros de actas. Para abordar el extenso fondo

¹⁷⁴ Selección de documentos extraídos del fondo antiguo (1122-1937) por razón temática y de una manera subjetiva en la década de los 30 del siglo XX.

¹⁷⁵ Por ejemplo, se pueden elegir para clasificar las fuentes históricas, criterios: posicionales (directa o indirecta); intencionales (voluntarias o no voluntarias); cualitativos (materiales o culturales) y formales-cuantitativo (seriadas o no seriadas). Propuesta de Julio Aróstegui, *op.cit.*, pp. 381-390.

¹⁷⁶ Marc Bloch, *op.cit.*, p. 62.

¹⁷⁷ Daniel Milo, *Trabir le temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 194.

documental se han seleccionado las siguientes jalones temporales por ser períodos particularmente críticos políticamente o de relevancia para la historia pilarista: 1808-1815, 1820-1824, 1833-1840, 1854-1856, 1859, 1863, 1870, 1877 y 1901-1932 (límite cronológico de cualquier consulta). Además, su biblioteca reúne dos secciones particularmente interesantes como son la Pilarista y la Marianista con textos muy importantes para nuestro estudio. Asimismo, se han acudido a otras bibliotecas: Santuario de Nuestra Señora del Pueyo, Nacional de Francia, Sainte-Geneviève, Padres Escolapios, Seminario Metropolitano de Zaragoza y Universidad de Zaragoza. En este sentido, resulta interesante subrayar como el formato de los textos trabajados es increíblemente variado, yendo desde las hojas parroquiales hasta los boletines diocesanos, desde las postales hasta los libros de oraciones, desde himnos de peregrinación hasta voluminosas y lujosas crónicas ilustradas.

En el terreno de los impresos más efímeros e instantáneos como las proclamas, panfletos o los manifiestos destacarían los fondos de la Archivo de la Diputación Provincial de Zaragoza (Diputación Central, Varios) que custodia folletos sobre peregrinaciones o las obras del Pilar. Además, en esta sección también hemos encontrado documentos muy interesantes sobre la campaña para que nombraran arzobispo de Zaragoza a Mariano Supervía en lugar de a Juan Soldevila, rogativas por la guerra de Cuba o programas de las fiestas del Pilar.

Asimismo, también han sido muy útiles los fondos de la Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País, centro de sociabilidad de la burguesía zaragozana, para encontrar impresos sobre el Rosario de 1908, la Exposición Mariana Universal de 1908, la Ofrenda de banderas americanas, la Pastoral por la finalización del Centenario de los Sitios, la colecta para enviar una bandera de España a Argentina en 1910, y un largo etc. En sus actas hemos encontrado informaciones muy relevantes sobre la concesión de rezo en toda España al Pilar en 1863, la inauguración de su templo en 1872, la peregrinación de 1896, los actos por el jubileo de 1901 o los homenajes a la Virgen en el Centenario de 1908.

Por su parte, el Archivo Histórico Provincial de Zaragoza acoge fundamentalmente los fondos relacionados con beneficencia y asociaciones devocionales donde hemos podido consultar los expedientes sobre el Asilo-escuela de Nuestra Señora del Pilar o la Cofradía de Santa María la Mayor y del Pilar. Además, dentro del apartado ceremonial de la Real Audiencia (1715-1875) se han hallado legajos muy interesantes sobre las fiestas del Pilar, la consagración de su templo o las rogativas por la guerra contra Marruecos.

Para cuestiones más puntuales han sido utilizados otros fondos como, por ejemplo, para la Coronación de la Virgen del Pilar de 1905 (Archivo Diocesano de Zaragoza y Archivo Capitular del Pilar), Bombardeo del Pilar en 1936 y XIX Centenario de la Venida (Archivo del Gobierno Civil de Zaragoza), Acción Social Católica (su propia biblioteca), milagro de la Palma y figura de Boggiero (Archivo de los padres Escolapios de Zaragoza), Guerra de la Independencia (Archives Nationales de Paris, Service Historique de la Défense, Archives des Affaires Étrangères y Archivo Histórico Nacional) o el Rosario de Cristal (Actas de su Cofradía).

Finalmente, habría que destacar toda una serie de fuentes impresas que proporcionan datos sobre ceremonias, discursos o percepciones como por ejemplo, las memorias de Moneva y Puyol, o los retratos de la ciudad como los realizados por José Blaco Ijazo en *Aquí Zaragoza!* o por Luís Horno Liria en *Convecinos de Ayer*. Además, tendríamos compilaciones de diversos documentos como sermones (José María Azar, *Tributo a la Elocuencia*), poemas (Florencio Jardiel, *Álbum poético de la Virgen Santísima del Pilar*), jotas (Ángel Abad Tárdez, *A la Virgen y al Pilar*), reuniones (*Actas de las Conferencias de Metropolitanos Españoles*)... Además, de los textos de oratoria sagrada encontramos una gran variedad de impresos destinados a la oración como novenarios, himnos, oraciones... Son también muy frecuentes los libros panegíricos en costosos formatos sobre acontecimientos muy destacados como la Coronación del Pilar de 1905 o la Peregrinación de 1880. Por último, habría que destacar la consulta de las pastorales emitidas por los diversos arzobispos de Zaragoza así como otros documentos más programáticos e ideológicos como la *Historia de los heterodoxos españoles* de Menéndez Pelayo o la *Defensa de la Hispanidad* de Ramiro de Maeztu.

PRIMERA PARTE

EL PROCESO DE «TRADICIONALIZACIÓN» Y ANCLAJE CULTURAL DE LA DEVOCIÓN A LA VIRGEN DEL PILAR

2.1 INTRODUCCIÓN

En esta primera parte intentaremos dar cuenta del complicado proceso que convertiría una pequeña iglesia del siglo IX consagrada a la Virgen en el centro sagrado de Zaragoza y en uno de los santuarios más importantes de la historia de España.¹⁷⁸ El principal escollo que tuvo para consolidar esta preeminencia simbólica en la capital aragonesa fue la Catedral del Salvador o de la Seo, que desde la reconquista de la ciudad en 1118 ostentaría la sede catedralicia de la diócesis de Zaragoza. Además de esta dificultad, habría que señalar que la geografía sagrada de la capital aragonesa es compleja y densa, en ella se entrelazan cultos a mártires de época romana como Santa Engracia o San Lamberto, obispos como San Valero, vírgenes milagrosas como Nuestra Señora del Portillo, niños crucificados como Santo Dominguito de Val o figuras milagrosas como el Santo Cristo de la Seo. Así, en principio, la devoción a la Virgen del Pilar tuvo que hacer frente a una dura competencia por alcanzar una posición privilegiada en el espacio simbólico de la ciudad.

Sin embargo, a pesar de su apariencia inmutable, las cosmografías urbanas están en constante cambio y reorganización. Así, desde finales del siglo XVII comenzamos a ver una serie de acontecimientos que muestran una mutación en la geografía sagrada de la ciudad que llevaría a la Virgen del Pilar a ostentar una cierta preeminencia. En primer lugar, estaría su declaración como patrona de Zaragoza lo que a su vez implicaría una participación cada vez más activa del Ayuntamiento en la organización de sus festejos así como en su promoción a través de concesiones y privilegios Papales. En segundo lugar, la difusión de milagros como el de Calanda, con la restitución de la pierna de Miguel Pellicer, su confirmación episcopal y la aparición de compendios de actos realizados por la intercesión de la Virgen contribuirían aún más a reafirmar su dimensión protectora y a anclar este culto en la comunidad. Por último, la unificación de los cabildos de la Seo y del Pilar, equiparaba ambos templos como sedes catedralicias. Desde ese momento, el Pilar se iría convirtiendo paulatinamente en el centro sagrado y en el marco cultural de los zaragozanos, que recurrieron a su imagen para comprender la realidad y construir su identidad.

Fue precisamente esta preeminencia la que nos permite explicar el rol tan importante que desempeñó su culto durante la crisis del Antiguo Régimen. Así, durante los dos Sitios (1808-1809) que sufrió la ciudad en la Guerra de la

¹⁷⁸ Para las ideas de centro sagrado y de marco cultural de una sociedad ver Lynn Hunt, *Politics...*, *op.cit.*, p. 87-88.

Independencia, su templo fue elegido por los zaragozanos como refugio. Su basílica se convirtió en un espacio físico y simbólico de protección, un lugar donde santificar las armas y los estandartes. Durante el conflicto, fue también un sitio donde llorar y homenajear a los muertos, donde celebrar las victorias y concentrar los miedos, frustraciones y esperanzas de sus habitantes. Desde su fundación, lugares de culto como la basílica del Pilar

“van a delimitar los territorios políticos y a servir de soporte a las identidades colectivas, del mismo modo que van a materializar las doctrinas religiosas y expresar las luchas y conflictos entre ellas. Y su más que corriente transformación en lugar de memoria les confiere un poder simbólico perteneciente al campo de la inmanencia y que tiende a confundir territorio sagrado y entidad política”.¹⁷⁹

Este reconocimiento social, así como la centralidad de su culto, hicieron que el Pilar se convirtiera en el lugar privilegiado para justificar y sacralizar los cambios producidos por la Guerra de la Independencia. La Virgen se transformó en el principal recurso de legitimación para los asediados así como para las nuevas autoridades que se fueron instalando en la ciudad. De hecho, esta capacidad legitimadora resulta capital puesto que no sólo nos muestra el vigor del catolicismo en un período tan crítico como éste sino que también nos ilustra sobre su centralidad en la cultura política del absolutismo y del primer liberalismo español. Durante este período, ningún proyecto político en España quería ni podía pasar sin contar con la religión católica; “más que una instrumentalización de lo religioso por lo político, se trata de la atestación de la fuerza simbólica de lo religioso y de su uso como factor de trascendencia y de elevación por encima de las contingencias materiales”.¹⁸⁰

Por último, este conflicto fue articulado e incorporado al propio relato pilarista, enfatizando su dimensión heroica y religiosa. Si durante el conflicto, se recurrió al Pilar como medio de insuflar valor, consolar o legitimar los cambios políticos y militares, al terminar el conflicto, su culto ocupó un lugar central en la memoria de los Sitios, sacándolos de la historia y elevándolos a la categoría de gesta mítica y sagrada en la construcción de la identidad de los zaragozanos.¹⁸¹ Así, la Guerra de la Independencia no hizo sino afianzar la preeminencia del Pilar como centro social, cultural y político de Zaragoza.

¹⁷⁹ Sossie Andézian, “Introduction: procès de fondation”, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 151, 2010, pp. 9-23, p. 10

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ Pierre Nora, “Entre mémoire et histoire” en Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire. Tome I.*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 23-43.

2.2 LA CONSOLIDACIÓN DE LA PREEMINENCIA DEL CULTO DEL PILAR EN ÉPOCA MODERNA

2.2.1 El comienzo de una hegemonía sacral: el siglo XVII

En los lugares sagrados no se conmemoran hechos certificados por testigos contemporáneos sino creencias que se han ido fortificando y enraizando a lo largo del tiempo.¹⁸² Por ello, el comienzo de este análisis no podría iniciarse en el año 40 d.c. cuando, según la tradición, el 2 de enero, a las orillas del Ebro, la Virgen se aparece en carne mortal a Santiago, le anima a seguir predicando y le ordena que construya un templo en su honor. No obstante, resulta importante retener que dentro de la cultura cristiana es la única aparición en vida de María y que por su importancia dogmática es equiparable al milagro de la Santa Casa de Nuestra Señora de Loreto cuando unos ángeles desplazaron el pesebre de Belén a Italia.¹⁸³ Resulta difícil establecer el origen de un culto y de su tradición, la manera y el momento en que su relato comienza a tomar forma. En todo caso podríamos hablar de un proceso de larga duración que partiría de los primeros textos que señalan la existencia de una devoción a la Virgen del Pilar en el siglo XIII.¹⁸⁴ Un proceso que se vería beneficiado por el progresivo decaimiento del papel de santos y mártires a finales de la Edad Media y por la potencialización del rol intercesor de las imágenes en el Concilio de Trento.¹⁸⁵

A partir de ese momento, se inicia todo un proceso de *traditionalisation* que culminaría en la progresiva institucionalización y reconocimiento del culto.¹⁸⁶ Al final, resulta más interesante buscar, más allá de sus inicios, la configuración de un grupo de fieles y la manera de conmemorar un

¹⁸² Maurice Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 123

¹⁸³ Para un análisis de los diversos aspectos de este culto ya sea como elemento movilizador frente al protestantismo o por su importancia dogmática ver *Cahiers du Centre de Recherches Historiques. Sanctuaires et transferts de cultes*, n° 41, 2008.

¹⁸⁴ Los datos más antiguos sobre el Pilar son de finales del siglo XIII y son bastante escasos hasta bien entrado el siglo XV. Asunción Blasco Martínez, “Nuevos datos sobre la advocación de Nuestra Señora del Pilar y su capilla (Zaragoza siglos XIV-XV)”, *Aragón en la Edad Media*, n° 20, 2008, pp. 117-138 y María del Carmen Lacarra Ducay, “La devoción a Santa María del Pilar de Zaragoza durante la Baja Edad Media”, en *El Pilar es la columna. Historia de una devoción*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1995, pp. 29-46.

¹⁸⁵ William A. Christian, “De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días” en Carmelo Lisón Tolosana, *Temas de antropología española*, Madrid, Akal, 1976, pp. 49- 105.

¹⁸⁶ Para un análisis de este proceso de “traditionalisation” en la obra de Maurice Halbwach ver Danièle Hervieu-Léger, “La religion comme chaîne de mémoire”, estudio introductorio a Maurice Halbwach, *op.cit.*, pp. 31-41. Un análisis de la institucionalización del culto de la Virgen de Guadalupe (Extremadura) en Françoise Crémoux, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVI^e siècle*, Madrid, Casa Velázquez, 2001, pp.7-36.

acontecimiento fundacional que vinculan con las exigencias contemporáneas.¹⁸⁷ Es decir, cómo se articula y reactualiza el relato del origen sobrenatural de la comunidad de creyentes, cómo constantemente la relación de los devotos con el lugar sagrado se ve modificada por las circunstancias presentes.

Este proceso no puede reducirse a una mera construcción o “invención” ya que este tipo de nociones limitan su significado a una visión desde arriba y fundamentalmente instrumentalizadora.¹⁸⁸ Si bien la idea de tradicionalización remite al igual que la anterior a la fijación de un relato desde la jerarquía, también contempla las necesidades que lo suscitan y a las que responde. Además, ahonda en las características que facilitan su recepción entre la población y cómo se ajustan recíprocamente a sus valores, miedos y esperanzas. Por último, lejos de la temporalidad inmediata de la invención, esta noción presenta la ventaja de profundizar en la larga duración.

Este énfasis en el proceso permite comprender mejor el progresivo anclaje de un relato dentro de la comunidad, devolviendo la historicidad a la apariencia inmutable de la tradición. La articulación de estos relatos implica selección, interpretación, invención o fabricación de una serie de argumentos que permiten hacer actuales acontecimientos pasados e interpretar lo nuevo en el lenguaje de la continuidad.¹⁸⁹ La tradición al igual que la religión son “códigos de sentidos”, “universos de significados colectivos” que establecen una vinculación entre pasado y presente, conjurando la incertidumbre de las experiencias cotidianas.¹⁹⁰ Al analizar este tipo de estructuras debemos siempre tener en cuenta su existencia “*en la historia y como historia*” ya que sólo así podremos percibir como al influir en el mundo, las categorías se transforman.¹⁹¹

La geografía sagrada de una ciudad evoluciona al igual que lo hace el urbanismo. Los centros de culto se jerarquizan y se ordenan en función de una gran multitud de variables. Así, como señalaba Gruzinski para el México

¹⁸⁷ Maurice Halbwach, *op.cit.*, p. 163. La aproximación realizada en esta obra traspasa el análisis realizado en *Les Cadres sociaux de la mémoire* para adentrarse en un terreno mucho menos social y más cultural. Ver Danièle Hervieu-Léger, *op.cit.*, pp. 36-37 y Jean Assmann, *Religion and cultural memory: ten studies*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

¹⁸⁸ Para la noción de invención ver Eric Hobsbawm y Terence Rangers (eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002. Para una crítica al reduccionismo de la “invención de la tradición” ver Renato Moro, “Rituales políticos/religiones políticas...”, *op.cit.*, pp. 142-143.

¹⁸⁹ Philippe Simay, “Le temps des traditions. Anthropologie et historicité”, en Christian Delacroix, François Dosse y Patrick Garcia (dirs.), *Historicités*, Paris, La Découverte, 2009, 273-284.

¹⁹⁰ Georges Balandier, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 1993.

¹⁹¹ Marshall Sahlins, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 136.

barroco, esta capital era “el producto de un trabajo de sacralización del espacio urbano: imágenes de la Virgen, de Cristo, cruces prodigiosas apareciendo en los cerros y montes, santuarios y catedrales en todas partes”.¹⁹² La estructuración del espacio sagrado de una localidad no puede ser inmutable ya que se va modificando necesariamente con la propia evolución de la población que los habita. El hecho de que dentro de la cosmovisión cristiana existieran dos ciudades, una terrenal y otra espiritual, no quiere decir ni que éstas sean inmutables ni que su relación se mantenga estable. Los cambios que se producen en una urbe llevan consigo modificaciones en la propia geografía celeste como reflejo de sus propios miedos, de sus necesidades y justificaciones.¹⁹³

En la historia de Zaragoza, a orillas del Ebro, una pequeña iglesia consagrada a María fue progresivamente agrandándose y convirtiéndose en el centro sagrado de la ciudad. Tanto su edificio como la imagen que custodiaba acabaron por consolidarse como su principal símbolo identitario. Esta hegemonía respondía a un largo proceso de consolidación que comenzó a hacerse evidente en torno a tres acontecimientos que tuvieron lugar a finales del siglo XVII: el milagro de Calanda, la consagración como patrona de Zaragoza y la unificación de los cabildos de la Seo y del Pilar.¹⁹⁴

En primer lugar y como señala Françoise Crémoux para el culto a Guadalupe, los milagros constituyen un elemento capital para reafirmar el carácter sobrenatural de una devoción.¹⁹⁵ Los milagros no nos interesan por su veracidad, cuestión que queda para el creyente, sino por ser reflejo de una sociedad, de sus miedos, frustraciones y esperanzas. Este tipo de manifestaciones sobrenaturales revela la manera especial en la que los

¹⁹²Serge Gruzinski, “La occidentalización y los vestigios de las imágenes maravillosas. Entrevista con Serge Gruzinski de Marianne Braig y Petra Schum” en Petra Schum (ed.), *Barrocos y Modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*, Madrid, Iberoamericana, 1998, pp. 366-367.

¹⁹³En el fondo, todo ocurre como en la ciudad mítica de Andrea que el Marco Polo de Italo Calvino describía a Kublai Kan, emperador de los tártaros. En ella, cada cambio que ocurría por mínimo que fuera hacía que sus habitantes convocaran a los astrólogos para buscar un equivalente en el cielo que lo legitimara. Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*, Madrid, Unidad Editorial, 1991, pp.107-108.

¹⁹⁴Los datos han sido extraídos entre otras de María Tausiet, “Zaragoza celeste y subterránea. Geografía mítica de una ciudad (siglos XV-XVIII)”, en François Delpech, *L’imaginaire du territoire en Espagne et au Portugal. (XVI^e-XVII^e siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 141-170 y de Eliseo Serrano, “introducción” a Juan Francisco Escuder, *Relación histórica y panegírica de las fiestas que la ciudad de Zaragoza dispuso con motivo del decreto en que la Santidad de Inocencio XIII concedió para todo este arzobispado, el oficio propio de la Aparición de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1990 (ed. facsímil de la de 1724), pp. VII-XIX. Sobre el proceso de consolidación del Pilar entre finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII ver asimismo, Guillermo Pérez Sarrión, *Aragón en el Setecientos*, Lérida, Milenio, 1999, pp.386-388. Desde la antropología social ver la interesante aportación de Gaspar Mairal Buil, “El «tiempo» de la ciudad. Leyendas patrimoniales de fundación y sentido”, *Revista de Antropología Social*, n° 10, 2001, pp. 183-210.

¹⁹⁵ Françoise Crémoux, *op.cit.*, pp. 129-161.

creyentes se relacionan con la religión y cómo ésta se inserta en su dimensión social y cultural. La propia difusión y consolidación del milagro nos remite a las particulares circunstancias que lo hacen pensable, a las necesidades a las que responde o a la especial coyuntura crítica que lo favorece.

En este caso, la curación del cojo de Calanda marcó y continúa marcando de una manera muy fuerte el culto a la Virgen del Pilar hasta el punto de convertirse en uno de los fundamentos de su leyenda. Este milagro se produce en un momento en el que hay un cambio en los criterios de lo real, en el que las corrientes racionalistas han comenzado a excluir aquello que no puede ser aprehensible por los sentidos, ni por el entendimiento, esto es, las visiones místicas. Es en este periodo cuando el signo tenido por milagroso se convierte en un elemento necesario para la consolidación de la aparición puesto que atesta su autenticidad.¹⁹⁶

Según cuentan los primeros relatos, el 29 de marzo de 1640, la Virgen del Pilar restituyó la pierna que había perdido Miguel Pellicer dos años atrás. A este joven de Calanda le amputaron la extremidad en el Hospital de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza tras haber sido atropellado por sus bueyes en Castellón. Su curación sirvió para consolidar una tradición que se veía afectada por la división existente entre el Cabildo de la Seo y del Pilar y sobre todo, porque se estaba cuestionando una de las partes constitutivas del mito pilarista, la predicación de Santiago en España.

Así, este milagro se constituyó como un elemento recurrente de la literatura pilarista para reivindicar la autenticidad de esta tradición. Además, confirmaba a la Virgen del Pilar como una intermediaria de acreditada eficacia ante la cual demandar gracias de Dios. De hecho, tan sólo doce años después, los zaragozanos eligieron al Pilar, junto con el santuario de los Innumerables Mártires, como lugares de procesión durante la epidemia de 1652. Asimismo, esta curación no viene sino a confirmar la extraordinaria vitalidad del universo religioso oficial y popular en los siglos XVI y XVII, años clave de la consolidación del culto al Pilar.¹⁹⁷

Volviendo a la difusión del milagro, nos encontramos ante una estrategia apologética que vendría acompañada de toda una literatura mística y revelada. Unas visiones que como las de Sor María de Agreda tendrían un contenido político muy fuerte al subrayar la especial protección del Pilar sobre la

¹⁹⁶ Joachim Boufflet y Philippe Boutry, *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la vierge*, Paris, Grasset, 1997, p. 13.

¹⁹⁷ María Tausiet, *Abracadabra Omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 233.

monarquía hispánica y que además contribuirían a consolidar el relato pilarista. Tampoco cabe olvidar que esta monja visionaria era amiga y consejera de Felipe IV, rey que propagó el milagro de Calanda. De esta manera, la curación entraría en una estrategia de defensa de la doctrina católica frente a los ataques protestantes al rol intercesor de la Virgen.¹⁹⁸

Una vez que se tuvo noticia, el Ayuntamiento de Zaragoza tomó la iniciativa y solicitó al Arzobispo Apaolaza que autentificara el milagro. Tras su reconocimiento el 27 de abril de 1641, Miguel Pellicer fue llamado a la corte para que Felipe IV viera la pierna. La prodigiosa curación fue cobrando poco a poco fama en España y Europa, y sirvió para consolidar y legitimar el culto al Pilar. En este sentido habría que reconocer la importancia de una serie de personajes que como el mencionado arzobispo contribuyeron a la difusión contrarreformada del culto mariano y a su territorialización.¹⁹⁹ Si en el erasmismo y en la reforma la devoción a la Virgen había ocupado un punto especialmente crítico es lógico que se convirtiera en “estandarte de la contrarreforma” ya que además gozaba de una gran aceptación dentro de las prácticas piadosas del catolicismo tradicional.²⁰⁰

En segundo lugar, esta preeminencia del Pilar se consolidó a través del reconocimiento del Ayuntamiento de Zaragoza como patrona de la ciudad en 1653. Tras haber realizado en 1619, junto con la universidad y otras congregaciones, el voto y juramento inmaculista, el concejo aragonés decidía ahora consagrarse a la Virgen del Pilar como protectora de la ciudad. Esta noticia fue muy mal recibida por el Cabildo del Salvador que veía cómo el nombramiento de patrona podía perjudicar la celebración de San Valero, su patrón, y relevarlo a un segundo lugar. Unos años más tarde, en 1678 se convocarían en nombre de Carlos II unas Cortes de Aragón en las que se declararían festivo el 2 de enero, día de la aparición, y la Virgen como patrona

¹⁹⁸ María Tausiet, “Zaragoza celeste...”, *op.cit.*, pp. 156-162. En el contexto de las guerras europeas, podríamos ver un fenómeno similar de la defensa del rol intercesor de la Virgen en el milagro de la batalla de la Montaña Blanca. Ver Olivier Chaline, *La Bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620) Un mystique chez les guerriers*, Paris, Noesis, 1999. Un ejemplo muy similar en la batalla de Lützen en la que se murió el rey sueco Gustavo Adolfo II asateado por flechas lanzadas por una imagen de la Inmaculada Concepción que portaba Sor María de Agreda. Ver Ana Morte Acín, *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, p. 403.

¹⁹⁹ En la difusión del culto de Guadalupe, fue fundamental la labor de los arzobispos Montufar y más tarde Francisco de Florencia, Serge Gruzinski, *La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 102-159.

²⁰⁰ Para la especial relación de Montufar y su proyecto guadalupano con la Contrarreforma ver Edmundo O’Gorman, *Destierro de Sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 115-141.

de todo el reino lo que vendría a confirmar la victoria lograda por el Pilar ante la Seo.

Este tipo de patronazgos no es para nada excepcional ya que durante el siglo XVII, Louis XIII celebró su famoso *vœu* en el que dedicó su dinastía y su reino a la Virgen, Viena hacía lo propio con la Inmaculada Concepción y, Zaragoza y Aragón se consagraban a la Virgen del Pilar.²⁰¹ El establecimiento de lo que André Vauchez calificaba como «religiones cívicas» desempeñó un papel muy importante en la consolidación de estas identidades locales ya que en estas ceremonias las autoridades municipales asumían la protección de estas advocaciones.²⁰² Con ello, no se quiere decir que el Ayuntamiento entre en conflicto con la Iglesia sino que se redefinen los campos de acción de cada una. La iniciativa del consistorio contribuye a potencializar la territorialidad del culto y su vinculación emocional con la ciudad. De ahí, el calificativo de cívico no como perteneciente al civismo o al patriotismo sino a la ciudad. En este sentido, cabría subrayar la iniciativa de las autoridades locales en la consecución de privilegios de la Santa Sede como se observa en las concesiones de rezo de 1723, 1807 y 1815.²⁰³ Asimismo, este tipo de identificación se debe plantear en un contexto de religiosidad contrarreformista que privilegiaba el culto mariano como elemento diferenciador frente a los protestantes. Sea como fuere, en España, casi todas las imágenes sobresalientes que venían de época medieval “se convirtieron en símbolos de identidad cívica o provincial y de ese modo despertaron sentimientos patrióticos”.²⁰⁴

De hecho, la Virgen del Pilar gozaba de una cierta importancia en los discursos que reivindicaban el reconocimiento de un espacio propio de Aragón dentro de la monarquía católica y los debates en torno a su articulación

²⁰¹ Para otros ejemplos de patronazgos ver nota al pie 154.

²⁰² Según este autor, la religión cívica es el “conjunto de fenómenos religiosos -de culto, devocional o institucional- en las que el poder civil desempeña un papel determinante, principalmente a través de la acción de las autoridades locales y municipales”. No se está hablando de un proceso de secularización, el calificativo cívico debe entenderse como adscripción territorial y simbólica a la ciudad. Tampoco debe tenerse en cuenta el uso que se ha hecho posteriormente de religiones políticas como sistemas seculares de sacralización y sublimación. Más bien habría que hablar de una redefinición de los campos de acción de la Iglesia y de las autoridades municipales, que no ponían en duda ni sus prerrogativas ni la naturaleza de sus relaciones. André Vauchez, “Introducción”, en André Vauchez (dir.) *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et Islam) Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIF -XVIII siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-25 juin 1995.)*, Rome, École Française de Rome, 1995, p.1-4. Una aproximación a la importancia del relato pilarista en la definición de la identidad zaragozana en Gaspar Mairal Buil, “El «tiempo» de la ciudad. Leyendas patrimoniales de fundación y sentido”, *Revista de Antropología Social*, nº 10, 2001, pp. 183-210.

²⁰³ Para la concesión de rezo de 1723 ver Eliseo Serrano, “introducción” a Juan Francisco Escuder, *op.cit.*, pp. VII-XIX. Expediente sobre concesión del rezo el día dos de enero 1807-1816. Archivo histórico Municipal de Zaragoza, (en adelante A.H.M.Z.) Serie facticia, caja 7820, exp. 69-7/1-2.

²⁰⁴ David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y Tradición*, México, Taurus, 2002, p. 20.

legislativa. En la introducción del *Analyctus Tractatus de Lege Regia* de 1616, su autor, el juriconsulto zaragozano Pedro Calixto Ramírez, recordaba como la religión que identificaba esa monarquía había comenzado en Aragón. En esta región, era donde se había aparecido la Virgen del Pilar a Santiago e incluso fue la primera en tener la Inquisición.²⁰⁵ Esta fusión entre patriotismo y religión había comenzado a desarrollarse en el siglo XVI, consolidándose a finales del siglo XVII. En 1680, Sor María de Jesús de Agreda exaltaba en su famosa *Mística ciudad de Dios* cómo, a través de la aparición a Santiago de Nuestra Señora del Pilar, la Virgen había elegido a España y la monarquía católica como legatarios de su especial protección.²⁰⁶ Esta vinculación territorial se haría especialmente evidente en los dos momentos de supresión de las antiguas prerrogativas del reino de Aragón (la ejecución de Lanuza en 1591 y la batalla del Barranco de la Muerte durante Guerra de sucesión en 1710). En ambas ocasiones, se habría visto a los espíritus de los innumerables mártires ir por los subterráneos de la ciudad hasta la capilla de la Virgen a rezar.²⁰⁷

Con ello se prefiguraron identidades a las que podría apelar más tarde la nación para configurar su relato. Los patronazgos servían para consolidar la percepción de un espacio vinculado a una representación de lo sagrado. Este patrocinio permitió delimitar en el imaginario colectivo un territorio con una especificidad religiosa y una serie de prácticas devocionales. Además, consolidaba la idea de la aparición del Pilar a Santiago como acontecimiento fundacional del catolicismo en España. De esta manera, se construyó una fábula territorial en la que las recreaciones de la ciudad la transformaron “en el contexto de una monarquía hispánica en un auténtico *axis mundi* simbolizado por la columna o pilar como polo de contacto entre el cielo y la tierra, garantía de fortaleza y perseverancia de la religión católica”.²⁰⁸

Un buen ejemplo de la importancia de estos patronazgos, sería la consagración por Carlos III de España a la Inmaculada Concepción (1761) que consolidaba una larga tradición de defensa de este dogma por la monarquía hispana.²⁰⁹ En uno de los novenarios creados por esta ocasión se

²⁰⁵ Pablo Fernández Albadalejo, *Materia de España. Cultura política e identidad en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007, pp. 73-75.

²⁰⁶ David A. Brading, *op.cit.*, pp. 71-76 y sobre todo, la espléndida biografía realizada por Ana Morte Acín, *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 396-398.

²⁰⁷ Para una descripción más detallada ver el excelente ensayo de Maria Tausiet, “Zaragoza celeste...”, *op.cit.*, pp.165-167.

²⁰⁸ Maria Tausiet, “Zaragoza celeste...”, *op.cit.*, p. 142.

²⁰⁹ La Inmaculada representaba una imagen de María victoriosa frente al pecado original que podía ser

pedía a la Virgen “que amparéis a toda España, ya que sois su patrona; y que le hagáis florecer en la Fe, en la Piedad y en todas las demás felicidades”.²¹⁰ Además, esta vinculación de un símbolo religioso con un territorio implica una redefinición de las virtudes que ofrecería para la comunidad.²¹¹ La Virgen aparecería como “principal y universal cooperadora con Cristo en la redención del mundo; de Capitana General de vuestras batallas, y triunfadora perpetua del infierno; de abogada, medianera, y madre misericordiosa nuestra; y otras muchas pero principalmente la mayor de todas, que es ser Madre verdadera de Dios”.²¹²

El tercer elemento que comenzaría a consolidar la hegemonía del Pilar sería el decreto de unificación de los dos cabildos. En Zaragoza, existían dos catedrales que se disputaban la primacía; la emergente Basílica del Pilar y la Catedral de la Seo que gozaba de más prerrogativas y de una larga tradición como sede episcopal. La bula o decreto de unificación tenía una importancia radical ya que los conflictos rituales entre el capítulo de la Seo y el de Santa María iban en aumento desde el siglo XIV y la única solución pasaba por la unión de ambas entidades. Los enfrentamientos alcanzaron en ocasiones una gran virulencia y ambos cabildos realizaban constantemente publicaciones en defensa de sus privilegios. Estas rivalidades solían manifestarse a la hora de determinar quién ostentaba la preeminencia simbólica en los ceremoniales públicos.²¹³

Así, tras varios intentos frustrados desde 1625, Clemente X promulgó el 2 de febrero de 1675 la bula de unificación. Mediante este decreto se equiparaban ambos cabildos en número e importancia de canónigos y dignidades, reuniéndose en una sesión conjunta dirigida por el deán. Esta medida suponía un equilibrio entre ambas catedrales que evidentemente perjudicaba a aquella que ocupaba una situación privilegiada. Así, este decreto venía a reconocer de facto la importancia creciente del culto del Pilar, ya que además elevaba su procesión al mismo rango que la del Corpus Christi,

utilizada en coyunturas bélicas. Ver Annah Coreth, *op.cit.*, p. 46.

²¹⁰ *Novena de la purísima concepción de María, patrona en este misterio de toda España*, Cervera, Imprenta de la Real y Pontificia Universidad, 1777, p. 20.

²¹¹ Ana Morte Acín, *op.cit.*, p. 407.

²¹² *Ibidem*, pp. 30-1.

²¹³ Los principales conflictos jurisdiccionales surgían a la hora de determinar el orden en las procesiones. Para el caso francés, ver Robert Darnton, “Un burgués pone en orden su mundo; la ciudad como texto”, en *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económico, 2006, pp.109-147. Para el caso español ver Antonio Luís Cortés Peña, “Conflictos jurisdiccionales entre la Iglesia y los poderes civiles en el siglo XVIII” en Antonio Luís Cortés Peña (ed.), *Poder civil, Iglesia y Sociedad en la Edad Moderna*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2006, pp. 437-452.

celebrada en la Seo y que hasta el momento era la festividad más importante de la ciudad.

A través del ejemplo del Pilar, podemos observar como la fundación de un lugar de culto tiene diferentes etapas de anclaje de sistemas de sentido, de apropiación de un territorio, construcción de un edificio, invención de una tradición que le confiera una legitimidad, elaboración de un ritual propio, de formación de una comunidad de fieles y de transformación de su templo en lugar de memoria de la misma. Así, “la configuración geográfica, el contexto histórico, los factores políticos, económicos y culturales, y las ideas religiosas interactúan de manera diversa para dibujar los contornos de los lugares sagrados y definir sus características y funciones”.²¹⁴ Por último, a este poder simbólico habría que añadirle una preeminencia económica de la que ya disfrutaba como una de las mitras más poderosas de España que le generaban unas enormes rentas así como el gran control que había adquirido sobre el alquiler urbano.²¹⁵

2.2.2 El reconocimiento oficial: de la Guerra de Sucesión a la concesión Papal

A pesar de que durante la Guerra de Sucesión no desempeñara un papel muy importante, el culto del Pilar seguiría consolidándose a lo largo del XVIII. Relativamente ausente de la producción de una literatura y prácticas religiosas de combate, el arzobispo de Zaragoza prefirió focalizar su discurso de 1706 a favor de los Borbones en la figura de Santiago como patrón de España.²¹⁶ Sin embargo, el cambio dinástico sí que provocó una alteración en el ritual de la ciudad que benefició al espacio sagrado del Pilar ya que la tradición de los Habsburgos de jurar la corona en la Catedral de la Seo desapareció con una nueva dinastía de espíritu más centralista. Esto provocaría la pérdida de uno de los privilegios centrales de la Seo que concentraba en este templo la facultad de sacralización del poder. A partir de este momento, el Pilar iría atribuyéndose esta capacidad en visitas reales, celebraciones locales y sobre todo, a partir de la Guerra de la Independencia, en la legitimación de las transformaciones políticas.

²¹⁴ Sossie Andézian, *op.cit.*, pp. 9-23.

²¹⁵ La mitra zaragozana tenía una renta de 550.000 reales de vellón. En 1723 tenían el 61,70% de las casas de la ciudad. Ver Guillermo Pérez Sarrión, *Aragón en Setecientos*, Lérida, Milenio, 1999, p. 97-98 y 276-286.

²¹⁶ David González Cruz, *op.cit.*, p. 76

La sucesión dinástica había generando numerosos cambios en la concepción del poder y por ello, el Ayuntamiento borbónico encargó a Lamberto Vidal la reorganización de todo el aparato ritual urbano de Zaragoza.²¹⁷ En esta obra se observa a la perfección el concepto de “religiones cívicas” desarrollado por André Vauchez ya que el consistorio establecía todas las celebraciones religiosas a las que debía de asistir corporativamente tras haber sido invitado por el Cabildo o el Arzobispo. Aunque los festejos fueran religiosos, el consejo municipal se encargaría de la organización de todas los espectáculos civiles (iluminaciones, fuegos artificiales, teatro, gigantes y cabezudos, o la mojiganga).

Este tratado confirmaba la declaración municipal de 8 de mayo de 1613 por la que el 12 de octubre pasaba a ser fiesta colenda en Zaragoza y además encumbraba a la Virgen del Pilar como “la mejor madre” ya “por los beneficios experimentados en la aparición de esta grande reina, como por las misericordias que usaba, y usa con los hijos de Zaragoza, librándoles de muchos, y malos nublados de piedra, y niebla, que padecían, y desde entonces hasta hoy el día doce de este mes asiste la ciudad en el oficio divino en dicha santa Iglesia”.²¹⁸

Además, este tratado es un reflejo de la pérdida de poder de la Seo tras la desaparición de la ceremonia de juramento, generándose un perfecto equilibrio entre ambas sedes catedralicias. Los acontecimientos relacionados con la vida de Jesucristo quedarían reservados a la Seo mientras que los de la Virgen se concentrarían en el Pilar, apareciendo en tercer lugar Santa Engracia como centro del martirologio zaragozano. A pesar de que el cambio dinástico hubiera perturbado alguna de sus celebraciones, el 24 de abril de 1751 se restablecía la fiesta que el Consejo de Aragón hacía en honor a la Virgen del Pilar el 12 de octubre. Ese día fue declarado festivo y se pidió su asistencia al Consejo, las cancillerías y audiencias.²¹⁹

Sin embargo, faltaba todavía un reconocimiento Papal que hiciera del Pilar uno de los grandes cultos de la monarquía hispánica y que confirmara su hegemonía ritual en Zaragoza. La diplomacia había ya pedido a Roma un rezo con octava con el apoyo de la ciudad en 1653, 1685 y 1703, sin resultados positivos. Desde una perspectiva global, resulta muy complicado definir una tendencia general en la evolución del culto mariano durante el *settecento*. De

²¹⁷ El resultado será el libro ceremonial, *Políticas ceremonias de la Imperial ciudad de Zaragoza*, Zaragoza, Pascual Bueno, 1717.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 43.

²¹⁹ Archivo Histórico Provincial de Zaragoza (en adelante A.H.P.Z.), Reales Órdenes, 811/12.

esta manera, Alain Lottin, tras hablar de un descenso general de las prácticas marianas en Francia, señala que “este declive no toca uniformemente todos los medios y todas las regiones de Europa²²⁰” Aunque el número de apariciones descende y el *placet* vaticano se vuelve un proceso mucho más complicado²²¹, ciertas advocaciones con una larga tradición reciben confirmación Papal durante este siglo como es el caso de la Virgen de Guadalupe en México o Nuestra Señora de Loreto.

En 1720 se inicia el definitivo proceso diplomático remitiendo a la Santa Sede una serie de documentos que atestiguaban la trayectoria de la devoción al Pilar. En este sentido, conviene recordar cómo la veracidad de esta tradición fue durante mucho tiempo objeto de debate. A principios del siglo XVIII, aparecía la monumental *Historia de España* de Juan de Ferreras que en su primer volumen negaba cualquier validez histórica al relato pilarista. El confesor de Felipe V, el padre Daubenton, fue el que con su informe, propició la supresión de las páginas en que se negaba su autenticidad mediante Real Cédula del 13 de marzo de 1720. Desaparecida la idea de monarquía católica con el cambio dinástico, “las tradiciones eclesiásticas que apoyaran la unidad nacional se convierten en un factor esencial” y por ello, este gesto del rey fue un aviso para futuros historiadores.²²² Así, frente a cualquier versión heterodoxa se alzaba la interpretación canónica, apologética y nacionalista de la *España sagrada* del Padre Flórez que defendía y exaltaba la tradición de la venida de Santiago, de San Pablo o de la Virgen del Pilar.

Finalmente, el día 13 de agosto de 1723 llegaba la noticia de la concesión de rezo con octava de segunda clase a la ciudad de Zaragoza.²²³ A pesar de que, según la tradición, la fecha de la aparición fuera el 2 de enero, el 12 de octubre se consolidaría como el día del Pilar ya que ésta había sido elegida por

²²⁰ Alain Lottin, “Les grandes inflexions de la dévotion mariale aux temps modernes (XVI-XVIII)”, en Bruno Béthouart et Alain Lottin, *La dévotion mariale de l’an mil à nos jours*, Arras, Artois Presse Université, 2005, pp. 29-40, p. 39.

²²¹ Joachim Boufflet et Philippe Boutry, *op.cit.*, pp. 56-61.

²²² Tanto para la cita como para la cuestión de la polémica sobre la Historia de España ver Antonio Mestre Sanchis, “Reflexiones de un historiador del siglo XVIII español” en Pablo Fernández Albadalejo (ed.) *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1756-1766)*. *Actas del congreso internacional celebrado en Madrid, noviembre de 2004. Homenaje a Antonio Mestre Sanchis*, Madrid, Marcial Pons/Casa Velázquez, 2006, pp. 345-364, pp. 353-354 e Id. “Nueva dinastía e Iglesia nacional” en Pablo Fernández Albadalejo (ed.), *Los Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons/Casa Velázquez, 2001, pp. 549-568, pp. 565-567.

²²³ Las festividades se dividen por razón de rito en dobles de primera clase, dobles de segunda clase, dobles mayores, dobles menores, semidobles y simples. Por encima de las fiestas dobles de primera clase quedan la Navidad, la Epifanía, Pascua de Resurrección, Ascensión del Señor, Pentecostés, Corpus Cristi, Natividad de Juan Bautista, fiesta de los apóstoles Pedro y Pablo, la Asunción de la Virgen, la fiesta de todos los santos y fiesta de la dedicación. Ver *Breviarium Romanum ex Decreto S.C. Tridentini, restitutum*, Madrid, F. Sánchez, 1848, p. XXVIII.

el Ayuntamiento en 1612. Las fiestas con octava implicaban la celebración de las vísperas, el 11 de octubre, y ocho días de celebraciones siguiendo el modelo de las grandes festividades religiosas. El día 12 de octubre se convertía en el momento central de exaltación del culto con misa solemne y una procesión en la que se veía representada la jerarquía de la ciudad. Además, el rezo propio conllevaba la inclusión de referencias a la advocación o intercesión de la Virgen del Pilar a lo largo de la misa el 12 de octubre.

Asimismo, habría que destacar como a partir de este privilegio Papal, los diversos cabildos y obispos de las ciudades de España hicieron peticiones con el apoyo de Felipe V para que se extendiera esta concesión a todo el reino.²²⁴ Evidentemente, aunque no podamos hablar de un elemento nacional en el sentido moderno del término sí que se observa una extensión en el ámbito geográfico de su protección. A pesar de que el culto del Pilar se articulara discursivamente en varias escalas (Zaragoza, Aragón, España o el mundo entero), su patrocinio se fue confirmando en los territorios de la monarquía hispánica.

En 1739, aparecía una obra típica de la literatura barroca *Aragón, reino de Cristo y dote de María*.²²⁵ En ella, se defendía la especial vinculación de Cristo y María con Aragón sobre todo a partir de la aparición de la Virgen del Pilar. Un plan de geografía mariana muy similar al planteado de una manera más general en los atlas de los jesuitas Henrico Scherer²²⁶ y Guillermo Gumpenberg²²⁷ en los que se señalaban los principales cultos en el mundo y Europa respectivamente. A lo largo de la introducción, el padre Faci situaba en la aparición de la Virgen “todas las gracias, aguas que riegan España, y la fertilizan con bienes celestiales. Os debe España el origen de sus templos y dichas: Aragón, y sus reyes, vuestros devotos, todas sus felicidades, y Zaragoza toda su fortuna”.²²⁸ Frente a la “piedra de la oscuridad” consagrada a la impiedad por Diocleciano se alzaba esta columna igual a la de Roma convirtiéndose en “oráculo primero de la fe de España”.²²⁹ Así, destacaba la

²²⁴ Archives Nationales de Paris, (en adelante A.N.P.), MM, 853.

²²⁵ Roque Alberto Faci, *Aragón, reino de Cristo y dote de María fundado sobre la columna inmóvil de nuestra señora en su ciudad de Zaragoza*, Zaragoza, José Fort, 1739.

²²⁶ Henrico Scherer, *Atlas Marianus sive praecipuae totius orbis habitati imagines et statuere magniffi Dei matris, Monachii*, s.l., M.M. Rauchin, 1749.

²²⁷ Guillermo Gumpenberg, *Atlas marianus sive de imaginibus deiparae per orbem christianum miraculosis*, vol. 1, Ingostald, Hänlin, 1675; vol. 2, *Ibid.*, 1657 y vol.3, *Ibid.*, Ostermaier, 1659. Para más información ver Marie-Élizabeth Ducreux, “La Santa Casa dans l’espace marial habsbourgeois au XVII^e siècle. L’étayage théologique-politique et les formes du culte”, *Cahiers du centre de recherches historiques*, n° 41, 2008, pp. 39-71, ver pp. 61-65.

²²⁸ Roque Alberto Faci, *op.cit.*, p. 6.

²²⁹ *Ibidem*, p. 8

especial predilección de María por España compartiendo preeminencia con Santiago en su patronazgo y destacando las virtudes que de ello se derivaban al convertirla en una tierra de mártires.

2.2.3 Una Iglesia revitalizada y española: el Rosario del Pilar

Conforme nos acercamos a los prolegómenos de la crisis del Antiguo Régimen, vemos cómo el Pilar fue consiguiendo una preeminencia simbólica en la ciudad de Zaragoza y cómo su culto se fue progresivamente anclando en la comunidad. La creación del rosario del Pilar no sólo ahondaría en esta dimensión sino que también nos permitirá debatir sobre dos temas fundamentales: la vitalidad del catolicismo en el siglo XVIII y la importancia de la territorialización de su culto en la configuración de identidades protonacionales.

Los análisis sobre la Iglesia en el siglo XVIII se han visto en ocasiones distorsionados por el acontecimiento fundacional de la contemporaneidad: la Revolución Francesa. La cuestión era que el debilitamiento de la religión, junto con la aparición de una ética secularizada fundamentada en la filosofía, especialmente en la Ilustración, había propiciado el proceso revolucionario. Normalmente, este tipo de proceso ha sido calificado por los historiadores como «descristianización».²³⁰ Sin embargo, el uso de este concepto plantea

²³⁰ Nacido en torno a los debates que mantienen dos especialistas sobre la Revolución, Albert Mathiez con su maestro Alphonse Aulard en 1910. Su uso se oficializa en el coloquio de la Comisión internacional de Historia eclesiástica comparada y se consolida a través de los análisis de historia serial realizados por Michel Vovelle que daría lugar en 1973 a una tesis en torno a las prácticas y actitudes frente a la muerte durante el siglo XVIII. Este estudio tiene como objetivo matizar la ruptura revolucionaria francesa en el aspecto religioso, ya que se observa en un tiempo largo como se produce un retroceso en las prácticas religiosas y una desvinculación con respecto a las instituciones religiosas. Este estudio proporciona datos muy interesantes sobre la disminución de algunas prácticas religiosas pero no menciona reelaboraciones cristianas ni el desarrollo de otros cultos como el mariano o el del sagrado corazón durante el siglo XVIII. Para un acercamiento a los orígenes de este debate ver Bernard Plongeron, *Conscience religieuse en révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française*, Paris, A.&J. Picard, 1969 y Claude Langlois, "Problématique de la déchristianisation" en Jacques Le Goff y René Rémond (dirs.), *Histoire de la France religieuse. 5. Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine XVIII^e-XIX^e siècle. Volume dirigé par Philippe Joutard*, Paris, Seuil, 2001, pp. 159-162. Un buen ejemplo de este enfoque sería el de Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1978. La noción de descristianización comenzó a ceder paso al concepto anglosajón de secularización. Actualmente, sigue utilizándose para calificar el proceso de desvinculación religioso en las sociedades occidentales a partir del siglo XVIII. Ver Philippe Boutry, "Déchristianisation", en Régina Azria et Danièle Hervieu Lèger, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 225-231. Herni Desroche destaca hasta cinco fenómenos distintos de recesión: de la práctica religiosa del cristianismo, de la empresa del clero sobre la vida y prácticas cristianas ("Déclericalisation"), del control confesional sobre la vida social de los cristianos ("Déconfessionnalisation"), de lo sagrado como marco de la vida profana ("Désacralisation") y finalmente, de los valores normativos en beneficio de la libertad de pensamiento y acción ("Désaxiologisation"). Henri Desroches, "Déchristianisation", en *Encyclopædia Universalis France. Vol. 5*,

numerosos problemas. En primer lugar, implica que la sociedad anterior estaba totalmente cristianizada²³¹ con lo que a su vez plantea el inconveniente de definir el grado de penetración del catolicismo en la sociedad.

Aunque este tipo de estudios no ha tenido mucha fortuna en España y los principales autores que lo han abordado, han desmentido la existencia de este proceso²³², resulta interesante mencionarlos para abordar aquellos trabajos que, en contraposición, han subrayado la importante revitalización del catolicismo en la Europa del siglo XVIII.²³³

Así, la Iglesia no se limitó a mantener una actitud defensiva sino que intentó reelaborar una hegemonía social que veía amenazada por los nuevos tiempos. Este proyecto de reconquista católica nació de una institución que, por primera vez tras su “victoria” contra el protestantismo, comenzaba a sentirse asediada.²³⁴ Su recuperación se centró en dos sectores sociales que consideraban claves: las clases populares y las mujeres.²³⁵ Sin embargo, este proceso no sólo se puede explicar desde arriba sino que también hay un éxito popular de la estrategia de santidad seguida por las instituciones eclesiásticas.²³⁶

Para el caso que nos ocupa, los cultos marianos sufrieron muchas críticas a lo largo del siglo XVIII. A la caída en desgracia de los jesuitas, uno de sus principales valedores, habría que añadir la consolidación de toda una

Paris, Encyclopædia Universalis France, 1980, pp. 358-360.

²³¹ René Rémond, *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles. 1789-2000*, Paris, Seuil, 2001, p. 20.

²³² Ver un balance de estos estudios en España en Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 575-576. No obstante, la tesis sigue presente en algunos estudios, ver, por ejemplo, William J. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989, pp. 58-61.

²³³ Así encontramos estudios que señalan las importantes consecuencias de la contrarreforma aún después de la supresión de los jesuitas Louis Chatellier, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987 o que hablaban de la importancia de la *Aufklärung* católica en la conformación de las propuestas del *settecento* europeo, en Mario Rosa, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999. Asimismo, también se ha destacado el papel tan importante que desempeñaron sectores eclesiásticos en el desarrollo de la Revolución Francesa, fundamentalmente aquellos relacionados con sectores galicanos y jansenistas. Dale Van Kley, *Los orígenes religiosos de la Revolución francesa. De Calvino a la constitución civil (1560-1791)*, Madrid, Encuentro, 2002 y Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998.

²³⁴ No obstante, el temor al protestantismo siguió siendo un elemento constante lo que pudo conducir fácilmente a enlazar con el discurso anti-ilustrado y contrarrevolucionario. Un estudio del miedo al protestantismo en la España del siglo XVI y XVII en Julio Caro Baroja, *Las formas complejas religiosas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978, pp. 209-221.

²³⁵ Marina Caffiero, *La Fabrique d'un saint à l'époque des lumières*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006, p. 14.

²³⁶ *Ibidem*, p. 15. Además, los intentos de prácticas de devoción reguladas pueden generar una oposición a la hora de su puesta en práctica, Mario Rosa, *op.cit.*, pp. 262-266.

serie de doctrinas teológicas como el jansenismo o febronismo que combatían los cultos marianos por su carácter supersticioso. Dentro del catolicismo ilustrado, también se compartía esta crítica al componente idólatra y oscurantista de esta religiosidad popular de inspiración barroca. En este sentido, se enmarcaría la polémica antes señalada en torno a la veracidad de la tradición del Pilar provocada a partir de los escritos de Juan de Ferreras y que sería apoyada por ilustrados católicos como Gregorio Mayans que verían en la tradición pilarista, “una fábula muy mal ideada”.²³⁷

No obstante, estos movimientos nunca llegaron a poner en jaque a los cultos marianos. De hecho, en 1750 aparecía una de sus mayores vindicaciones con *Las Glorias de María* de Alfonso María de Ligori. Además, la orden de los redentoristas, fundada por este obispo italiano, se consagró a difundir el valor de la indulgencia a cambio de pequeñas muestras de piedad como el uso de escapularios de María.²³⁸ Asimismo, estas críticas tampoco tuvieron eco en el Aragón del setecientos, donde habían arraigado con fuerza las pautas de comportamiento cultural difundidas por toda Europa postridentina.²³⁹

Un buen ejemplo de la vitalidad del catolicismo y del pilarismo en la Zaragoza del siglo XVIII sería la consolidación de una práctica devocional que aunaba clases populares y mujeres: el rosario de Nuestra Señora del Pilar. Si bien esta costumbre piadosa comenzó a gozar de una gran popularidad desde el siglo XII, fue en el *settecento* cuando se institucionalizó como práctica pública de devoción. Al igual que otras facetas de los cultos marianos, el rosario también fue objeto de críticas por ciertos sectores religiosos que no tuvieron ningún éxito a la hora de impedir su difusión.²⁴⁰

Según la tradición, el Rosario del Pilar fue fundado por una mujer pobre, llamada Mariana Velilla, natural de Ambel, quién en unión de seis mujeres más, con asentimiento del Cabildo, celebraron el primer rosario al amanecer del día 3 de Julio de 1756.²⁴¹ Un año más tarde se consolidó el

²³⁷ Para la cita ver Antonio Mestre Sanchis, “Nueva dinastía...”, *op.cit.*, pp. 566. Ver también Antonio Mestre Sanchis, “Reflexiones...”, *op.cit.*, pp. 353-354; Id., “La actitud religiosa...”, *op.cit.*, pp.157-158; y John Lynch, *La España del siglo XVIII*, Barcelona, Crítica, 2009, pp. 247-248.

²³⁸ Nicholas Perry y Loreto Echevarría, *Under the beel of Mary*, Londres, Routledge, 1988, pp. 56-62, especialmente p. 58.

²³⁹ Guillermo Pérez Sarrión, *op.cit.*, p. 376.

²⁴⁰ En el Sínodo jansenista de Pistoia en 1786, Scipione de Ricci dijo que “no eran los rosarios, ni las novenas, ni el alistamiento en cofradías, lo que nos hace santos sino la práctica de las virtudes cristianas”. Citado en Nicholas Perry y Loreto Echevarría, *op.cit.*, pp. 61-62.

²⁴¹ José Nasarre Larruga, *El Rosario de Nuestra Señora del Pilar. Explicación de su origen; desarrollo y actual orden de la grandiosa procesión del Rosario que sale del Santo Templo Metropolitano de Nuestra Señora del Pilar en la tarde del 15 de octubre de cada año* (ed. facsímil de la de 1898), Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1989, p. 13. Uno de los testimonios que señalan el papel de Mariana Velilla se encuentra en el Libro de

rosario público de la tarde a iniciativa de un matrimonio de Leciénena, Antonio Solanas y María Gimeno de Aguarón, y con el apoyo del Cabildo, que les dotó de faroles, estandartes y limosnas.

Desde que el 3 de julio de 1756 Mariana Velilla y siete personas más rompieran el alba con su Rosario, éste no hizo sino aumentar. Al día siguiente, veinticinco personas lo rezaron por las calles de Zaragoza y al terminar el mes, eran alrededor de mil las que participaban. Finalmente, el Cabildo aceptó esta fundación “teniendo presente el aumento que por este medio puede lograr la devoción del Rosario”.²⁴²

Uno de los primeros apoyos que tuvo el desarrollo de esta práctica fue el del fraile dominico Antonio Garcés.²⁴³ Desde un primer momento este dominico contribuyó a la difusión del Rosario en Zaragoza.²⁴⁴ De hecho, el Cabildo le permitió en 1756 que predicara en la Santa Capilla con el fin de conservar y aumentar esta práctica piadosa.²⁴⁵ Años más tarde, en una novena dedicada al Pilar, Antonio Garcés señalaba el arraigo del Rosario “en su Santa Capilla por la tarde, y en el de la Aurora, se reza y se canta, saliendo por las calles para fervorizar, excitar y mover las lenguas de los muchos devotos, que

Actas de la Real Cofradía del Santísimo Rosario, fol. 55. Ver Jesús Aladrén y Manuel Lagüens, *El Rosario de Cristal de Zaragoza*, Zaragoza, Industrias Gráfica La Moderna, 2007.

²⁴² Libro de Actas del Cabildo Metropolitano de Zaragoza (en adelante L.A.C.M.Z.), 23.07.1756. Esta fundación fue confirmada tan sólo unos días más tarde. El éxito fue tal que a finales del año, se instituyeron dos palmatorieros para que asistieran al Rosario de la Aurora, L.A.C.M.Z., 9.12.1756. Unos años después, tras el célebre Motín de Esquilache del 6 de abril de 1766, el Cabildo decidió admitir definitivamente su fundación. L.A.C.M.Z., 1.08.1766, fol. 208. Sin embargo, su institución canónica tardará en llegar y no será hasta 1887 cuando se institucionalice.

²⁴³ Fray Antonio Garcés [Alagón, 13.01.1701-Zaragoza, 16.03.1773], predicador de la orden de Santo Domingo. Tras sus estudios en los jesuitas de Zaragoza, ingresó con 17 años en la orden de Santo Domingo. Estuvo de colegial en el de San Vicente de Zaragoza, hizo misiones en toda España y visitó varias veces la Corte llamado por Carlos III. Fue examinador sinodal del arzobispado de Zaragoza, predicador del Rey, misionero apostólico. Este predicador ha sido señalado junto con Diego José de Cádiz, José Antonio de San Alberto y Teodoro de Almeida como uno de los mejores oradores españoles de la segunda mitad del siglo XVIII. Entre sus obras se puede mencionar: *Cartas de favor en nombre de maría Santísima a sus devotos*, *Novenario al nombre dulcísimo de María Santísima*, *Novenario del corazón amoroso y dulcísimo de María Santísima*, *Novenario a María Santísima en su Templo Angélico y apostólico de Zaragoza*, *Novenario a María Santísima del Rosario*, *Sumario y diario de las indulgencias de la Cofradía del Rosario de María Santísima...* Para su biografía ver Basilio Boggiero, *Vida del V. Padre Maestro Fr. Antonio Garcés de la Religión de Santo Domingo*, Madrid, Pantaleón Aznar, 1788; Félix Latassa y Ortín, *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses que florecieron desde el año 1755 hasta el de 1795, Tomo V*, Pamplona, Oficina de Joaquín de Domingo, 1801, pp. 203-206 y *Adiciones a la historia eclesiástica o siglos del cristianismo del Abate Marín Ducreux. (1790-1806)*, Madrid, Viuda de Barco López, 1808, p. 162-168.

²⁴⁴ *Adiciones a la historia eclesiástica... op.cit.*, p. 166. El papel que tuvo en la difusión del Rosario también fue reseñado en sus exequias. Ver Felipe Antonio Fernández Vallejo, “Sermón predicado en las honras que hicieron al R.P.M. Fr. Antonio Garcés las hermandades de Nuestra Señora de los Dolores y San Joaquín en la Iglesia de Predicadores de la ciudad de Zaragoza el día 16 de marzo de 1773” en *Continuación del Memorial Literario, instructivo y curioso de la Corte de Madrid. Tomo XII*, Madrid, Imprenta Real, 1796, pp. 9-41.

²⁴⁵ L.A.C.M.Z., 13.08.1756.

en muchas Iglesias y Parroquias lo cantan por las noches en Zaragoza”.²⁴⁶ La aparición de expresiones religiosas como la del Rosario, además de contribuir al anclaje de la devoción al Pilar, constituyen una buena muestra de la revitalización del catolicismo durante el siglo XVIII.

Además de cómo impulsor del culto al rosario, Fray Antonio Garcés destaca como gran renovador de la predicación en España y, sobre todo, por contribuir en sus sermones a la difusión al culto al Sagrado Corazón (de Jesús y en menor medida de María), el nombre de Cristo y el culto mariano. En 1773, aparecía una compilación de sus trabajos sobre la Virgen en los que el autor confesaba que esta era una obra escrita “para la gente sencilla”.²⁴⁷ Este libro da idea de la tarea que Fray Antonio Garcés desarrolló en la difusión contrarreformada del culto pilarista. El autor incluye todo tipo de novenarios y gozos a María además de unas cartas figuradas que escribe la madre de Dios a los españoles. En este epistolario ficticio destacarían cuatro cartas que la Virgen dedica a los Zaragozanos. En ella, se señala la preeminencia que María otorgó a España con su aparición en el Pilar ya que “estoy muy agradecida a los Españoles, por lo que han trabajado en servicio de mi Hijo, y en mi obsequio”.²⁴⁸ Por ello, hice traer una imagen para “patrocinio a los Españoles, Aragoneses, y con singularidad a los Zaragozanos”.²⁴⁹

Con una prosa muy fluida, sin apenas recursos retóricos, mostraba a los devotos del Rosario la españolidad del Pilar y la especial predilección de la Virgen por este reino. Conviene que nos detengamos en este aspecto para comprender mejor la territorialidad de los cultos contrarreformados y su relación con el “protonacionalismo”. En su aproximación cultural al nacionalismo, Benedict Anderson destacaba la importancia que había tenido la imprenta para la creación de una comunidad imaginada nacional. Por encima de otros textos, destacaba la importancia de las traducciones de la Biblia a lenguas vernáculas lo que dotaba de una cierta sacralidad estos idiomas y contribuía a la creación de identidades protonacionales.²⁵⁰

²⁴⁶ Antonio Garcés, *Cartas a favor en nombre de María Santísima a sus devotos, en milagros del Rosario. Segunda parte*, Madrid, Oficina de Manuel Martín, 1773, p. 353.

²⁴⁷ Antonio Garcés, *Cartas a favor en nombre de María Santísima a sus devotos, en milagros del Rosario. Primera parte*, Madrid, Oficina de Manuel Martín, 1773, s.p.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 73.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 74.

²⁵⁰ Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 26-62. La importancia de las versiones de la Biblia en lengua vernácula ha sido también puesta de relieve por Adrian Hastings, *La construcción de las nacionalidades*, Madrid, Cambridge University Press, 2000, p. 237.

La aplicación de esta tesis al caso español podría distorsionar la realidad ya que la Biblia fue traducida al castellano muy tardíamente, durante el reinado de Carlos IV, y tras agrias polémicas. Finalmente, tras el permiso del Inquisidor General Felipe Beltrán y la aprobación del papa, aparecía en 1790 el primer tomo de la primera Biblia traducida al castellano por Felipe Scio. A pesar de que la primera edición fuera muy cara, excesivamente voluminosa y de difícil lectura debido a una traducción muy literal, la tirada se agotó muy pronto y su segunda impresión comenzó a realizarse en 1794, tan sólo un año después de que saliera el último volumen de la anterior. La nueva edición se cerró en 1797 contaba con 20 tomos revisados, en formato más manejable (octavo mayor), mejor calidad de papel, más notas...²⁵¹

A primera vista, aplicando las tesis de Benedict Anderson al caso español, podríamos pensar que este protonacionalismo se vio lastrado por la tardía traducción de la Biblia al castellano. Sin embargo, el hecho de que la primera y lujosa impresión se agotara así como su edición de bolsillo de 1790, indicaría su buena acogida así como una relativa difusión. Además, también habría que tener en cuenta la existencia de otros textos religiosos que se difundían en lengua vernácula como los novenarios, gozos o historias eclesiásticas de los que la obra de Antonio Garcés sería un buen ejemplo. En este sentido, quizás sea más importante la generación de liturgias propias en lengua vernácula que subrayaran la importancia de los santos y vírgenes de la localidad, la diócesis o el reino.²⁵²

En este sentido, cabría señalar que, contra lo que algunos autores han señalado, no resulta contradictorio el hecho de que la Iglesia católica por su

²⁵¹ Tomás Egido, *Carlos IV*, Madrid, Arzanza, 2001, pp. 239-245 A pesar de que la lectura de la Biblia en lengua vernácula estaba en el índice de libros prohibidos romano y de las presiones de la Inquisición, los ilustrados católicos comienzan una campaña para solicitar su traducción como base de una espiritualidad renovada. El padre Tomás Muñoz, calificador del Santo oficio, escribía una carta a en 20 de Mayo de 1781 a Bernardo Laygorri, su superior, en la que pedía que se revisase su inclusión en el Índice de libros prohibidos en España. Ya que el nuevo índice aprobado por Benedicto XIV en 1758 permite la traducción a lengua vulgar mientras sean aprobadas por la silla apostólica o sean impresas con anotaciones de los Santos padres o autores doctos y católicos. P. Tomás Muñoz, *Colección de varias Calificaciones y escritos presentados en el Santo Oficio de la Inquisición de Corte y Supremo Consejo de la Santa General Inquisición, volumen I*, documento n° 74, (Biblioteca del Seminario Metropolitano de Zaragoza), pp. 669-677. Datos sobre su vida en Antonio Ortiz García "Calificaciones y otros documentos inquisitoriales de 1774 a 1798 en la biblioteca del Seminario metropolitano de Zaragoza", *Hispania Sacra*, vol. XIII, n° 26, 1960, pp. 443-449.

²⁵² Los trabajos sobre los oficios religiosos franceses durante el siglo XVIII han mostrado la creación de un aparato litúrgico propio que privilegiaba los santos propios. Este ritual, que comenzó siendo parisino, evolucionaría paulatinamente como liturgia francesa sobreponiéndose a la crisis revolucionaria de 1789. Ver Xavier Bisaro, *Une nation de fidèles. L'église et la liturgie parisienne au XVIIIème siècle*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 115 y 406-425.

carácter universal potenciara identidades nacionales o protonacionales.²⁵³ De hecho, dentro de la mentalidad regalista imperante en la sociedad española de finales del siglo XVIII, se “percibía al monarca como auténtico pontífice, más activo, incuestionablemente más cercano, que el de Roma”, estando tan teologizada la monarquía como lo estaba el pontificado.²⁵⁴ Así, discursos como los de Antonio Garcés resultaban del todo coherentes ya que no hacían sino subrayar la especial predilección de la Virgen por España y su monarquía.

Asimismo, también convendría destacar que la supuesta contradicción entre principios universales y nacionales también es consustancial al propio liberalismo. En este sentido, resulta interesante comparar el componente universal de la *Declaración de derechos del Hombre y del Ciudadano* de agosto de 1789 con su concreción a partir de una definición previa de lo que se entendía por ciudadano.²⁵⁵ De hecho, quizás sea la ambivalencia del propio liberalismo, ideales universales de plasmación nacional, la que genere más hostilidad de una Iglesia que se veía combatida en los dos ámbitos que encarnaba, una misión ecuménica que se realizaba a escala estatal. La transformación geopolítica de Europa en un sistema de estados nacionales que rompe, tras la paz de Westfalia, la idea del imperio cristiano supondría un claro desafío a la ortodoxia católica.²⁵⁶ La consolidación de los estados nación a través de una centralización y racionalización administrativa condujo al progresivo desmantelamiento del poder jurisdiccional del clero lo que conllevó “un

²⁵³ José Álvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2005.

²⁵⁴ Teófanos Egido “El Regalismo”, Emilio La Parra López y Jesús Pradells Nadal (ed.) *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Alicante, Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert” Diputación Provincial de Alicante, 1991, pp. 193-217, p. 205-206

²⁵⁵ Así, por ejemplo, de esta definición se excluía a las mujeres, los negros y los judíos. Shantie Marie Singham, “Bewixt Cattle and Men. Jews, Black and Women, and the declaration of the Rights of Man” en Dale Van Kley (ed.), *The French idea of freedom. The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*, Stanford, California, 1994, pp. 114-153 y Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, New Cork, Cornell University Press, 1988. Entre otras contradicciones, también podríamos señalar el hecho de que la concesión de derechos estaba basado en un principio de ciudadanía territorial que tan solo concedía estas libertades a los que pertenecían a una comunidad previamente definida. De hecho, éste es otro de los puntos contradictorios que podemos ilustrar a la hora de hablar de nacionalismo, los diputados constituyentes obtenían su legitimación de la representación de un pueblo que a su vez estaban definiendo. David A. Bell, *The Cult of the nation in France, Inventing Nationalism, 1680-1800*, London, Harvard University Press, 2003, p. 14. Sobre la representación del pueblo en el discurso nacional ver Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, pp. 181-184.

²⁵⁶ Junto con la ruptura espacial, algunos autores han hablado de la ruptura temporal con la revaloración del *saeculum* y la ciencia como fuente de conocimiento que pone en cuestión el principio de autoridad de la Iglesia. José Casanova «Introducción: ortodoxias seculares y heterodoxias religiosas en la modernidad», en Santiago Castillo y Pedro Oliver, *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados*, Madrid, Siglo XXI, 2006, pp.1-26, ver pp. 11-12.

inevitable enfrentamiento entre las Iglesias y los estados en occidente durante el siglo XIX que trascendió el terreno de lo estrictamente jurídico”.²⁵⁷

El carácter universal de los principios revolucionarios supuso un serio desafío al ecumenismo católico. Para algunos, el patriotismo representaba una idea universal y cosmopolita que proveía de libertad a todos los seres humanos.²⁵⁸ Un buen ejemplo de la crítica contrarrevolucionaria hacia estos postulados serían las palabras de Rafael de Vélez sobre el filósofo “cuya patria es todo el mundo: sus compatriotas todos los hombres hasta los Otentotes y Cafres; se apellidan y titulan verdaderos cosmo-politas”.²⁵⁹ En cierto sentido, la ideología nacionalista en este período “puede explicarse como una reacción contra el cosmopolitismo de la Ilustración. La humanidad era tal vez un concepto demasiado alejado para satisfacer las necesidades políticas y emotivas de la gente del siglo XVIII”.²⁶⁰ En esta tensión irresuelta entre principios universales y su aplicación particular, entre Roma y la estructura eclesiástica nacional, entre ecumenismo y sentimiento de pertenencia al lugar donde se ha nacido, se situará el discurso de la Iglesia española.

De hecho, la confusión en torno al universalismo de la Iglesia está provocada por la interpretación retrospectiva y distorsionada de la eclesiología romana decimonónica calificada de “ultramontana”.²⁶¹ Tras la crisis revolucionaria, los eclesiásticos fueron abandonando las posturas galicanas o regalistas y se decantaron hacia una defensa del Papa cuya figura se vio fortalecida hasta el punto de declarar su infalibilidad y ser objeto de veneración.²⁶² El regalismo, que planteaba una articulación estatal de la Iglesia, había sido aceptado y defendido por una parte muy importante del clero a lo largo del *settecento*. Sin embargo, la propia matriz regalista, galicanista o

²⁵⁷ Gregorio Alonso, “La secularización de las sociedades europeas”, *Historia Social*, n° 46, 2003, pp. 137-158, p. 138

²⁵⁸ J. H. Shennan, “The rise of patriotism in 18th-century Europe”, *History of European Ideas*, vol. 13, n° 6, 1991, pp. 689-710, p. 705.

²⁵⁹ Rafael de Vélez, *Preservativo contra la irreligión*, Cádiz, Imprenta de la Junta de Provincia, 1812, p. 6

²⁶⁰ Josep R. Llobera *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 286.

²⁶¹ Este término francés empleado en origen para designar a los jesuitas italianos, más allá de los Alpes, de las montañas, ha visto su contenido modificado en exceso en función de las diversas coyunturas históricas. Esto lo convierte en una categoría útil pero polémica e imprecisa puesto que son diversas las razones que llevan a los católicos a sostener esta postura y no todas ellas se pueden reducir a un integrista político. Algunos que aparecen englobados bajo esta denominación son más tradicionalistas que ultramontanos. Asimismo, también encontramos curas liberales que están a favor de la centralización romana. Philippe Boutry, “Ultramontanisme” en Philippe Levillain (dir.), *Dictionnaire historique de la Papauté*, Paris, Fayard, 1994, p. 1651-1653.

²⁶² Agustin Gough, *Paris et Rome, Les catholiques français et le pape au XIX^e siècle*, Paris, Les éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 1996.

jansenista de la Revolución liberal provocó un giro eclesiológico que conduciría a un reforzamiento progresivo de la figura del pontífice.²⁶³

Algunos autores han utilizado esta romanización litúrgica para hablar de una incompatibilidad de la Iglesia con los usos litúrgicos propios y nacionales.²⁶⁴ Otros, han querido ver el carácter incompatible de una propuesta universal y ecuménica con el desarrollo de un movimiento nacionalista.²⁶⁵ Sin embargo, estamos ante una centralización administrativa que tendría como uno de sus principales objetivos la racionalización de una amplia burocracia que le permitiera recuperar su autoridad.²⁶⁶ El *Syllabus* (1864) es una condena al estatalismo que entra en competencia con esta administración, no un rechazo a los sentimientos de pertenencia a una nación siempre y cuando estén guiados por los valores del cristianismo.

De hecho, la Iglesia ofrecía un material muy fértil para futuras construcciones nacionales cómo se verá más tarde para el caso del Pilar. Así, el catolicismo se organizaba de manera estatal y “los requisitos de su trabajo y de la Iglesia forzaron al clero a pensar en ámbitos locales, vernáculos y, cada vez más nacionales”.²⁶⁷ Por otra parte, la reproducción de modelos religiosos o directamente la inclusión de estos, se puede observar en la “santificación del punto de partida”, “mitologización y conmemoración de grandes amenazas contra la identidad nacional”, “la provisión de un modelo bíblico para la nación” y por último “el descubrimiento de un destino nacional único”.²⁶⁸ La idea providencial de que “cada nación, como cada individuo, ha recibido una misión que cumplir” contribuiría a elaborar un discurso nacionalista.²⁶⁹ Por tanto, la Iglesia contribuyó a la formación de identidades nacionales dándoles un sentido trascendente.

²⁶³ Una aproximación general a la consolidación de la llamada corriente ultramontana durante el siglo XIX en Yves Bruley, “La romanité catholique au XIXème siècle: un itinéraire romain dans la littérature française”, *Annales. Histoire Économie et Société*, 21(1), 2002, pp. 59-70. Un análisis de la construcción de la devoción al Papa en el siglo XIX en Bruno Horaist, *La Dévotion au Pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX (1846-1878). D'après les Archives de la Bibliothèque Apostolique Vaticane*, Roma, École Française de Rome, 1995, pp. 9-22.

²⁶⁴ Vincent Petit, *Église et Nation. La question liturgique en France au XIXe siècle*, Rennes, Presse Universitaires de Rennes, 2010.

²⁶⁵ José Álvarez Junco, “El conservadurismo español: entre religión y nación”, en Luis Castells (ed.), *Del territorio a la nación Identidades territoriales y construcción nacional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 39-64.

²⁶⁶ Christopher A. Bayly, *El nacimiento del mundo moderno 1789-1914. Conexiones y comparaciones globales*, Madrid, Siglo XXI, 2010, pp. 395-410.

²⁶⁷ Adrian Hastings, *La construcción de las nacionalidades*, Madrid, Cambridge University Press, 2000, p. 237.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 232.

²⁶⁹ La cita es de Joseph de Maistre, *Considérations sur la France suivi de Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, Paris, Complexe, 2006, p. 22.

Sin embargo, conviene recordar que no existe ningún vínculo causal directo entre estas tradiciones religiosas de marcado localismo o estas formas de imaginar un territorio, con la formación de una percepción nacional. Así pues más bien nos encontramos ante una herencia variada y un repertorio de recursos culturales que pueden servir para facilitar la creación de identidades.²⁷⁰ De esta manera, los trabajos de Fray Antonio Garcés constituirían una parte de una fábula territorializada y potente que imagina a la Virgen del Pilar como “protectora singular de la España en Aragón”.²⁷¹

Asimismo, Fray Antonio Garcés desarrollaba también un discurso dirigido a la reconquista de la sociedad a través de las mujeres. Así, durante el rosario, les exhortaba diciendo “llorad devotas españolas, llorad con María, que viviendo vino a España a Zaragoza, tal vez esperando consuelo en las tiernísimas lagrimas, que derramarían los Zaragozanos con la noticia de la muerte de Jesús, de las amarguras de la soledad de su afligida Madre”.²⁷² El contenido de sus cartas en nombre de María a los zaragozanos resulta bastante ilustrativo del carácter moralizador que tiene esta reconquista de los sectores femeninos. De las cinco epístolas, dos están dedicadas específicamente a los milagros operados por la devoción al rosario en dos mujeres, una prostituta y una coqueta. En ellas, invoca al género diciendo: “Ah pobre mujer! Ese tiempo, que perdido lo das al ídolo de tu presunción, el mismo quejoso de que lo desprecias, pudiéndote aprovechar para servicio de Dios, el mismo clamará contra ti delante del Juez”.²⁷³ Por último, uno de los rasgos centrales constantemente exaltados dentro de la obra de Fray Antonio Garcés sería la maternidad de la Virgen como elemento purificador:

“Habiendo sido los Españoles, entre todos los que adopté por hijos al pie de la Cruz, los primeros de toda Europa, que fueron a Jerusalén a gustar la leche espiritual de mis ternuras; era conforme a mi maternal clemencia, no dejar hambrientas a las almas Españolas; para cuyo fin vine a esta Ciudad, antes de mi muerte, para que sus habitantes pudieran lograr el néctar de mis cariños, y con él la herencia de los tesoros de mi piedad, y de Jesús”.²⁷⁴

Incluso la propia muerte de Fray Antonio Garcés en 1773 revelaría el éxito de este modelo de religiosidad de amplio calado popular. Así, “en su funeral y exequias se vio aquella conmoción y concurrencia que en los más

²⁷⁰ Anthony D. Smith, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

²⁷¹ Antonio Garcés, *Cartas a favor en nombre de María Santísima a sus devotos, en milagros del Rosario. Segunda parte*, Madrid, Oficina de Manuel Martín, 1773, pp. 347-348.

²⁷² *Ibidem*, p. 180.

²⁷³ *Ibidem. Parte primera*, p. 88.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 80.

celebrados santos, hasta arrojarse el pueblo al sagrado cadáver, cortarle en pedacitos el hábito religioso y hacer astillas el confesionario en que se sentaba este grande hombre a consolar a los pecadores”.²⁷⁵ Este tipo de reacciones son muy frecuentes dentro de la Iglesia. La gente suele buscar toda una serie de objetos que hubieran pertenecido a aquellos hombres muertos en olor en santidad. De esta manera, el contacto con aquel cuerpo “santo” convertía a aquellos recuerdos en reliquias revestidos de un carácter sobrenatural.²⁷⁶

Todos estos ejemplos muestran una actitud activa de la Iglesia ante una sociedad cambiante así como una decisiva apuesta por la incorporación de la mujer a la esfera de la sacralidad pública. El rosario aparece como un mecanismo de renovación de las prácticas piadosas difícilmente conceptualizable dentro del concepto de descristianización y que contrariamente a estos presupuestos, podrían llevarnos a hablar de una sociedad más religiosa en la que se habían dejado sentir los instrumentos de difusión tridentinos. La poderosa maquinaria de la contrarreforma seguía en marcha a pesar de las críticas de la Ilustración católica.

Así, este tipo de celebración encajaría dentro del tipo de “devoción externa y mecanizada de la religión post-tridentina”.²⁷⁷ Una cultura que, como señalaba José Antonio Maravall, era dirigida por su voluntad de mover, masiva por sus destinatarios, urbana y conservadora en el sentido de defensa de un orden.²⁷⁸ El Barroco fue capaz de consolidar “la tendencia a que ciertas escenas, cuya contemplación puede despertar sentimientos religiosos o políticos –o ambos a la vez, ya que tan implicados están– atrayendo hacia el sujeto que los provoca, se desarrollen, para más pública contemplación, por las calles”.²⁷⁹ Todo ello, con el fin de reafirmar su poder y ampliar los destinatarios de sus discursos y prácticas.

²⁷⁵ *Adiciones a la historia eclesiástica... op.cit.*, p. 168 y Félix Latassa y Ortín, *Biblioteca...*, *op.cit.*, p. 206.

²⁷⁶ Diez años más tarde moriría en Roma, Benoît Labre, un peregrino francés que había vivido en extrema pobreza. A pesar de ser casi un desconocido, su muerte provocó un estado similar de agitación. Un primer análisis en Claude Langlois, “Invention d’un saint, prolifération d’images. Le cas Benoît Labre”, *Mélanges de l’École française de Rome, Italie et Méditerranée*, 1990, 102 (2), pp. 353-366. Para las estrategias de santidad en torno a Benoît Labre ver Marina Caffiero, *La Fabrique d’un saint à l’époque des lumières*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006.

²⁷⁷ José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 2008, p. 223.

²⁷⁸ *Ibidem*, pp. 129-136.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 507

2.2.4 El impacto de la Revolución francesa. Un estado de agitación religiosa pilarista en los prolegómenos de la Guerra de la Independencia

La Revolución francesa hizo temblar los cimientos de Europa, generando un clima en el que se cruzaba la esperanza, el miedo y la incertidumbre. Las guerras revolucionarias no hicieron sino alimentar una sensibilidad inclinada hacia los milagros y las profecías. La necesidad de seguridad y protección reactivaron un poderoso imaginario simbólico que permanecía latente.²⁸⁰ En España, la Guerra del Francés (1793-1795) permitió conectar el pensamiento anti-ilustrado con el discurso contrarrevolucionario que se estaba articulando y que situaba el origen de 1789 en la política regalista, la expulsión de los jesuitas y el triunfo de los jansenistas.²⁸¹

A pesar de los intentos de Floridablanca por evitar el contagio revolucionario, las noticias sobre el país vecino llegaron muy pronto a España.²⁸² Un mes antes de que estallara la Guerra de la Convención, el escolapio Fray Tomás de San José aprovechó para clamar contra los nuevos tiempos en el sermón anual por la fiesta de la Purificación de la Virgen que se celebraba en la basílica del Pilar el 2 de febrero de 1793:

“Las tristes circunstancias del Siglo en que vivimos, que pudieran llamarse el Siglo de los Titanes por los sacrílegos esfuerzos, que por todas partes hacen los impíos libertinos por sacudir de sus cervices y de las ajenas el suave yugo de la ley de Dios y la debida sujeción a las legítimas potestades; me determinan y contraen a elegir con preferencia a todo lo demás para materia de mi Discurso los admirables ejemplos de obediencia y sumisión a la Ley Santa del Señor, que presenta hoy a nuestros ojos María Santísima para confusión, y enseñanza de los mortales”.²⁸³

Aunque todavía no se conocía la ejecución del rey, este texto es una buena muestra del paso de una retórica anti-ilustrada a una contrarrevolucionaria. Desafiando la soberanía en Dios, este “¡Siglo Ilustrado!

²⁸⁰ Marina Caffiero, “Prophétie, Millénium et Révolution. Pour une étude du millénarisme en Italie à l'époque de la révolution française”, *Archives des sciences sociales des religions*, n° 66 (2), 1988, pp. 187-199. Sobre el carácter utópico de este discurso escatológico ver también Jean Séguy, “De la primitive Église aux temps de la fin : les Sociétés comme utopie”, en *Recherches autour de Pierre Clorivière. Actes du colloque public des 18 et 19 octobre 1991*, Paris, S.I.P.S., 1993, pp. 137-159.

²⁸¹ Un buen ejemplo de esta tendencia sería la obra del jesuita español y librero de Pío VII, Lorenzo Hervás y Panduro, que en 1794 escribía su libro *Causas de la Revolución francesa en el año de 1789*. Ver Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1973, pp. 151-180.

²⁸² Lucienne Domergue, “Propaganda y contrapropaganda en España durante la Revolución francesa (1789-1795)”, en Jean René Aymes, *España y la Revolución francesa*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 118-167.

²⁸³ Tomás de San José, *Sermón de la Purificación de la Virgen que en el día 2 de febrero de 1793 dijo en la Santa Iglesia Metropolitana del Pilar de Zaragoza*, Zaragoza, Mariano Miedes, 1793, pp. 9-10.

Con cuanta más razón te deberían llamar el siglo obscurecido con las malditas sombras del error, que han esparcido sobre la faz de la tierra los impíos naturalistas por medio de unos escritos de luz en la apariencia, pero de humo en la realidad”. El sermón del padre escolapio iba adquiriendo tintes apocalípticos cuando pedía que “cerremos los oídos a los venenosos silvos del Dragón infernal, que después de haber arrojado del Cielo de la Iglesia con su maldita cola la tercera parte de las estrellas, todavía se embravece contra las restantes”.²⁸⁴ Ante esta situación, habría que limitar los cinco sentidos para evitar “el vecino contagio” y sobre todo, volver la vista a la Virgen del Pilar, que aparecía a sus ojos como el más firme bastión frente a la Revolución:

“La Fe, la Religión y la Lealtad de los Españoles se mantendrán siempre constantes sobre esa firme columna en que Vos misma las colocasteis desde el origen del Cristianismo; sin que ni la injuria de los tiempos, ni los esfuerzos de los Libertinos, ni la malicia de los hombres y de los demonios puedan ser suficientes a derribarlas”.²⁸⁵

La ejecución de Louis XVI no hizo sino afianzar este tipo de discursos apocalípticos.²⁸⁶ De hecho, la declaración de Guerra a Francia del 25 de marzo de 1793 mencionaba entre las razones “el cruel e inaudito asesinato de su Soberano” ante el que “todos los Españoles se hallaban oprimidos, horrorizados, e indignados”.²⁸⁷ Tras la primera y exitosa campaña del Rosellón, los ejércitos revolucionarios contraatacaron invadiendo España por Navarra y Cataluña. En esos momentos acuciantes es cuando se observa una mayor movilización de la población aragonesa para hacer frente a la invasión. El 14 de agosto de 1794, el arzobispo zaragozano Agustín López y Palomeque invitaba a los aragoneses a combatir contra los franceses con las armas o bien colaborando económicamente con la causa. El llamamiento “en defensa de la Religión, del Rey y de la Patria” contribuye a alimentar este discurso escatológico así como a reforzar la galofobia imperante en aquellos años a través de la imagen de la persecución:

“Si los árabes profanaron nuestros Templos, destruyeron nuestros Altares, ultrajaron nuestras imágenes, robaron los Monasterios, e impusieron el yugo de la servidumbre a nuestros mayores; los pérfidos y sacrílegos Franceses, como nadie ignora han renovado con mayor furor estas Escenas en los Lugares que han tenido la desgracia de ser ocupados por sus armas”.

²⁸⁴ Para ambas citas ver *Ibidem*, p 27 y p. 32.

²⁸⁵ *Ibidem*, pp. 32-33.

²⁸⁶ Sobre el impacto del regicidio ver Mona Ozouf, “Ballanche, l’idée et l’image du regicide” en *L’Homme régénéré*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 183-210.

²⁸⁷ *Real Cédula de SM y Señores del Consejo en que conforme al Real Decreto inserto se declara la guerra contra la Francia...*, Zaragoza, Imprenta Real, 1793.

Este tipo de relatos de la persecución francesa, que observaremos con profusión durante la Guerra de la Independencia, se complementaba con la cercana amenaza de lo que harían “si llegando a esta Capital y entrando tumultuariamente en la Angélica Capilla...”, una dolorosa descripción que quedaba incompleta para que cada uno pudiera dar rienda suelta a su mente, imaginando las peores aberraciones que se pudieran cometer contra el templo del Pilar. El peligro descrito por el prelado Palomeque era tal que parecía venir del Averno. Ante esta terrible situación, el Arzobispo de Zaragoza invocaba a la Virgen del Pilar para movilizar a la población contra la Revolución:

“Armaos y desplegad vuestro natural valor, preveníos para rechazar en caso necesario la nación orgullosa, que se conspira a perdernos, y a aniquilar nuestras Santas Ceremonias, y hasta el nombre de nuestra Sagrada Religión, en que pido a Dios incesantemente, poniendo por mediadora a Nuestra Madre Virgen Santísima del Pilar, vivamos constantes hasta conseguir la felicidad eterna, que os la deseo con toda mi alma”.²⁸⁸

Dos días después de este llamamiento, el Gobernador y Capitán General del Reino de Aragón, duque de Alburquerque seguía el ejemplo del Arzobispo y haría un llamamiento al “Aragonés, Religioso, honrado y sensible” ante “los horrores y abominaciones a que han conducido a aquella nación confusa y desordenada”.²⁸⁹ En un texto bastante más confuso, el obispo de Santander, Rafael Tomás Menéndez de Rauca, señalaba que “es un monstruo la libertad francesa”, un Dragón “muy cercano pariente del llamado en el Apocalipsis, *Draco Magnus*”. Ante este terrible mal, “queriendo Dios, que desaparezca de la tierra el Dragón Francés (...) encendió la guerra, en que estamos empeñados”.²⁹⁰

De esta manera, no sólo se invocaba a los cultos marianos para movilizar a la población contra la Revolución sino que también se recurría a un discurso de reminiscencias mesiánico-apocalípticas que representara la guerra de la Convención como parte de la lucha eterna contra el mal. Son los tiempos en los que la Divina providencia y sobre todo la Biblia se convierten en instrumentos extremadamente útiles para comprender una realidad difícil de aprehender.²⁹¹

²⁸⁸ Agustín Lezo y Palomeque, *Venerables hermanos e hijos muy amados... Exhortación a los aragoneses a luchar contra los franceses*, Zaragoza, s.n., 1794

²⁸⁹ Duque de Alburquerque, *A los habitantes de su distrito.. para que.. se preparen a la defensa.. si nuestros enemigos han concebido acaso el designio de invadir nuestro país*, Zaragoza, s.n., 1794.

²⁹⁰ Rafael Tomás Menéndez de Luarda, *El Reino de Dios y su Justicia, obradora de la paz de Cristo, príncipe de la paz. Exhortación que el obispo de Santander hacía a sus diocesanos y por ellos a todos los Españoles, sobre guerrear, Fuertes en la Fe, las Guerras del Señor contra sus enemigos los Franceses libres*, Santander, s.n., 1794, pp. CLXXXII-CLXXXII

²⁹¹ En la crisis del Antiguo Régimen, habría que subrayar la gran profusión de referencias bíblicas.

Joseph de Maistre describía este desconcierto provocado por la Revolución francesa cuando señalaba que: “no comprendo nada, es la gran palabra del día”.²⁹² El acontecimiento como señalaba Derrida es aquello que “llega y que llegando llega a sorprenderme, a sorprender y a sorprender la comprensión: el acontecimiento, es lo que de entrada no comprendo”.²⁹³ Ante la conmoción que supone la Revolución francesa, la Guerra de la Convención y posteriormente la Guerra de la Independencia, los españoles reaccionaron utilizando los mecanismos conocidos y disponibles para aprehender estos fenómenos. Entre ellos, habría que subrayar el uso de una potente simbología religiosa que permitirá transmitir a la población una sensación de protección y fortaleza. A través de la Virgen del Pilar como bastión frente a la Revolución, los zaragozanos utilizaban viejas certezas para conjurar aquellos tiempos de incertidumbre.

Esta sensación de desconcierto volvería a reproducirse en el período de la Guerra de la Independencia, generando también una apelación a lo sobrenatural como medio de explicación. Este sería el caso del brote de posesiones demoníacas producido en la pequeña localidad aragonesa de Tosos durante la procesión del Corpus Christi de 1812. Este proceso de brujería mostraría a la perfección las contradicciones de una época de crisis y agitaciones constantes. Además, este juicio culminaría con la curación milagrosa de los afectados por la Virgen del Pilar.²⁹⁴

El tema religioso fue fundamental tanto en la guerra de 1793 como en la de 1808, en ambos conflictos se presentó al enemigo francés como ateo o apóstata. Si bien, tras la paz de Basilea el clero había caído en una cierta apatía y la intensidad de la galofobia había disminuido²⁹⁵, este tipo de discursos tuvieron un profundo calado en la población por su carácter agresivo como se puede observar en este texto de Lorenzo Hervás y Panduro donde se presenta a Francia como el anticristo:

Una constante que podemos observar desde la consolidación del absolutismo político con textos tan decisivos como *La Politique tirée de l'Écriture sainte* de Bossuet. Esta utilización no resulta para nada excepcional ya que constituye la base cultural común de una elite que compartía una formación clásica con otra religiosa. Ver François-Xavier Guerra, “Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras». La referencia a la Biblia en el debate político (siglos XVI a XIX)”, en *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVII-XIX)*, Madrid, C.S.I.C., 2002, pp. 155-198.

²⁹² Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Londres, s.n., 1797, p. 4.

²⁹³ Jacques Derrida y Jürgen Habermas, *Le «concept» du 11 septembre. Dialogues à New York (Octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Paris, Galilée, 2004, p. 139. Esta idea había desarrollado en Jacques Derrida, “Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento”, en Jacques Derrida, Gad Sussana y Alexis Nouss, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, Madrid, Arenas, 2006, pp. 81-107.

²⁹⁴ María Tausiet, *Los posesos de Tosos (1812-1814). Brujería y justicia popular en tiempos de revolución*, Zaragoza, Instituto Aragonés de Antropología, 2002, p. 58, 220-222, 248 y 264.

²⁹⁵ Jean René Aymes, *Ilustración y Revolución Francesa en España*, Lérida, Milenio, 2005, pp. 263.

“El partido de los nuevos filósofos (...), desde el dicho año 1789 manda en Francia, y públicamente promueve el ateísmo como religión nacional de los franceses, los cuales han desterrado de sus estados el catolicismo, negando a Jesucristo, y negándole la divinidad, han verificado parte de las profecías, que San Juan inspirado de divina revelación dejó registradas en sus Epístolas y en el Apocalipsis. En aquella nos dice, que *el Antecristo estaba ya en el mundo; y que Antecristo era el que negaba la divinidad a Jesucristo*”.²⁹⁶

En cualquier caso, aunque disminuyera la sensación de amenaza y se impusiera la vuelta a la normalidad, los rastros de este discurso profético y anti-francés fueron difíciles de borrar. Aun cuando se prescindiera de esta dimensión escatológica, el estado de agitación religiosa subsiguiente al mismo permaneció de una manera visible en la aparición de fenómenos sobrenaturales y en el desarrollo de prácticas piadosas. Esta religiosidad latente resurgiría con una fuerza inusitada durante el período crítico de la Guerra de la Independencia.

Además, este contexto de incertidumbre y de recurso a lo sobrenatural como mecanismo explicativo acentuó todavía más la dimensión protectora y milagrosa del Pilar. Elemento omnipresente en las prácticas devocionales o en su representación iconográfica, el patronazgo de la Virgen viene de su capacidad como intermediaria privilegiada ante Jesucristo, su hijo, con el que le une un vínculo de vida, un lazo maternal. En este sentido destacaría la profusión de imágenes en las que aparece la Virgen amamantando a Jesús como símbolo de esta maternidad: *Maria lactans*. En la representación con un manto, María aparecería como “protectora de los hombres contra todos los castigos con los que amenaza un Dios irritado –enfermedades, guerras y hambres-, tal ha sido, en su acepción más global, la significación del manto marial”.²⁹⁷ Además, hay que tener en cuenta que “en la jerarquía de las devociones en tiempos de guerra, a un escalón tan sólo inferior al de Dios se encontraba la Virgen María, a quien la literatura religiosa y la propaganda publicada a comienzos del siglo XVIII concedía los atributos de intercesora y abogada con su hijo para la obtención de victorias”.²⁹⁸

Así, como hemos visto con la curación de Miguel Pellicer, los relatos sobre los milagros producidos por la Virgen fueron uno de los soportes de la difusión de su culto ya que sirven para atestiguar la fuerza protectora y

²⁹⁶ Lorenzo Hervás y Panduro, *Historia de la vida del hombre. Tomo III. Parte II*, Madrid, Imprenta Real, 1794, p. 141.

²⁹⁷ Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 279.

²⁹⁸ David González Cruz, *op.cit.*, p. 64.

confirmar su patrocinio sobre una región.²⁹⁹ En 1680, el canónigo José Félix de Amada y Torregrosa publicaba un resumen de todos los milagros realizados por la Virgen del Pilar hasta ese momento. Reeditado en 1796, este compendio se había convertido en todo un referente para la tradición pilarista. En su dedicatoria al rey, señalaba a la Virgen del Pilar como protectora de su majestad y sus reinos ya que

“viviendo en carne mortal, vino desde Jerusalén por ministerio de Ángeles a establecer su patrocinio indefectible de España, con no menos Fíador, que su real palabra, y con tan solemne monumento de esta verdad, como lo es la Sagrada Columna, en que se venera, y le da glorioso título del Pilar”.³⁰⁰

Así, a través de la reedición de este libro, vemos como en el período de crisis del Antiguo Régimen, este modelo de religiosidad barroca estaba plenamente vigente. A pesar de los esfuerzos de la ilustración, la Iglesia tridentina había apuntalado desde hacía tiempo un sistema sobrenatural que se construía sobre milagros, apariciones, sueños y visiones, modelo que iba a traspasar todo el siglo XVIII.³⁰¹

Esta protección milagrosa de la Virgen del Pilar a Zaragoza, Aragón y España irradiaba de su Santa Capilla donde según la tradición se conservaba la columna que había sido depositada por María en el año 40 d.c. Tras sucesivos proyectos arquitectónicos, el diseño de Ventura Rodríguez, inaugurado en 1765, partía la basílica en dos: el altar mayor y la Santa Capilla, que aparecería bajo un baldaquino que la aislaba del resto.³⁰² De esta manera, esta composición histórico-escenográfica jerarquizaba el espacio del templo, delimitando el lugar central del culto pilarista, aquel donde se concentraba toda la *charge sacrale*, donde se mezclaba a la perfección la leyenda y la historia.³⁰³

Así, la Santa Capilla aparecía como un punto central dentro de la geografía sagrada de la ciudad, articulando a través de su columna, testigo de la tradición pilarista, el eje desde donde irradiaba la protección de la Virgen.

²⁹⁹ Ver, para el caso de Guadalupe (Extremadura), Françoise Crémoux, *op.cit.*, pp. 37-60.

³⁰⁰ José Félix de Amada y Torregrosa, *Compendio de los milagros de nuestra señora del Pilar de Zaragoza, primer templo del mundo edificado en la ley de gracia, consagrado con asistencia personal de la virgen santísima viviendo en carne mortal*, Zaragoza, Mariano de Miedes, 1796, (dedicatoria al rey sin paginar).

³⁰¹ *Ibidem*, pp. 112-113.

³⁰² Tomás Sebastián y Latre, *Festivas demostraciones con que la ciudad de Zaragoza celebró el descubrimiento del magnífico y suntuoso tabernáculo, o capilla de su adorada patrona maría santísima del Pilar*, Zaragoza, Joseph Fort, 1765. Para el templo ver también I. A. Hebrera, *Descripción histórico-panegrico de las solemnes... En la traslación del Santísimo al Nuevo Templo de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, Herederos de Manuel Román, 1719.

³⁰³ Para la definición antropológica de un lugar sagrado ver Alphonse Dupront, *Du Sacré, Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 390-394.

En este sentido, cabría recordar la potente simbología religiosa que tiene la figura de la columna dentro de la Iglesia. Así, por ejemplo, durante los cuarenta años que permaneció el pueblo hebreo en el desierto, Moisés fue guiado por una columna de humo y cenizas que durante la noche se hacía de fuego. Asimismo, como figura arquitectónica, el Pilar también destacaba por su firmeza lo que permitía que fuera representado como punto de apoyo y bastión defensivo frente a las diversas amenazas que fueran surgiendo.

La percepción de la Santa Capilla como lugar privilegiado por la Virgen se vio certificada por el milagro de la centella. La tarde del 5 de septiembre de 1798, un relámpago entró en la basílica por la capilla de San Joaquín, y fue recorriendo todo el edificio hasta estrellarse sin causar daño alguno en una Santa Capilla, repleta de devotos rezando el rosario. Para los asistentes, estaba claro que se trataba de un milagro debido a la mediación de la Virgen, idea que quedaba reforzada por el hecho de que estuvieran rezando al Pilar en su Santa Capilla. El edificio se llenó de fieles que rezaban arrodillados ante una de las columnas del baldaquino y a los pocos días se organizó un rosario en señal de agradecimiento por la protección de la Virgen.³⁰⁴ La importancia del milagro fue tal que pasó a conmemorarse cada 5 de septiembre en una celebración que supondría la confirmación de la interpretación sobrenatural del acontecimiento y su incorporación al acreditado recorrido benefactor de la Virgen del Pilar. Este tipo de acontecimientos venía a consolidar la visión de su Santa Capilla como un lugar de protección donde se concentraba la acción divina.

Estos milagros favorecieron el proceso de tradicionalización del culto al Pilar toda vez que anclaban en la comunidad la idea de su acreditada capacidad de protección. En los prolegómenos de un período tan crítico como el de la Guerra de la Independencia, todo estos discursos permiten explicar el rol tan destacado que desempeñaría la devoción al Pilar durante los dos Sitios que sufrió Zaragoza en 1808 y 1809, máxime si tenemos en cuenta el estado de agitación pilarista que vivió la capital aragonesa como consecuencia de los dos privilegios concedidos al Pilar por el rey Carlos IV en 1804 y Pío VII en 1807.

Tan sólo un día después de haber celebrado una misa de rogativa *pro peste* para implorar su protección por una epidemia de paludismo, el 2 de octubre de 1804 llegó por correo el privilegio real que hacía del 12 de octubre, día del Pilar, fiesta de precepto para toda la diócesis de Zaragoza. Nada más conocerse la noticia, “concurrió todo el pueblo postrándose a sus soberanos

³⁰⁴ Eusebio Jiménez, *Relación puntual y circunstanciada del maravilloso patrocinio que dispensó María santísima del Pilar de Zaragoza a los moradores de esta ciudad augusta en la tarde del día 5 de septiembre del año de 1798*, Zaragoza, Mariano Miedes, 1804.

pies, enardecidos el más devoto agradecimiento, cuyas puertas tuvieron que estar abiertas hasta muy cerca de medianoche para dar pábulo a la devoción”.³⁰⁵ Los festejos se prolongaron durante cuatro días, enlazando prácticamente con las vísperas de las fiestas del Pilar en lo que iban a ser 17 días de celebración casi ininterrumpida.³⁰⁶ Detrás de esta declaración estaba el Ayuntamiento de Zaragoza, “primer móvil de esta nueva gracia”, lo que no hace sino confirmar la idea de que el concejo municipal participó de una manera muy importante en la consolidación del Pilar como “religión cívica” de la capital aragonesa.³⁰⁷

Por si fuera poco, el Papa Pío VII había permitido por el Breve de 2 de septiembre de 1807 que el 12 de octubre se celebrara con rezo propio y rito doble de primera clase con octava en todo el reino, lo que dotaba a esta festividad del mayor rango ritual posible dentro del Breviario romano. Así, esta concesión venía a reforzar la fiesta del Pilar como la más importante dentro del calendario litúrgico zaragozano, sólo superada por las fiestas grandes de la Iglesia romana.³⁰⁸

Los días, 21, 22 y 23 de noviembre, la ciudad se engalanó, las diversas iglesias y palacios fueron adornados y todas las corporaciones de la capital aragonesa contribuyeron a la magnificencia de esta fiesta.³⁰⁹ Estos festejos contribuyeron a interiorizar todavía más la imagen de la Virgen como protectora de Zaragoza. En las descripciones de estas celebraciones, se señalaba como la basílica del Pilar estaba repleta de gente gritando, “viva María, viva nuestra invicta patrona”.³¹⁰ Asimismo, en las crónicas de los festejos, también llama la atención la pronta incorporación del milagro de la Centella a la tradición pilarista como prueba de dicho patrocinio. En un poema que aparecería durante esos días fijado en la calle de la Platería, se sintetizaba esta dimensión protectora de la Virgen en los versos:

“Dice el Diablo en el infierno

³⁰⁵ Faustino Casamayor, *Años políticos e históricos de las cosas más particulares en la Imperial, Augusta y Siempre Heroica ciudad de Zaragoza*. [Manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Universitaria de Zaragoza], Tomo XXI, 2 de octubre de 1804, fol. 107, para las celebraciones fols. 105-116. Agradezco la gentileza de Francisco Javier Maestrojuán Catalán quién me puso tras la pista de esta concesión.

³⁰⁶ *Ibidem*, fol. 116.

³⁰⁷ *Ibidem*, fol. 105-107.

³⁰⁸ Ver *Breviarium Romanum ex Decreto S.C. Tridentini, restitutum*, Madrid, F. Sánchez, 1848, p. XXVIII.

³⁰⁹ Manuel Isidoro de Ased y Villagrasa, *Pintura de las regocijadas fiestas que la muy noble, leal e ilustrísima ciudad de Zaragoza celebró en los días 21, 22 y 23 de noviembre de este presente año con motivo de la venida del rezo de su sagrada patrona Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, Francisco Magallón, 1807 y Basilio Boggiero, *Memoria de las fiestas que la imperial ciudad de Zaragoza celebró en los días 21,22 y 23 de noviembre en 1807 en acción de gracias de las nuevas concesiones de Nuestro Santísimo Padre Pío VII*, Zaragoza, Herederos de la viuda de Francisco Moreno, 1808.

³¹⁰ Manuel Isidoro de Ased y Villagrasa, *op.cit.*, p. 12.

Este PILAR se derribe;
El Diablo erre que erre
Y el PILAR firme que firme”.³¹¹

El sermón central así como el relato de los festejos fue adjudicado al predicador real Basilio Boggiero, personaje que sería clave durante los Sitios.³¹² A lo largo de su discurso, este escolapio interpretaba la tradición de la Virgen a partir de las siguientes preguntas “Estas piedras, y esta columna, y este lugar y este templo, y estas memorias ¿qué significan?”.³¹³ El propio pilar tendría tres significados: recordar que “María vino, y trajo consigo la perpetuidad de la fe”, que “nunca se ha eclipsado su presencia entre nosotros” y, por último, el “reconocimiento que debemos a tan alta merced”.³¹⁴

El sermón llegó a su particular clímax con la comparación de Zaragoza con Roma como baluarte de la fe católica cuando subraya como “también María quiso tener su corte y su casa en el mundo. Jesucristo eligió a Roma, María eligió a Zaragoza: en Roma se colocó el trono de Jesucristo sobre piedra incontrastable, aquí sobre un Pilar, que es el terror y desesperación del infierno”. Dentro de esta visión, si Jesús edificó su Iglesia sobre Pedro, “María

³¹¹ Basilio Boggiero, *Memoria...*, *op.cit.*, p. 67.

³¹² Basilio Boggiero [Celle, Liguria, 5.04.1752-Zaragoza, 24.03.1809]. Nacido en Italia debido a los negocios de su padre, se naturalizó en Zaragoza y fue inscrito en el colegio de los escolapios. El 17 de julio de 1769 recibió el hábito en la casa de esta orden en Peralta de la Sal, haciendo la procesión de fe aquel mismo año. Tras su paso por Daroca, en 1773 aparece como teólogo de la comunidad de Zaragoza y pronto se convierte en maestro de los tres hijos de los marqueses de Lazán. Tradujo los *Pensamientos* de Pascal bajo el nombre de su hermano Andrés Bogiero. Fue uno de los mejores oradores de su orden, tan sólo por detrás de su superior Camilo Foncillas, fue nombrado predicador real en 1795 y participó en sermones como los de la cuaresma del Pilar en 1801 y de San Cayetano en 1802 y 1803. Además, Boggiero ostentaba el cargo de examinador sinodal del Arzobispado de Zaragoza. Durante los Sitios, como veremos más tarde, jugará un rol capital estando detrás de muchas de las proclamas de Palafox. De ideología contrarrevolucionaria dejó inacabado su Plan de educación para combatir el *Emilio* de Rousseau. Al margen de las obras mencionadas de 1807, fue autor de la *Vida del V. Padre Maestro Fr. Antonio Garcés de la Religión de Santo Domingo*, Madrid, Pantaleón Aznar, 1788, *Elocuencia Española*, Zaragoza, Oficina de la Viuda Moreno, 1784, *Los triunfos de la honestidad*, Zaragoza, Imprenta viuda de Francisco Moreno, 1778 y después de su muerte varios de sus inéditos fueron recopilados en *Poesías del P. Basilio Boggiero de Santiago*, Madrid, Imprenta de M. de Burgos, 1817. Las noticias de su vida han sido extraídas de Ángel Pastor Beltrán, *Biografía del padre Boggiero. Los escolapios y los Sitios de Zaragoza (edición prologada por Gustavo Alares)*, Zaragoza, Comuniter, 2006; Félix de Latassa y Ortín, *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses que florecieron desde el año de 1795 hasta el de 1802. Tomo VI*, Pamplona, Oficina de Joaquín de Domingo, 1802, p. 261-262; *Lucero Cronológico de los padres escolapios de Zaragoza, Tomo 2 desde el año 1781*, p. 488 y 491 y de la introducción a *Poesías del P. Basilio...*, *op.cit.*, pp. I-XIII.

³¹³ Basilio Boggiero, *Sermón de Nuestra Señora del Pilar predicado el día 22 de noviembre del año 1807 en la solemnidad que celebró la imperial ciudad de Zaragoza unida con el Ilmo. Cabildo Metropolitano en el templo de la misma madre de Dios con ocasión del rezo propio de primera clase con octava concedido por su santidad*, Madrid, Ibarra, 1808, p. 13.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 15.

vino y mandó a Santiago que edificase esta Capilla, poniendo por baluarte y cimientto de todo esta columna”.³¹⁵

Sin embargo, más allá de esta comparación, quizás lo más interesante sea que se profundice en la idea de bastión, de fortaleza frente a unas fuerzas demoníacas atemporales que se suceden a lo largo del texto como paganos, musulmanes o protestantes. Dentro de esta yuxtaposición temporal de las herejías, la inclusión de los franceses y más tarde de los liberales, socialistas o comunistas, iba a ser bastante fácil. Amenazas antes las cuales, la Virgen

“quiso que su sagrada imagen fuera la atalaya de todos los tiempos, para que los hijos de María la mirasen como miran los navegantes el norte, y para que cuando viniesen los siglos desalumbrados, los enemigos de María, los herejes, los incrédulos, los necios temblasen de verla; y no queriendo convertirse, a lo menos se amedrentasen de mirarla en su Capilla”.³¹⁶

³¹⁵ *Ibidem*, pp. 19-20.

³¹⁶ *Ibidem*, pp. 30-1. Unos días después, el 23 de noviembre de 1807, el Padre Camilo Foncillas, rector de los escolapios de Zaragoza, realizó un sermón en el que se repetían los temas de la nueva Jerusalén y Roma y exaltaba el patrocinio de la virgen a toda España en varias ocasiones. Camilo de Santa Teresa, *Oración eucarística, que en la misa solemne que por la concesión del nuevo rezo de Nuestra Señora del Pilar y elevación del mismo a doble de primera clase con octava en todo el Reino de Aragón, hizo celebrar en su angélica capilla con asistencia del Ilmo. Cabildo Metropolitano a 23 de noviembre de 1807 el Comercio de Zaragoza*, Zaragoza, Mariano Miedes, 1807, p. VIII.

2.3 LA MOVILIZACIÓN A TRAVÉS DE LA VIRGEN DEL PILAR DURANTE LOS SITIOS DE ZARAGOZA

2.3.1 Del complot fernandino al comienzo del primer sitio (30.10.1807-15.06.1808)

En los prolegómenos de la Guerra de la Independencia, la Virgen del Pilar se había consolidado en el imaginario de los zaragozanos como una mediadora privilegiada ante la divinidad. En torno a ella, se habían ido articulando una serie de discursos y prácticas que subrayaban su identificación con Zaragoza, Aragón y España; su capacidad de protección e intercesión milagrosa; y, tras la Guerra de la Convención, su carácter de bastión frente a la Revolución y a los peligros de los nuevos tiempos. Esta creciente presencia pública del culto al Pilar favoreció que, durante un período tan convulso como la crisis de la monarquía hispánica, se recurriera a ella para conjurar la incertidumbre así como para legitimar los cambios políticos que se iban a ir produciendo.

El particular clímax pilarista que supuso la concesión de rezo doble de primera clase al Pilar de 1807, máximo privilegio papal a una festividad religiosa, prácticamente se superpondría con los acontecimientos políticos que desencadenarían la crisis del Antiguo Régimen en España. Unos días antes de que comenzaran los festejos por la bula de Pío VII, el 30 de octubre de 1807 se hizo público el complot del Escorial mediante decreto regio. En los documentos que la habían sido incautados al príncipe de Asturias, futuro Fernando VII, se revelaba la firme determinación de derrocar a su padre. La real orden incluía también una disculpa de Fernando así como el perdón de su padre.

Paradójicamente, la figura que salió peor parada fue la del presidente del Consejo del Estado y Generalísimo, Manuel Godoy ya que perdió la batalla por una opinión pública que consideró que el complot no era sino una maniobra suya para desacreditar a Fernando y comprometer a Francia a través de su embajador.³¹⁷ De esta manera, a través de esta frustrada conjura se fue fraguando el mito del “príncipe inocente”, objeto de persecución por el malvado Godoy.³¹⁸

³¹⁷ Emilio La Parra, *Manuel Godoy. La aventura del poder*, Barcelona, Tusquets, 2002, p. 372.

³¹⁸ Emilio La Parra, “El mito del rey deseado”, en Christian Demange, Pierre Géral, Richard Hocquet, Stéphane Michonneau y Marie Salgues, *Sombras de mayo. Mitos y memorias de la Guerra de la Independencia en España (1808-1908)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2007, pp. 221-236, pp. 225-226.

En el fondo, todo ello no venía sino a hacer públicas las tensiones que se habían generado en la Corte ante la ascendente figura de Godoy y su política reformista de signo ilustrado.³¹⁹ Frente al conocido como “príncipe de la Paz”, se formó un partido aristocrático de carácter contrarrevolucionario que hundía sus raíces en el partido aragonés de época de Carlos III y que tenía como cabeza visible a dos familias, los Montijo y los Palafox.³²⁰ Esta poderosa red social se extendía por todos los territorios de la monarquía y tenía en Zaragoza una de sus sedes más importantes en torno a las tertulias de la casa de Bureta, donde se reunían entre otros, el marqués de Ayerbe y el canónigo, Juan Escoiquiz, ambos implicados en la conjura del Escorial.³²¹ Sin embargo, a diferencia de otros conflictos cortesanos, en 1807 se produjo “un cambio sustancial en un aspecto básico: en la época de Aranda no se puso en duda la continuidad de Carlos III en el trono, mientras que ahora esta duda pasó al primer plano”.³²²

Las cosas volvieron a una aparente tranquilidad hasta que la inquietud del pueblo de Aranjuez, originada por un posible desplazamiento de la familia real a América, fue utilizada por el partido fernandino para imponerse.³²³ La noticia de la caída de Godoy se extendió rápidamente, reproduciéndose estos motines por toda la geografía española.³²⁴ La ocasión fue aprovechada por los sectores partidarios del príncipe de Asturias para dar un golpe de autoridad e

³¹⁹ En lo religioso, Manuel Godoy consolidó las regalías (el pase regio y el derecho de patronato de obispos), impidió que los eclesiásticos fueran a Corte sin permiso real, obligó a los obispos a dar cuenta de sus proyectos de supresión o agregación de beneficios, y limitó la creación de capellanías y otras fundaciones perpetuas sin licencia real. Intentó reformar la Inquisición, logrando prohibir sus cárceles secretas. Pero, por encima de todas estas medidas, inició, con autorización papal del 12 de diciembre de 1806, la venta de una séptima parte de los bienes de la Iglesia. Para la política reformista de Godoy ver Emilio La Parra, *Manuel...*, *op.cit.*, pp. 166 y ss

³²⁰ Claude Morange, “El Conde Montijo: apuntes para su biografía y reflexiones en torno al protagonismo del «partido» aristocrático en la crisis del Antiguo Régimen”, en *Id.*, *Siete Calas en la crisis del Antiguo Régimen Español y un panfleto clandestino de 1800*, Alicante, Instituto de Cultura: “Juan Gil-Albert”, 1990, pp. 23-85.

³²¹ Para la configuración de este grupo en Zaragoza ver Francisco Javier Ramón Solans, “Ric y Montserrat, Pedro María”, en *Diccionario Biográfico de Parlamentarios Españoles. Volumen III*, Madrid, Cortes Generales, 2010, pp. 314-321.

³²² Emilio La Parra, *Manuel Godoy...*, *op.cit.*, p. 358.

³²³ Recientemente se ha cuestionado el carácter espontáneo del levantamiento, destacando el papel jugado por el complot fernandino. Ver Jean Philippe Louis, “Balance historiográfico del bicentenario de la Guerra de la Independencia: las aportaciones científicas”, *Ayer*, nº 75 (3), 2009, pp. 303-325, p. 314. Ver la biografía ya mencionada de Godoy elaborada por Emilio La Parra así como Richard Hocquellet, *Resistencia y revolución durante la Guerra de la Independencia. Del levantamiento patriótico a la soberanía nacional*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008.

³²⁴ Entre los diversos ejemplos podríamos mencionar los de Plasencia, Sevilla, Valladolid, Salamanca, Santiago o Cádiz. Emilio La Parra, *Manuel Godoy... op.cit.*, p. 400.

ir depurando progresivamente a los considerados amigos o favorecidos por Godoy.³²⁵

El 26 de marzo de 1808, llegó la noticia a Zaragoza, los estudiantes, al igual que había ocurrido en otros lugares, arrancaron el retrato de Godoy para quemarlo y se apresuraron a proclamar a Fernando VII como su rey, antes incluso de conocer la abdicación de Carlos IV. Una vez cumplido el objetivo de movilizar a la población contra Godoy, la revuelta estudiantil comenzó a resultar molesta para las autoridades y fue reprimida. El poderoso papel de la Iglesia en la Universidad de Zaragoza que toleró sino instigó esta algarada, así como el hecho de que la primera decisión del nuevo monarca fuera la derogación del decreto desamortizador de 1798 y la interrupción de la venta del séptimo de los bienes eclesiásticos aprobado por Pío VII en 1806, indican que el descontento provocado por el reformismo eclesiástico era uno de los elementos centrales de esta revuelta de claro signo contrarrevolucionario.³²⁶

Además, como señala Pedro Rújula, el motín de Aranjuez resulta fundamental para comprender la naturaleza del posterior levantamiento contra Napoleón. Así, como veremos más tarde, los fernandinos aprovecharon el temor a la invasión francesa para dar un golpe de fuerza en la ciudad y eliminar los últimos vestigios de la administración godoísta con la destitución del capitán general Jorge Juan Guillemi y el nombramiento de Palafox en su lugar, el 25 de mayo de 1808.³²⁷ Así, durante este período asistimos más bien al triunfo de una facción cortesana en su particular lucha por el poder, realizando en primer lugar una intensa campaña publicística contra Godoy que fomentaría el descontento popular del que se nutriría el motín de Aranjuez y, en segundo lugar, aprovechando el miedo a los franceses para asestar el golpe definitivo a este partido godoísta.

Tras el motín, los sectores fernandinos fueron tomando fuerza, Pedro Alcántara de Toledo, duque del infantado, fue nombrado presidente del Consejo de Castilla y, en Zaragoza, el marqués de Ayerbe regresó de su exilio forzado por el complot del Escorial. A su vuelta a la capital aragonesa el 27 de marzo de 1808, este notable aragonés mandó iluminar la Santa Capilla y cantar

³²⁵ Pedro Rújula, "Los años de los Sitios", estudio introductorio a Faustino Casamayor, *Años políticos e históricos de las cosas más particulares ocurridas en la Imperial, Augusta y Siempre Heroica Ciudad de Zaragoza. 1808-1809*, Zaragoza, Comuniter-IFC, 2008.

³²⁶ Para la revuelta zaragozana ver Francisco Javier Ramón Solans, "La instrumentalización de la revuelta universitaria de 1808: orígenes, límites y rupturas", en Ignacio Peiró Martín y Guillermo Vicente y Guerrero, *Estudios históricos sobre la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 2010, pp. 295-308. Para el signo contrarrevolucionario de los primeros decretos de Fernando VII ver Emilio La Parra, "El mito del rey...", *op.cit.*, p. 228.

³²⁷ Pedro Rújula, "Los años de los Sitios...", *op.cit.*, p. XX.

una misa solemne por su liberación. Desde este momento, iremos observando, como los sectores fernandinos fueron canalizando a su favor la devoción a la Virgen del Pilar.

En lo que hasta el momento había sido una feroz pugna entre dos partidos cortesanos, hizo su aparición en escena un nuevo agente, las tropas francesas que, en virtud de los acuerdos de Fontainebleau, habían entrado en España para conquistar Portugal. El 5 de mayo de 1808 llegó a Zaragoza un correo informando del sangriento enfrentamiento entre los madrileños y las tropas de Murat del 2 de mayo. En los días sucesivos, los zaragozanos fueron conociendo las primeras noticias de las abdicaciones de Bayona así como los relatos sobre la violenta actuación del ejército francés de los primeros refugiados de la Corte llegados a Zaragoza.³²⁸ Todo ello, generó un estado de gran ansiedad entre los zaragozanos, como quedó reflejado en el diario de Faustino Casamayor el 15 de mayo:

“En éste empezaron los zaragozanos, atemorizados con las noticias del estado tan fatal de las cosas –la ida arrebatada de los reyes a Francia, lo ocurrido en Madrid y la mucha gente armada que había ya dentro de España-, a suplicar a Dios y a su bendita madre, nuestra celestial patrona, nos mire con ojos de misericordia y nos socorra mediante unos rosarios, los más devotos y circunspectos que se habían visto (...) los que dentro de la Santa Capilla cantaban sus preces y salves, yendo detrás las mujeres con mucho orden, llegando en algunas a ir más de dos mil almas, lo que se repitió por nueve días consecutivos”.³²⁹

Los zaragozanos no sólo invocaron la protección de la Virgen del Pilar sino que además lo hicieron a través del rosario, una práctica religiosa bastante reciente que, como venimos de ver, tenía como objetivo la recristianización de la sociedad y, muy especialmente, de las mujeres. Además, el rezo del rosario estaba asociado a la invocación de la Virgen como elemento protector de carácter sobrenatural. En este sentido, cabe recordar que el milagro de la Centella en 1798 se había producido mientras los asistentes realizaban estas oraciones en la Santa Capilla. Así, durante estos primeros días de incertidumbre por la invasión francesa, podemos ver el éxito de esta práctica

³²⁸ Pedro Rújula, “Los años de los Sitios...”, *op.cit.*, pp. XVII-XVIII.

³²⁹ Faustino Casamayor, *Años políticos e históricos de las cosas más particulares ocurridas en la Imperial, Augusta y Siempre Heroica Ciudad de Zaragoza. 1808-1809*, Zaragoza, Comuniter-IFC, 2008, pp. 52-53. Una primera aproximación a su utilización durante los Sitios en Francisco Oliván Baile y Ángel San Vicente, *El Templo del Pilar durante los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza, Universidad, 1967 y Ángel San Vicente, “El Pilar y los Sitios de Zaragoza” en *El Pilar es la Columna. Historia de una devoción. Catálogo de la exposición celebrada en La Lonja (7 de octubre de 1995-7 de enero de 1996)*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza/Gobierno de Aragón, 1995, pp. 95-105.

devocional, su fuerte anclaje entre las mujeres, y su vinculación a la intermediación de la Virgen.

Esta invocación del Pilar a través de su rosario evidenciaba además el desasosiego de una población que buscaba ansiosamente algún signo sobrenatural que les reconfortara, que volviera la realidad más comprensible y segura. Es en este contexto de creciente angustia e incertidumbre en el que se debe explicar el milagro del día 17 de mayo de 1808, cuando los zaragozanos creyeron ver una nube con forma de palma blanca con una corona en el cielo que paró encima de la Santa Capilla, permaneciendo inmóvil durante algunos minutos hasta su disolución. Esta necesidad de señales divinas hizo que los zaragozanos comenzaran “a invocar a Nuestra Señora y a gritar a viva voz «milagro, milagro», advirtiéndose al mismo tiempo otra palma con corona dentro de la Santa Capilla, donde fue mucho mayor el alborozo y grito de las gentes pidiendo a la Virgen su poderoso patrocinio”.³³⁰

Llegada ya la noche, el tabernáculo del Pilar se inundó de gente agradeciendo este gesto a su patrona y es que el milagro “se tuvo por presagio feliz de que la virgen nos protegería, contribuyendo a inflamar más y más los ánimos españoles en el odio a la impiedad tiránica, y amor a su Rey y Religión”.³³¹ El racionero Ramón Lacadena coincidía en el significado de esta señal sobrenatural ya que el trono de la palma empezaba en la bóveda de Nuestra Señora de la Esperanza y sus ramas caían en la Santa Capilla. Sin embargo, al mismo tiempo que era un signo de protección, también lo era de “guerra, martirio y victoria”.³³² En un sentido muy similar, Pilar Azlor, residente en Madrid, le decía a su hermana la Condesa de Bureta que este tipo de señales no eran siempre preludio de un triunfo y que, por ello, había que continuar pidiendo que Dios, “por los ruegos de nuestra Patrona y Abogada, nos dé lo que más nos convenga, pues solo Él puede dárnoslo. Pídele por nosotros en las visitas a su Santa Capilla”.³³³

Aunque las interpretaciones de este símbolo no coincidieran exactamente, todos vieron en él un signo de la especial predilección de la Virgen del Pilar para con los zaragozanos y por extensión para la causa

³³⁰ Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 53.

³³¹ Lucero Cronológico de los padres escolapios de Zaragoza, Tomo 2 desde el año 1781, p. 492.

³³² Ramón Cadena, *Los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza, Imprenta del diario de Avisos de Zaragoza, 1908, p. 3.

³³³ Citada en Mariano de Pano y Ruata, *La Condesa de Bureta Doña María Consolación de Azlor y Villavicencio y el Regente Don Pedro María Ric y Montserrat, Barón de Valdeolivos. Héroes de la Independencia española*. Volumen I, Zaragoza, Mariano Escar, 1908, pp. 109-110.

fernandina.³³⁴ De hecho, la certeza de la aparición en ningún momento fue cuestionada. Ya fueran los niños de los escolapios, “muchos testigos” o “personas graves y despreocupadas”, el caso es que la población estaba en un estado de agitación tal que no podían detenerse a considerar su veracidad. La lectura religiosa de la Guerra de la Independencia estaba en marcha y el milagro “se tuvo por tan cierto que no dudaron algunos oradores de predicarlo en sus sermones y pláticas como cosa indudable”.³³⁵

Además, según algunos relatos, la nube en forma de palma que se apareció en el interior del templo llevaba un cartel que decía “Dios se declara por Fernando”.³³⁶ Así, este milagro no sólo era interpretado en clave de protección a los zaragozanos, sino como sacralización de la causa que defendían. En el fondo, que el Pilar se declarara por el rey era una consecuencia lógica de la intensa campaña fernandina que había llevado al motín de Aranjuez y que ahora presentaba la imagen del monarca cautivo y engañado por Napoleón, sustituyendo a Godoy como objeto de las iras populares. Así, como señala Emilio La Parra, se recurrió a una visión dicotómica de la realidad que ya había sido ensayada con éxito en la Guerra de la Convención, “en 1793 el Bien lo encarnó la monarquía española y el Mal la republica francesa; en marzo de 1808 se asignaron respectivamente al príncipe Fernando y a Godoy y a partir de mayo de ese año al rey Fernando y a Napoleón”.³³⁷ Acompañando esta construcción de la imagen del monarca, se reactivó el poderoso imaginario de la persecución religiosa y el temor al furor iconoclasta de las tropas francesas que, como hemos visto, también había sido movilizado con éxito durante la Guerra de la Convención.

En su momento, el milagro tuvo un impacto bastante importante ya que incluso las autoridades francesas se hicieron eco de lo que estaba ocurriendo al otro lado de los Pirineos. Consciente de la importancia de la plaza de Zaragoza, el 8 de mayo de 1808, Napoleón había solicitado al prefecto de los Altos-Pirineos que introdujera espías por diferentes puntos de Aragón para conocer el estado de la capital.³³⁸ Tras unos primeros informes sobre la revuelta

³³⁴ Para la interpretación del milagro en clave de protección ver John L. Tone, *La guerrilla española y la derrota de Napoleón*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 54-55. También se hace referencia a la importancia de este milagro en Gregorio Alonso, “«Del Altar una barricada, del santuario una fortaleza»: 1808 y la nación católica”, en *La Guerra de la Independencia en la cultura española*, Madrid, Siglo XXI, 2008, pp. 75-103, pp. 94-95.

³³⁵ Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 53

³³⁶ A. Grasset, *La Guerre d'Espagne (1807-1813). Tomo II*, Paris, Berger-Levrault, 1925, pp. 141-142; y Charles-Alexandre Geoffroy de Grandmaison, *L'Espagne et Napoléon. II. 1809-1811*, Paris, Librairie Plon, 1925, p. 3.

³³⁷ Emilio La Parra, “El mito del rey...”, *op.cit.*, pp. 229-232, para la cita p. 231.

³³⁸ Service Historique de la Défense, Correspondance de l'Armée d'Espagne, Serie C8, pièce 6.

en Zaragoza, el 1 de junio de 1808 comunicaba al príncipe de Neuchâtel que había recibido varias cartas de Canfranc, Garvanie y Bielsa que coincidían en la descripción de la aparición de una palma “sobre el altar de Nuestra Señora del Pilar con la inscripción: «Dios se declara por Fernando»”. Además, añadía que “este pretendido milagro ha causado sobre la población una gran sensación. Alrededor de dicho milagro, los monjes intervenían de todas las maneras posibles para provocar una insurrección general” y difundían los más variados rumores sobre la vuelta de Fernando VII, la ayuda inglesa o la llegada de un cuerpo de voluntarios de Barbastro.³³⁹

Un día después, el prefecto recibía otra misiva desde Guchen donde también le informaban del milagro del Pilar y de cómo estaba siendo utilizado.³⁴⁰ De esta manera podemos suponer que a comienzos de este mes el rumor alcanzó su mayor grado de difusión, máxime teniendo en cuenta que tuvo una réplica el 2 de junio de 1808 en Valladolid donde también se creyó ver una rama de palmera sobre la plaza mayor.³⁴¹ De esta misma fecha es una carta interceptada por los franceses en la que Pedro Rubio Capellán contestaba diciendo que ya conocía la noticia por las múltiples misivas que habían llegado al pueblo y que, por tanto, “no es creíble que haya gentes que supongan un milagro que no hubiese sido verídico pues los arrieros que frecuentan esta carrera con aceite aragonés aseguran muchos que lo vieron”.³⁴² Por todo ello, es de suponer que el rumor de la aparición tuvo un área de impacto bastante grande y que fue difundido por los mediadores tradicionales (comerciantes, viajeros, autoridades locales y curas) como respuesta a la incertidumbre generada por la invasión francesa.³⁴³

Asimismo, el milagro debe ser entendido en función de la diferencia que establece Clifford Geertz entre “estado de ánimo” y “motivación”. El primero hace referencia a los efectos anímicos que provocan los símbolos sagrados en diferentes épocas y lugares. La motivación, por otro lado, sería la tendencia o la inclinación permanente a realizar un tipo de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en algunas situaciones.³⁴⁴ Así pues, la aparición de la palma sería reflejo del estado de ánimo que provoca la crisis de la monarquía y

³³⁹ Service Historique de la Défense, Correspondance de l'Armée d'Espagne, Serie C8, pièce 7.

³⁴⁰ Service Historique de la Défense, Correspondance de l'Armée d'Espagne, Serie C8, pièce 7.

³⁴¹ Ronald Fraser, *La maldita guerra de España: historia social de la guerra de la Independencia, 1808-1814*, Barcelona, Crítica, 2006, p. 156.

³⁴² Service Historique de la Défense, Correspondance de l'Armée d'Espagne, Serie C8, pièce 7.

³⁴³ Estas consideraciones sobre la difusión de los rumores ha sido extraídas del análisis ya clásico del gran miedo elaborado por Georges Lefebvre, *La grande peur de 1789 suivi de les folies révolutionnaires*, Paris, Armand Colin, 1988, pp. 171-178.

³⁴⁴ Clifford Geertz, *op.cit.*, pp. 94-95.

la cercanía de las tropas francesas y, al mismo tiempo, búsqueda ansiosa, por parte de una población desconcertada, de una serie de símbolos sagrados que los reconfortaran. El milagro actuaría como catalizador de una colectividad angustiada por el devenir de la guerra lo que tendría a su vez el efecto de exaltar ese estado de agitación religiosa del que era consecuencia.

Aunque no directamente conectados con el milagro del Pilar, encontramos por toda la geografía española una serie de respuestas análogas al estado de ansiedad generado por la invasión napoleónica. Así, por ejemplo, atemorizado por las abdicaciones de Bayona y la presencia de tropas francesas en España, el 4 de junio de 1808, el Ayuntamiento de Alba de Tormes decidió que se sacara en procesión el brazo de Santa Teresa para pedir la intercesión de la Virgen y aplacar así la ira divina. Cuando las monjas del Convento de las Carmelitas descalzas fueron a buscar el relicario, lo encontraron cubierto de rocío, lo que, al igual que la palma del Pilar, fue tenido por un signo de protección milagrosa.³⁴⁵

Esta apelación a lo sobrenatural como respuesta a la incertidumbre provocada por la Guerra de la Independencia no resulta excepcional sino que más bien está inserta en una respuesta global del catolicismo a la crisis generada por la Revolución francesa y las guerras napoleónicas. Así, por ejemplo, la invasión de Italia liderada por un joven general Bonaparte generó una auténtica ola de milagros marianos entre 1796 y 1797 interpretados en un primer momento como signos positivos de protección y más tarde como una llamada al combate.³⁴⁶ Asimismo, cultos como el del Sagrado Corazón en la Vendée pronto se convirtieron en vehículos simbólicos que reagrupaban a aquellos que se oponían a la Revolución.³⁴⁷ Al igual que ocurrió durante la crisis del siglo XVII, “la gente estaba dispuesta en toda Europa a esperar efectos mágicos, hechos extranaturales que les traigan alguna esperanza o la confirmen”.³⁴⁸

El efecto del milagro sobre la población de Zaragoza fue espectacular, al día siguiente, el 18 de mayo, la Santa Capilla estuvo iluminada en señal de

³⁴⁵ Jacobo Sanz Hermida, *Monjas en guerra 1808-1814. Testimonios de mujeres desde el claustro*, Madrid, Castalia, 2009, pp. 11-13. En este libro se contienen testimonios de otros conventos donde los acontecimientos políticos y sociales de la Guerra de la Independencia fueron interpretados en clave sobrenatural y milagrosa.

³⁴⁶ Para el caso italiano ver Massimo Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione...*, *op.cit.* y M. Broers, *The politics of Religion in Napoleonic Italy. The war against God, 1801-1804*, London, Routledge, 2002, pp. 52-65. Asimismo, la invasión francesa de la región renana también se producen hechos milagrosos interpretables según estos mismos parámetros, T.C.W., Blanning, *The French Revolution in Germany. Occupation and resistance in the Rhineland 1792-1802*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 235-239..

³⁴⁷ Raymond Jonas, *France and the...*, *op.cit.*, p. 97.

³⁴⁸ José Antonio Maravall, *op.cit.*, p. 462.

agradecimiento por la señal divina, siendo “tal el concurso que parecía el día 12 de octubre, especialmente a la noche con los rosarios que cada día se iban aumentando de luces y gente”.³⁴⁹ Sin embargo, la tensión y la incertidumbre no paraban de crecer y, el 21 de mayo, llegaba la orden del Consejo de Castilla para que se nombraran diputados para las Cortes que se iban a celebrar en Bayona.

Este clima de agitación religiosa, exaltación del rey cautivo y miedo a la invasión francesa confluyó en el levantamiento popular del 24 de mayo que al grito de “Viva España y la religión” se dirigió para pedir que se le dieran armas al pueblo a las puertas del castillo de la Aljafería, donde residía el capitán general. Finalmente, tras su reunión con el Real Acuerdo y el Ayuntamiento, acordó dar las armas y la fortaleza fue ocupada. Este motín fue utilizado para “eliminar los últimos vestigios de poder de la administración godoyista”³⁵⁰, apartando de la capitania general a Guillemi y designando para ocupar su cargo al fernandino José de Palafox y Melci, tercer hijo de los marqueses de Lazán.³⁵¹ La imagen del nuevo capitán general se había beneficiado del mito del rey cautivo ya que cuando fue elegido, acababa de regresar de Bayona, donde había intentado rescatar a Fernando VII.

En este nombramiento podemos apreciar una cierta continuidad entre aquellos que conducen el golpe de autoridad fernandino y aquellos que lideran la resistencia contra los franceses. Así, José Palafox era primo del marqués de

³⁴⁹ Faustino Casamayor, *op.cit.*, pp. 53-54. Algo similar ocurrió en Italia cuando el prodigio fue conocido en la ciudad y por la noche la iglesia se llenó de tantos fieles que era imposible cerrarla. Massimo Cattaneo, *op.cit.*, p. 29.

³⁵⁰ Pedro Rújula, “Los años de los Sitios...”, *op.cit.*, p. XX.

³⁵¹ José Rebolledo de Palafox y Melci [Zaragoza, 28.10.1775-Madrid, 15.2.1847]. Militar y político aragonés. Tras su educación en los escolapios, ingresó en la Guardia de Corps. Acompañó a Fernando VII y después de las abdicaciones de Bayona, regresó a Zaragoza y fue nombrado capitán general tras la destitución de Guillemi. Desde ese cargo organiza la defensa de la ciudad, convoca las Cortes de Aragón para legitimar su poder y se convierte en la cabeza de la administración. Tras la capitulación, es hecho prisionero y enviado a Vincennes. A su regreso participa en las juntas de notables celebradas en Daroca y Segorbe los días 11 y 15 de abril de 1814 para hablar de la Constitución. Continuará en el cargo de Capitán General hasta que en 1815 fue nombrado para el ejército del Centro y al disolverse abandona la vida pública. Durante el trienio liberal pertenecerá a una Sociedad patriótica y literaria. Fue nombrado jefe militar del palacio real y acompañó a Fernando VII en su traslado a Sevilla. Con la Restauración permanece alejado de la política hasta que la reina María Cristina le nombra prócer del reino y duque de Zaragoza en 1834. Acusado de conspiración por su participación en la Isabelina será absuelto en 1835 y es nombrado capitán general de Aragón. Más tarde ostentará la Dirección General de Inválidos y la Inspección General de las Milicias Provinciales. Senador durante las siguientes legislaturas 1834-1835, 1837-1838, 1839 hasta 1846 cuando es elegido senador vitalicio. Voz “Palafox y Melci, José Rebolledo”, en la *Gran Enciclopedia Aragonesa*, http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=9794&tipo_búsqueda=1&nombre=palafox&categoria_id=&subcategoria_id=&conImagenes=, consultada el 28 de septiembre de 2009; José de Palafox, *Memorias (edición, introducción y notas Herminio Lafoz Rabaza)*, Zaragoza, Rolde, 1994; y *José de Palafox y su tiempo*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1992.

Ayerbe, quién había participado en la conjura de El Escorial, y tanto él como su hermano Luis, estaban unidos por vínculos familiares y políticos con el Conde de Montijo, activo miembro del partido aristocrático que participó en el motín de Aranjuez. Además, José Palafox se rodeó de gente de su confianza y políticamente reaccionarios. Con la notable excepción del liberal Lorenzo Calvo de Rozas que sería elegido intendente, el nuevo capitán general nombró gobernador de la plaza a su hermano Luís, IV marqués de Lazán y destacado absolutista, y regente de la Audiencia a Pedro María Ric, prometido de la Condesa viuda de Bureta, prima de Palafox, cuya tertulia constituía el núcleo zaragozano de este partido aristocrático.³⁵²

Si la Virgen del Pilar se había decantado por la causa del rey Fernando VII, también haría lo propio con su partido. Así, tras su nombramiento, el 27 de mayo, la Santa Capilla estuvo iluminada “a devoción del pueblo por la felicidad de nuestras armas y buena elección del señor *Palafox*”. A la mañana siguiente, el capitán general respondió iluminando aquel mismo lugar “como hijo predilecto suyo [de la Virgen]”.³⁵³ En un gesto cargado de simbolismo, reconocía “así el apoyo prestado por el entorno del Pilar y toda esa religiosidad popular que va a ser tan importante para este temprano alumbramiento de los zaragozanos a la política”.³⁵⁴ Desde ese momento, la devoción al Pilar desempeñaría un papel clave en la legitimación de los cambios políticos así como en la movilización de la población, transmitiendo una sensación de seguridad y fortaleza fundada en la protección sobrenatural de la Virgen.

Detrás de estas creencias se encontraba una serie de personas con un ascendente social sobre la población que fueron capaces de canalizar las energías sagradas hacia la defensa de la ciudad y sus propios intereses. Así, desde la iluminación de la Santa Capilla, Palafox realizó toda una serie de gestos hacia la Virgen del Pilar para legitimar su poder a través de ella. En este sentido, cabría destacar que las fuentes coinciden en subrayar el importante influjo que durante los Sitios ejerció el escolapio Basilio Boggiero sobre el que fuera su alumno José Palafox.³⁵⁵ De hecho, la influencia de este eclesiástico,

³⁵² Ver Claude Morange, “El Conde Montijo...”, *op.cit.*, pp. 23-85, Pedro Rújula, “Los años...”, *op.cit.*, p. XXI y Francisco Javier Ramón Solans, “Ric...”, *op.cit.* pp. 314-321.

³⁵³ Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 57.

³⁵⁴ Para las citas ver Pedro Rújula, “Los años de los Sitios...”, *op.cit.*, pp. XX-XXI. Una descripción de estos acontecimientos en Herminio Lafoz Rabaza, *La Guerra de la Independencia en Aragón: del motín de Aranjuez a la capitulación de Zaragoza (marzo 1808-febrero 1809)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1996. Asimismo, para la figura de José de Palafox sigue siendo fundamental Herminio Lafoz Rabaza, *José de Palafox y su tiempo*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1992.

³⁵⁵ Incluso se podría apuntar que estaba detrás de alguno de los discursos del capitán general debido a las evidentes similitudes que tiene con la proclama del padre Basilio del 21 de diciembre de 1808. Se conservan los cuadernos que empleó durante los años 1786 y 1788 en los cursos que siguió con el

destacado pilarista y cronista de los festejos por la concesión del rezo de 1807, pudo desempeñar un papel clave en la decisión de Palafox de hacer del Pilar un lugar central para sacralizar su autoridad.

El nuevo orden político iba tomando forma. El Cabildo realizó una misa solemne en la Santa Capilla por la felicidad de la monarquía el 1 de junio de 1808 y se convocaron las Cortes de Aragón con el fin de legitimar la nueva situación.³⁵⁶ En su primera reunión el 9 de junio, tras proclamar el rey Fernando VII, fueron a visitar a la Virgen del Pilar. En sus memorias escritas en tercera persona, el entonces capitán general Palafox recordaba cómo fue “acompañado de un inmenso pueblo al templo del Pilar a ofrecer la ciudad entera de Zaragoza y todo el Aragón a los pies de la sagrada columna, implorando su apoyo y al amparo de la protección del cielo”.³⁵⁷

Esta presencia del culto al Pilar en los primeros momentos del levantamiento zaragozano contra los franceses reviste muchas similitudes con otras experiencias provocadas por la crisis de la Monarquía hispánica. En la insurrección mejicana, la Virgen de Guadalupe se convirtió en un grito de guerra al mismo tiempo que en un elemento de protección del pueblo y de legitimación de la causa por la que se levantaban. El 16 de septiembre de 1810, el padre Miguel Hidalgo, enarbolando un estandarte con el texto “Viva la religión. Viva nuestra madre Santísima de Guadalupe. Viva Fernando VII. Viva la América y muera el mal gobierno”, lanzó su célebre grito de la Dolores que supuso el inicio de la revuelta mejicana contra las autoridades españolas. De esta manera, durante la crisis provocada por las abdicaciones de Bayona, se

padre Basilio Boggiero. A.H.M.Z., Fondo Palafox, 44-1/2-5. Asimismo, Belmas señala que Boggiero “su antiguo preceptor, se convirtió en su consejero íntimo” y que “ejercía una gran influencia”, J. Belmas, *op.cit.*, p. 17 y 91. Su principal biógrafo, también parece coincidir en este magisterio sobre Palafox, Ángel Pastor Beltrán, *op.cit.*, p. 155. Por último, Pedro María Ric también observó esta relación en “Mémoire sur le second siège de Saragosse où exposé des circonstances les plus intéressantes de ce siège, et de capitulation” en *Collection complémentaire des mémoires relatifs à la Révolution française. Tome III. Mémoires de Dubeane, de Vaughan, de D. Maria Ric et de Contreras*, Paris, Chez G.-L. Michaud, 1823, p. 183. El mismo Palafox escribió sobre él que “era un sabio, escritor y orador muy distinguido, él era mi Preceptor y mi amigo. A él debo mi educación, él era mi compañero y mi consejero”. Además, Palafox continúa con cierta amargura diciendo que “el Mariscal Lannes, lo arrancó de mi gabinete cuando estaba muriendo, le llevo a su presencia, le insultó y viendo que no podía quebrantar su coraje le hizo fusilar sobre el puente y su cuerpo fue tirado a la rivera con una gran bala de cañón suspendida de su cuello”. A.H.M.Z., Fondo Palafox, 44-17 (En francés en el original).

³⁵⁶ Ver Antonio Peiró Arroyo, *Las Cortes Aragonesas de 1808. Pervivencias forales y revolución popular*, Zaragoza, Cortes de Aragón, 1985

³⁵⁷ José de Palafox, *Memorias... op.cit.*, pp. 63-4. El hecho de que sea la única referencia a la Virgen del Pilar a lo largo de todo el texto no resta importancia al estado de agitación religiosa de aquellos días ya que estas memorias fueron redactadas más tarde y por tanto estuvieron sujetas a la evolución política hacia el liberalismo. Además, también tendríamos que tener en cuenta su evolución personal tras el fusilamiento de Boggiero y sobre todo su cautiverio en Vincennes.

puso de manifiesto la extraordinaria fuerza de las identidades surgidas de las antiguas comunidades políticas: se invocaron fueros y privilegios antiguos, se reunieron viejas instituciones representativas, se recordaron héroes locales y, sobre todo, se apeló a los símbolos religiosos de cada región como Nuestra Señora del Pilar, Covadonga o Guadalupe.³⁵⁸ Los cultos marianos daban “a la rebelión un léxico y una simbología religiosamente potente”.³⁵⁹

Además, a través de esta fusión entre la monarquía y la religión a través de la Virgen del Pilar iría tomando forma un nuevo componente: la idea de nación católica como definición de la empresa colectiva frente a los franceses.³⁶⁰ En este sentido, cabe recordar que el motín del 24 de mayo se hizo al grito de “¡Viva España y la religión!” y que el 13 de mayo, la Santa Capilla estuvo iluminada “a devoción de varios amantes de la prosperidad de España”.³⁶¹

Los acontecimientos se sucedían a una velocidad trepidante y la segunda sesión de las Cortes ni siquiera pudo llegar a celebrarse ya que el 15 de junio de 1808, las tropas francesas comenzaban a acercarse a la capital aragonesa para conquistarla. La alarma comenzó a cundir por todo el vecindario y Palafox, “con una bandera de nuestra patrona como generalísima de nuestras tropas”, pasó al templo a besar la imagen y huyó a Belchite, donde instalaría su cuartel general, creyendo que la capital aragonesa no iba a resistir.³⁶²

En menos de un año, la ciudad de Zaragoza iba a vivir dos abdicaciones, la caída de Godoy, varios motines, la convocatoria de las Cortes de Aragón, dos sitios brutales y una capitulación. Para el cronista local, Faustino Casamayor, la llegada de las tropas imperiales a la ciudad en el verano de 1808 había supuesto “que aquel mundo ordenado y rítmico del que tanto disfrutaba

³⁵⁸François Xavier Guerra, *Modernidad...*, *op.cit.*, pp. 158 y 165-168. Para la utilización de símbolos religiosos locales ver también Jean René Aymes, *La guerra de la Independencia en España (1808-1814)*, Madrid, siglo XXI, 2003, p. 51.

³⁵⁹ Massimo Cattaneo, *op.cit.*, p. 193.

³⁶⁰ Para la nación católica ver José María Portillo Valdés, “De la monarquía católica a la nación de los católicos”, en *Historia y Política*, n° 17, 2007, pp. 17-35; Gregorio Alonso, “«Del Altar...»”, *op.cit.*; Scott Eastman, “The religious origins of Spanish national identity”, en *I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea de la Asociación de Historia Contemporánea, Zaragoza, 26, 27 y 28 de Septiembre de 2007*. Publicación en formato digital en la Institución «Fernando el Católico» en <http://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/2715>; *Id.*, “La que sostiene la Península es guerra nacional: identidades colectivas en Valencia y Andalucía durante la Guerra de la Independencia”, *Historia y política*, n° 14, 2005, pp. 245-272; y Francisco Javier Ramón Solans, “Una lectura del discurso eclesiástico en la Guerra de la Independencia. Comunidad y exclusión”, en *I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea de la Asociación de Historia Contemporánea, Zaragoza, 26, 27 y 28 de Septiembre de 2007*. Publicación en formato digital en la Institución «Fernando el Católico» disponible en <http://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/2715>.

³⁶¹ Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 63.

³⁶² *Ibidem*, p. 64.

había saltado por los aires”.³⁶³ Así pues, la subversión de ese tiempo cíclico, la agitación política así como la sobreabundancia de acontecimientos condujeron a una percepción de aceleración del tiempo, generando la pérdida de puntos de referencia: el presente era inaccesible, el futuro era imprevisible y el pasado se convirtió en incomprensible.³⁶⁴ La ausencia de referencias en el “espacio de experiencia” de los zaragozanos así como la imposición de la nueva realidad bélica provocó un ambiente de inestabilidad y miedo ante lo que pudiera ocurrir más adelante.³⁶⁵ Y es que, como señalaba el Conde de Toreno, nada se podía hacer para combatir esta “turbación de los tiempos” que “sembrando por el mundo discordias, alteraciones y guerras, había estremecido hasta en sus cimientos antiguas y nombradas naciones”.³⁶⁶

En estos periodos de desconcierto, la religión debe ser entendida como un elemento que “armoniza las acciones humanas con un orden cósmico y proyecta imágenes de orden cósmico al plano de la experiencia humana”.³⁶⁷ Estas creencias, como señala Clifford Geertz, permiten convencerse de que los fenómenos son explicables dentro de su propia estructura de pensamiento, es decir, recurriendo a lecturas religiosas ya conocidas y de reconocida eficacia. Es en este momento cuando la Virgen del Pilar y su templo se convirtieron en referentes centrales de los zaragozanos. Las ceremonias potenciaron la imagen de un culto que irradiaba su protección a los habitantes, que sacralizaba sus armas y generaba un estado de excitación sobrenatural donde todo cabía ser atribuido a la intervención divina mediante su intermediaria privilegiada, Nuestra Señora del Pilar. Intérprete de los acontecimientos, recurso ante lo imposible, la Virgen se convertiría junto con la monarquía y la patria en uno de los elementos que legitimarían la resistencia frente a los franceses.

³⁶³ Pedro Rújula, “Los años”, *op.cit.*, p. XXII.

³⁶⁴ François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003, p. 92.

³⁶⁵ Sobre las dinámicas del «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa» ver Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993 y sobre la idoneidad del uso de estas categorías analíticas ver Paul Ricoeur, *Tiempo y narración. Vol. 3, El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996, p. 941. Un desarrollo de esta teoría en Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-textos, 2003. Otros autores como George Steiner también hablaron de la sensación de la aceleración *En el Castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, Gedisa, 1991. Asimismo, sobre el exceso del acontecimiento ver la obra de François Furet, *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Petrel, 1980 así como la reflexión a partir de esta obra de Marc Augé, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 34-37.

³⁶⁶ No es casual que el Conde de Toreno eligiera estas palabras para dar comienzo a su mítica *Historia del Levantamiento, Guerra y Revolución de España. Tomo I*, Paris, Librería Europea de Baudry, 1838, p. 2.

³⁶⁷ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 89.

2.3.2 El primer asedio de la ciudad (15.06.1808-13.08.1808)

“Nunca el cristianismo, si lo miráis de cerca, os parecerá tan sublime, tan digno a Dios, y tan hecho para el hombre como durante la guerra”.³⁶⁸

Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*

El primer enfrentamiento contra los franceses tuvo lugar en la célebre Batalla de las Heras del 15 de junio de 1808. Contrariamente a lo que pensaba Palafox, los zaragozanos resistieron este primer envite, obteniendo una pírrica victoria que retrasó el cerco a la ciudad. Los zaragozanos atribuyeron la victoria al Pilar y “entraron triunfantes en la ciudad, llevando las banderas a presentar a Nuestra Señora, acompañándoles todo el pueblo a darle gracias por batalla tan señalada”.³⁶⁹ Al día siguiente aparecía una proclama de Palafox en la que invocaba la protección divina y llamaba a los zaragozanos a que siguieran “fervorosas vuestras oraciones al Todo Poderoso” a través de “la mediación de su augusta y santísima madre del Pilar nuestra protectora, para que bendiga nuestras armas y afiance nuestras victorias exterminando del todo el ejército francés”.³⁷⁰ Este tipo de interpretaciones milagrosas de la guerra tuvieron un impacto también en la propaganda visual y así en aquella época se realizó un grabado que ilustra como la Virgen ilumina con sus rayos protectores a los zaragozanos, dándoles la victoria.

La Batalla de las Heras y su atribución a la intercesión de la Virgen del Pilar contribuyó a alimentar este estado de euforia religiosa que atribuía un carácter sobrenatural a los acontecimientos. Sin embargo, esta alegría duró poco, los cañones comenzaron a asolar la ciudad y los franceses iban ocupando posiciones estratégicas para hacerse con Zaragoza. En la madrugada del 1 de junio de 1808, la capital aragonesa despertaba a la dura realidad con un bombardeo masivo que duraría dos días. La gente acudió desesperada a la Plaza del Pilar para implorar el patrocinio de la Virgen, “lo que se verificó, pues casi todas las bombas pasaban hasta el Ebro”.³⁷¹

³⁶⁸ Citado en Antoine Compagnon, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005, p. 117.

³⁶⁹ Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 65.

³⁷⁰ *Manifiestos y bandos de la Guerra de la Independencia en Aragón. I Los Sitios de Zaragoza (1808-1809)*. (Selección, prólogo y notas a cargo de Herminio Lafoz Rabaza), Zaragoza, Comuniter, 2005, p. 53.

³⁷¹ Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 73

A pesar de la gravedad de la situación, los zaragozanos seguían viendo en los acontecimientos la protección de Nuestra Señora del Pilar. Esta sensación se acrecentó con el cierre de todas las Iglesias, salvo el recinto de la Santa Capilla en el Santuario del Pilar, “lo que causaba el mayor sentimiento”, y reforzaba la sacralidad y centralidad del espacio de la basílica.³⁷² El público que se refugió en este lugar para implorar misericordia y guarecerse de las bombas era extremadamente heterogéneo, allí se encontraban las religiosas que habían huido de los conventos colindantes, familias de la nobleza, heridos, artesanos y un largo etcétera.³⁷³ Todo ello dotaba a la basílica de un cierto aire apocalíptico en el que se mezclaban las oraciones con los primeros efectos del combate.

Este primer bombardeo fue uno de los más importantes que sufrió la capital aragonesa y por ello, entró a formar parte del relato milagroso de los Sitios. Según los vigías durante 27 horas cayeron unos mil cuatrocientos proyectiles.³⁷⁴ Este episodio sería inmortalizado en una anacreóntica publicada en agosto de 1808 para insuflar valor a los zaragozanos en la que se incluye un grabado de la Virgen desviando las bombas con sus rayos de luz.³⁷⁵

La protección de la Virgen del Pilar dio lugar a un estado de exaltación religiosa en el que todos salieron de la basílica “gritando y pregonando por la ciudad lo sucedido y se siguió el que se avivó mucho la confianza y no se renovó más en las gentes el celo y el valor”.³⁷⁶ En algunos momentos del bombardeo, la actitud de los zaragozanos pudo rayar incluso con la euforia ya que:

“como pasaban por encima o sobre la Santa Imagen e Iglesia al Ebro divertían, viendo aquellos melones de fuego (así los llamaban) pasaban y aunque se oía el estrépito, como era de cerca, complacencia y recreo les servía

³⁷² Así, no sólo durante los bombardeos del 1 y el 2 de julio de 1808 fue el único centro sagrado abierto sino que desde el día 4 hasta el 14 de agosto sólo hubo culto permanente en la Santa Capilla. Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 103.

³⁷³ Un buen ejemplo en las jornadas del 3, 7 y 9 de agosto de 1808 descritas por Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 93, 97 y 99. Para testimonios de monjas que se refugiaron en la Santa Capilla ver Francisco Oliván Baile y Angel San Vicente, *op.cit.*, pp. 14-15.

³⁷⁴ Agustín Alcaide Ibieca, *Historia de los dos sitios que pusieron a Zaragoza en los años 1808 y 1809. Las tropas de Napoleón. Tomo I*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1988, (ed. facsímil de la de 1830), p. 120.

³⁷⁵ Tras los bombardeos, también se imprimen unos *Cantares místicos a María Santísima del Pilar* en la que se le atribuye la protección de la ciudad en el mismo día del bombardeo así como la victoria de la batalla de las Heras. En este texto se le atribuye a la virgen un rango militar y se exalta la relación maternal con los zaragozanos: “Capitana de nosotros/ Es la Virgen del Pilar/ En quién está la victoria,/La que esperamos gozar [...] Nada nos turba Señora,/ Nada a Zaragoza asusta, / Pues ha puesto en ti los ojos /Y en esta fuerte columna [...] Somos tus hijos,/Virgen Sagrada,/Y tu presencia/ Nos da esperanza” Citada en Mariano de Pano y Ruata, *op.cit.*, p. 144.

³⁷⁶ Ramón Cadena, *op.cit.*, p. 36.

y gritaban ¡Viva la Virgen del Pilar! Que guarda su santísima casa y se confirmaban más en su visible amparo y prodigios tan continuados”.³⁷⁷

Resulta interesante constatar como la atribución de una protección sobrenatural a la Virgen fortaleció el estado de ánimo de los zaragozanos cuando arreciaban los momentos más duros del asedio. Así, el diplomático Charles Richard Vaughan señalaba como los bombardeos “no quebrantaban la constancia de los habitantes de la ciudad. Los curas daban ejemplo de coraje; ellos concentraban todos sus deseos en la conservación del Santuario de Nuestra Señora del Pilar, y era a su intercesión a la que sus protegidos debían su éxito”.³⁷⁸

Desde la Santa Capilla, su patronazgo ante las bombas se irradiaba a la ciudad y “por todas partes se oía decir: en mi casa ha caído la bomba: estábamos varios reunidos y ha reventado a nuestra presencia, sin hacer daño alguno: cosa increíble: milagro de María”.³⁷⁹ Ante la dureza del asedio, los zaragozanos creían ver en todo lo que ocurría la acción protectora de la Virgen del Pilar que aminoraba el impacto de la guerra sobre la población.

Asimismo, los soldados también recurrieron o invocaron la protección de Nuestra Señora del Pilar durante los combates. Los batallones y tercios adoptaron el nombre de la Virgen y mandaron bordar banderas con su efigie como símbolo de su patronazgo.³⁸⁰ Las mujeres que ayudaban en el frente además de agua y comida iban distribuyendo estampas de Nuestra Señora del Pilar que los combatientes colocaban sobre sus sombreros.³⁸¹ Como señalaba Fray Diego José de Cádiz en su manual militar para los católicos, el uso de la insignia de la Virgen constituía un recurso de eficacia atestiguada como se pudo ver en las batallas de las Navas de Tolosa o en Covadonga. Una tradición que gozaba de mucho prestigio y que traspasaba la protección mística de la

³⁷⁷ *Ibidem.*, p. 31.

³⁷⁸ Charles Richard Vaughan, “Mémoire sur le premier siège de Saragosse en 1808” en *Collection complémentaire des mémoires relatifs à la Revolution française. Tome III. Mémoires de Dubesme, de Vaughan, de D. Maria Ric et de Contreras*, Paris, Chez G.-L. Michaud, 1823, p. 130.

³⁷⁹ Citado en Ronald Fraser, *op.cit.*, p. 259.

³⁸⁰ Para una historia de la bandera del regimiento de voluntarios ver Luís Sorando, “De nuevo con la bandera de la Virgen del Pilar”, en *Emblemata*, n° 8, 2002, pp. 435-437. La asociación de una Virgen a una bandera podía cobrar diversos significado y así, para el caso guadalupano, su asociación con el Águila hacía referencia a una profecía de la Virgen y el Anticristo. Ver Marta Terán, “Banderas de la Independencia con imágenes marianas: las de San Miguel el Grande, Guajanato de 1810” en Ivana Frasquet (coord.), *Bastillas, cetros y blasones. La independencia en Iberoamérica*, Madrid, Fundación Mafre, 2006, pp. 231-243. Para la vinculación del símbolo del Águila con la Virgen de Guadalupe ver Víctor Mínguez e Inmaculada Rodríguez, “Los imperios del águila” en *Id.*, pp. 254-284, ver p. 265.

³⁸¹ Citado en Ronald Fraser, *La maldita guerra de España: historia social de la guerra de la Independencia, 1808-1814*, Barcelona, Crítica, 2006, p. 250.

Virgen a los pendones, armas, escudos y otros objetos militares que se alzaban en el combate.³⁸²

Asimismo, fruto de esta creencia, se le atribuyeron rangos militares que pusieran de manifiesto este patronazgo efectivo sobre los ejércitos españoles. Así, entre otros honores, la Virgen fue tratada como “generalísima” en el estandarte que Palafox mandó hacer con su imagen o como “capitana” en los *Cantares místicos a María Santísima del Pilar*, compuestos tras los bombardeos, y que comenzaban diciendo “Capitana de nosotros/es la Virgen del Pilar”.³⁸³

Dentro de la cultura católica, este tipo de invocaciones a la Virgen eran muy frecuentes sobre todo en el combate contra los protestantes.³⁸⁴ Esta vinculación con lo bélico permitía reconocer a María como “su máximo mando” (generalísima) y “la suprema comandanta militar”.³⁸⁵ Así, por ejemplo, Fray Diego José de Cádiz, cuando preparaba su manual para los soldados que participaron en la Guerra de la Convención, les alentaba a buscar la devoción de la Virgen ya que:

“es nuestra medianera, y nuestra abogada, y es el medio para alcanzar del Señor cuantos bienes han de venirnos de su mano. Así lo han conocido, y lo han ejecutado cuantos con espíritu de verdadera piedad han militado en los siglos anteriores, confesando todos, que sus victorias y triunfos los deben únicamente a su tutela y amparo”.³⁸⁶

Durante este primer sitio, las ceremonias militares no hicieron sino ahondar en esta dimensión protectora de la Virgen. Así, el 24 de junio, se reunieron todas las tropas en la plaza del Carmen para jurar lealtad. El Coronel del regimiento de Extremadura, tomó una bandera con la imagen del Pilar y prometió “perecer antes que consentir el infame yugo de los franceses, de no abandonar a sus jefes, ni la bandera protegida por la Santísima Virgen del Pilar, patrona de Zaragoza”.³⁸⁷ Días más tarde, el 3 de julio de 1808, en

³⁸² Diego José de Cádiz, *op.cit.*, pp. 47-48.

³⁸³ Para la bandera de Palafox ver Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 64 y Herminio Lafoz Rabaza, *Actas de la Junta Superior de Aragón y parte de Castilla (1809)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2009, p. 453. La referencia a los *Cantares místicos* citada en Mariano de Pano y Ruata, *op.cit.*, p. 144

³⁸⁴ Ver Olivier Chaline, *La Bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620) Un mystique chez les guerriers*, Paris, Noesis, 1999.

³⁸⁵ Annah Coreth, *op.cit.*, p. 52.

³⁸⁶ Diego José de Cádiz, *El soldado católico en guerra de Religión. Carta instructiva ascético-histórico-política, en que se propone a un soldado católico la necesidad de prepararse, el modo con que lo ha de hacer, y con que debe manejarse en la actual guerra contra el impío partido de la infiel, sediciosa y regicida Asamblea de la Francia*, Cádiz, Imprenta Casa de Misericordia, 1813, p. 47. Para su obra ver Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1973, pp. 142-147.

³⁸⁷ Ver José Muñoz Maldonado, *Historia política y militar de la guerra de la Independencia de España contra Napoleón Bonaparte desde 1808 a 1814. Tomo I*, Madrid, Imprenta de José Palacios, 1833, p. 364. En este sentido, habría que destacar como la virgen de Guadalupe y la de Remedios también fueron utilizadas

otra ceremonia cargada de simbolismo, el recién formado batallón de voluntarios de Aragón fue recibido por Palafox que les dio una bandera con la imagen del Pilar y las armas de Zaragoza para que fuera, antes de marchar al combate, a pasarla a los pies de la Virgen.³⁸⁸

Este uso militar reviste muchas similitudes con el que en Francia se hizo de simbología religiosa durante la guerra de la *Vendée*. Cathelineau, uno de sus principales líderes, se encargó de difundir la noticia de la aparición de una Virgen en la romería de Nuestra Señora de la Caridad en 1791 y asimismo, organizó un peregrinaje a ese mismo lugar. Dos años más tarde, este vendedor ambulante lideró un levantamiento absolutista en marzo de 1793, un ejército que se distinguía por llevar cosido en la solapa un Sagrado Corazón y llevar colgado un rosario.³⁸⁹ Los dos grandes símbolos de la contrarreforma, el culto a María y al Sagrado Corazón, que habían sido utilizados como elemento de reafirmación católica frente al protestantismo, ahora eran utilizados en clave contrarrevolucionaria.³⁹⁰ No obstante, debemos tener ciertas precauciones en este tipo de comparaciones ya que en contraste con la movilización contrarrevolucionaria francesa “eminente campesina de 1793-1796, la insurrección española fue urbana en sus orígenes y nacional en su finalidad”.³⁹¹

Entretanto el asedio continuaba, los franceses conseguían cruzar el Ebro y la situación era cada vez más grave. El 25 de julio, día de Santiago, “patrón de España”, fue aprovechado para recargar energías en una gran ceremonia celebrada en el Pilar. Aprovechando un breve parón en el asedio, los zaragozanos acudieron en masa a la basílica, siendo “tanto y tan grande el concurso que acudió a rezar al Santo Apóstol e iluminar su capilla y altar, que es imponderable”.³⁹² Además, la dimensión nacional de Santiago y su vinculación con la Virgen del Pilar, permitió incidir en la lectura religiosa y patriótica de la guerra contra el francés.

para ceremonias militares. David Brading, *op.cit.*, pp. 358-359. La bendición de banderas también desempeñó un papel muy importante durante la Revolución francesa ver Jean Centini, “Le clergé et la bénédiction des drapeaux de la garde nationale parisienne” en Jean-Clément Martin, *Réligion et Révolution*, Paris, Anthropos, 1994, pp. 149-157.

³⁸⁸ Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 73.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 104. Las tropas mejicanas portaban banderas con la Virgen de Guadalupe, banderas blancas con su estampa pegada, estandartes religiosos e incluso óleos. Ver Marta Terán, *op.cit.*, p. 233.

³⁹⁰ De hecho, el rosario fue invocado en las políticas de la Roma de la Contrarreforma a finales del siglo XVI como bastión de la cruzada contra la herejía y a su rezo se atribuyó la victoria en Lepanto. Ver Marina Warner, *Tú sola entre todas las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 386-406.

³⁹¹ Ronald Fraser, *op.cit.*, p. 156.

³⁹² *Ibidem*, p. 85.

A pesar de que las derrotas continuaban y el hambre comenzaba hacer su aparición en una ciudad que llevaba ya en combate 46 días, los zaragozanos seguían “confiados siempre en el visible auxilio de Dios por intercesión de su soberana madre Nuestra Señora del Pilar, que en medio de los 14 ataques que hemos sufrido no ha permitido sea tomada esta ciudad en la que tiene su asiento y solio y tiene asegurada su permanencia”. La exaltación religiosa no había decaído y, los zaragozanos recurrieron a su mejor arma contra la incertidumbre, el canto del rosario a cuyo rezo “acudió tanta gente que es imponderable, como todos los días y a toda hora, por ser nuestro único consuelo, esperanza y caridad con el Santo Dios, en su santa capilla para alcanzar por su patrocinio la victoria más completa”.³⁹³

La situación era insostenible, Zaragoza estaba siendo bombardeada con fuerza y los franceses habían llegado ya a la céntrica calle del Coso. La Santa Capilla se iba llenando de más gente suplicando a la Virgen que les auxiliara y huyendo de los proyectiles que no cesaban de caer en la ciudad. El ambiente era cada vez más apocalíptico en aquella capilla, monjas que habían huido de sus conventos situados en el frente, la suciedad acumulada de las personas que se habían ido refugiando desde el comienzo del sitio, velas encendidas, incienso, rezos que se mezclaban con los gritos de los heridos trasladados desde el destruido hospital de Nuestra Señora de Gracia.³⁹⁴ La capitulación de Zaragoza estaba cerca. Sin embargo, la derrota de Bailén provocó que los franceses tuvieran que retirarse la noche del 13 al 14 de agosto, rompiendo el cerco al que estaban sometiendo a la ciudad y dejando un doloroso recuerdo en Zaragoza con la destrucción del convento de Santa Engracia y la Cruz del Coso.³⁹⁵

2.3.3 La exaltación de la victoria (14.08.1808-20.12.1808)

El *intermezzo* bélico producido tras el levantamiento del primer sitio el 14 de agosto de 1808 hasta el comienzo del siguiente asedio fue un periodo muy dinámico desde un punto de vista religioso. Además de la reorganización de las defensas de la ciudad y de la retirada de los escombros, se realizaron toda una serie de ceremonias de exaltación de la victoria, de desagravio y de exequias, rituales que intentaban devolver el orden subvertido por la guerra. Si durante el asedio los acontecimientos eran interpretados en clave religiosa, la huida de

³⁹³ Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 89.

³⁹⁴ *Ibidem*, pp. 93-94 y 97.

³⁹⁵ Para una visión político-militar de la guerra el libro de referencia es el de Charles Esdaile, *La guerra de la Independencia. Una nueva historia*, Barcelona, Crítica, 2004.

los franceses debía de responder a la misma lógica. Así, Ramón Cadena afirmaba que “no se dudó que aquí puso la mano el Todopoderoso por la intercesión de María Santísima movida a compasión por los continuos ruegos y oraciones acompañadas con copiosas lágrimas de muchas almas justas que a sus sagradas plantas se derramaban día y noche sin apartarse de su Santa Angélica Capilla”.³⁹⁶

El mismo día de la liberación, el Ayuntamiento votó una fiesta a la Virgen del Pilar, una celebración anual perpetua el 14 de agosto en memoria de la liberación y la petición al Cabildo de un *Te Deum* al que invitarían a Palafox.³⁹⁷ Así, las dos instituciones más importantes de la ciudad se preparaban para organizar las celebraciones oficiales por el triunfo ante los franceses, asociándola inconfundiblemente a la figura de la Virgen del Pilar. Con la victoria salieron “todos juntos, a dar repetidísimas gracias al todopoderoso por mano de la dispensadora de las luces, aciertos, fortaleza, constancia y victoria de los tiranos, conseguida por el patrocinio de Nuestra Señora siempre compasiva y cuidadosa Madre María Santísima del Pilar de sus especiales preelegidos, los zaragozanos”.³⁹⁸

A pesar de que Palafox estuvo ausente durante una parte importante del sitio, la imagen del capitán general no se vio perjudicada sino que, muy al contrario, era señalado como uno de los héroes de la defensa. Consciente de la legitimación que extraía de asociar su persona a la figura de la Virgen, respondió ante la gente que lo vitoreaba a las puertas de la catedral, dirigiendo el aplauso y el agradecimiento hacia Nuestra Señora del Pilar al decir: “no a mí, sino a esta soberana señora que es quien nos ha defendido”.³⁹⁹

El propio calendario religioso favorecía que la victoria fuera atribuida al Pilar ya que el día 14 de agosto era la víspera de la fiesta de la Asunción de la Virgen. De esta manera, en su sermón del día 15 de agosto, el padre Boggiero insistía en que la Virgen había protegido, animado y llenado de gloria inmortal a los zaragozanos para vencer a los franceses.⁴⁰⁰ El padre Basilio se había convertido, al igual que el padre Marchais durante la guerra de la *Vendée*, en el predicador de la palabra de Dios que interpretaba en sentido providencialista los acontecimientos, imprimiéndoles un carácter netamente contrarrevolucionario.⁴⁰¹ Esta primera parte del ciclo ritual de la victoria se

³⁹⁶ Ramón Cadena, *op.cit.*, p. 62.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 102 y L.A.C.M.Z., 16.08.1808, fol. 54.

³⁹⁸ Ramón Cadena, *op.cit.*, p. 67

³⁹⁹ Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 102

⁴⁰⁰ Ramón Cadena, *op.cit.*, p. 69.

⁴⁰¹ François Lebrun, *Parole de Dieu et Révolution. Les Sermons d'un curé angevin avant et pendant la guerre de la*

completó con la proclamación de Fernando VII el 19 de agosto de 1808 y una acción de gracias al Pilar dos días más tarde.

Si la basílica había sido el lugar de exaltación de la victoria, también lo iba a ser del duelo por los muertos durante la guerra. El 25 de agosto se celebró la función de almas con la presencia de las principales autoridades. Tras la misa, salió a predicar el padre Boggiero, volviéndose a convertir en el principal intermediario e intérprete de la voluntad divina. El padre escolapio se beneficiaba del vacío de poder que suponía la ausencia del Arzobispo y de su situación privilegiada como maestro de Palafox.

Además, el mes de septiembre se presentaba como un mes propicio para las rogativas procesionales ya que permitía la movilización de los cultos marianos a través de celebraciones como la natividad de Nuestra Señora, el nombre de María o los Siete dolores de la Virgen.⁴⁰² El 1 de septiembre se cantó un Rosario en el Pilar en agradecimiento por los favores recibidos y el día 15 hicieron lo propio los oficiales del Batallón de voluntarios en acción de gracias “a su especialísima patrona por los singulares favores que les ha dispensado”.⁴⁰³ Además, este mes también se celebró el aniversario del milagro de la Centella, 5 de septiembre, que como ya se ha señalado resaltaba el elemento protector de la Virgen y en especial de la Santa Capilla. Todas estas ceremonias mantuvieron este espíritu religioso en la población hasta las fiestas del Pilar que, con sus procesiones, rosarios y ceremonias de agradecimiento, constituyó el momento de mayor exaltación del rol intercesor de la Virgen.

Su culto además se vinculó con el de los mártires cristianos de Zaragoza que fueron sacrificados en la Cruz del Coso. De esta manera, se configuraron como dos caras del mismo discurso: “la positiva, que es la protección, y la negativa, el sacrificio. También dos aproximaciones a la realidad, una femenina y maternal, el favor de la virgen; y otra masculina, esforzada y dolorosa, la sangre vertida por los defensores”.⁴⁰⁴ Ambos elementos se combinaron en dos ceremonias celebradas en Noviembre. La primera consistió en un Rosario que

Vendée, Toulouse, Privat, 1979, p. 22.

⁴⁰² Alfonso Álvarez Bolado, *Para ganar la guerra, para ganar la Paz*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1995, p. 45. Este autor sostiene para la guerra civil que habría que tener en cuenta tres temporalidades, la de la guerra, la del tiempo litúrgico y la de Roma ya que entretienen y colorean, de forma decisiva en ocasiones, la percepción e interpretación de la guerra. *Ibidem*, p. 24. En un sentido muy similar Françoise Lebrun señalaba cómo insertó un predicador francés su análisis de la Revolución en una predicación intemporal en función del momento del calendario litúrgico, Françoise Lebrun, *op.cit.*, p. 41. Sin embargo, en el caso que nos ocupa la variable de Roma no juega un rol muy importante ya sea por la limitación de los medios de comunicación, por el escaso desarrollo del culto papal o por el hecho de que los Estados Pontificios estuvieran ocupados.

⁴⁰³ Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 122.

⁴⁰⁴ Pedro Rújula, “los años de los sitios”, estudio introductorio a Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. XXXI.

salió desde el Pilar hasta el santuario de los innumerables mártires para cantar sobre sus ruinas diversas oraciones. La destrucción de Santa Engracia y de la Cruz del Coso había convertido al Pilar en el centro incuestionable de la sacralidad zaragozana y por ello, la fiesta de los innumerables mártires se realizó en la basílica.

La segunda ceremonia se desarrolló en la Cruz del Coso. Al terminar, se dio fuego mediante una paloma a un arbolito de fuego colocado frente a las ruinas de San Francisco, apareciendo cuatro vivas al Pilar, al Rey, a Palafox y a Zaragoza. En este espectáculo pirotécnico quedaban perfectamente plasmados los motivos de la movilización zaragozana durante este año de 1808, el absolutismo y la religión.

Sin embargo, esta situación de relativa alegría cambió con la noticia de la intervención directa de Napoleón en España con su *Grand armée*. El 23 de noviembre de 1808, sus tropas vencían en Tudela y, unos días después, el 4 de diciembre, Madrid capitulaba.⁴⁰⁵ Ante esta situación, Palafox comenzó a movilizar a los civiles y trasladar a los prisioneros. Los ánimos decayeron y hubo zaragozanos que quisieron escapar de la ciudad.⁴⁰⁶ Ni siquiera había tiempo para celebraciones religiosas como la Inmaculada Concepción, patrona de España; los zaragozanos estaban cada vez más preocupados por las noticias que llegaban del exterior y, por ello, concentraban todos sus esfuerzos en la mejora de las fortificaciones de la ciudad.⁴⁰⁷ Sin embargo, nada pudo evitar que, el 21 de diciembre de 1808, los franceses tomaran las posiciones de Casablanca y Torrero, dando comienzo al segundo sitio de la ciudad de Zaragoza.

2.3.4 El último sitio (21.12.1808-20.02.1809)

El 21 de diciembre de 1808, al día siguiente de que hubiera caído el monte Torrero, enclave que permitiría a las tropas francesas comenzar el cerco, Basilio Boggiero preparaba a la población para volver a resistir. En esta proclama, recordaba los motivos que les había llevado a defender la ciudad de Zaragoza en el primer sitio e invocaba a los “valientes aragoneses; amantes de nuestra señora del Pilar, leales y constantes defensores de la Patria y de nuestro Rey el Señor Don Fernando VII”. Ante la situación tan desesperada, les pedía que mantuvieran la “Fe y confianza en nuestra señora del Pilar, pues

⁴⁰⁵ Charles Esdaile, *op.cit.*, pp. 143-175, para los movimientos previos a la conquista de Zaragoza y la importancia de la batalla de Tudela, pp. 170-1.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. XXXV.

⁴⁰⁷ Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 172.

la tenemos de nuestra parte es nuestra patrona”.⁴⁰⁸ Así, el *leitmotiv* de este segundo acto de la guerra iba a ser el mismo que el del primero, la triada Dios, Patria y Rey.

Sin embargo, a diferencia del primer asedio, en esta ocasión, los ánimos estaban más decaídos e imperaba en la ciudad un ambiente más plomizo. El pesimismo se imponía, la navidad fue celebrada discretamente y a puerta cerrada en todas las Iglesias salvo en el Pilar, donde se celebró una misa a la que asistió Palafox con toda la familia.⁴⁰⁹ Además, pronto comenzaron a dejarse notar los efectos de la guerra y del frío invierno, los hospitales se llenaron de heridos, los bombardeos recomenzaron y las bajas eran notables. De otra parte, a pesar de los intentos por evitar que la población tuviera noticia de la epidemia de tifus, enterrando en secreto a sus víctimas, los efectos de esta enfermedad comenzaban a hacerse notar en la ciudad.⁴¹⁰ Asimismo, también se intentó impedir que la población se desmoralizara al conocer las bajas por lo que se prohibió que en algunas parroquias se tocara a muerto.⁴¹¹

Cuando el abatimiento se cernía sobre las tropas españolas, una acción victoriosa en el Campo de Sepulcro el día 31 de diciembre de 1808 sirvió para recobrar fuerzas. Tras la batalla, “la capilla de nuestra señora del Pilar al anochecer estaba colmada de un inmenso pueblo, que concurrió a desahogar sus afectos religiosos”.⁴¹² Brevemente, los zaragozanos recuperaron la confianza en la victoria, “esperando de nuestro Dios, por medio de Su Madre Santísima nuestra protectora María del Pilar, hemos en breve aniquilarlos y poner en su trono a nuestro católico Monarca Fernando VII”.⁴¹³

El calendario religioso favorecía el optimismo ya que dos días después, el 2 de enero de 1809, se celebraba la aparición de la Virgen del Pilar en Zaragoza. Las demás iglesias permanecían cerradas por el bombardeo, así que el número de personas que se concentró en la Santa Capilla fue todavía mayor. De nuevo, el pueblo zaragozano se reunía en torno a su imagen para pedir a la Virgen “su poderoso patrocinio”.

Palafox se había convertido en “un objeto de veneración, y casi de adoración pública”, “sabía bien que su fuerza estaba en la opinión, y

⁴⁰⁸ A.H.M.Z., Fondo Palafox, 2-6/1.

⁴⁰⁹ Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 180.

⁴¹⁰ Para la epidemia ver Luís Alfonso Alcarazo García, *La asistencia sanitaria en Zaragoza durante la Guerra de la Independencia Española (1808-1814)*, Zaragoza, Asociación Cultural “Los Sitios de Zaragoza”/ Institución «Fernando el Católico», 2007, pp. 182-194.

⁴¹¹ *Ibidem*, pp. 182 y 185.

⁴¹² Agustín Alcaide Ibieca, *Historia de los dos sitios que pusieron a Zaragoza en los años de 1808 y 1809 las tropas de Napoleón. tomo II*, Madrid, Imprenta de Burgos, 1831, p. 54.

⁴¹³ Faustino Casamayor, *op.cit.*, pp. 184-185.

aprovechaba, con más habilidad que modestia, las ocasiones para mostrar una confianza que debía aumentar la de sus tropas”.⁴¹⁴ Por ello, para mantener los ánimos de la población y a la vez para reforzar su imagen asociándola a la del Pilar mandó iluminar la Santa Capilla para pedir “su amparo y protección”.⁴¹⁵

Así, ante la crudeza de la guerra, el Pilar volvió a convertirse en la última esperanza, en el recurso ante lo imposible. Su Santa Capilla volvió a ser el lugar elegido para refugiarse de las bombas, “fue el amparo y refugio de muchas almas piadosas”. Desde el 11 de enero y casi de manera continuada, se celebraron misas en su templo para “suplicarle amparo” y “darle gracias por tantos favores”.⁴¹⁶

En el frente, las últimas esperanzas pasaban también por la resistencia de una pequeña fortificación conocida como el “reducto del Pilar”. Situado al final del paseo de Santa Engracia, en este bastión se había colocado un cartel en el que se podía leer: “Reducto del Pilar, inexpugnable gracias a su nombre sagrado. Zaragoza, vencer o morir por la Virgen del Pilar”.⁴¹⁷ Sin argumentos militares para la victoria, los zaragozanos fundaban todas sus ilusiones de resistencia en la acción divina de la Virgen, bastaba pronunciar su nombre para insuflar el ánimo en los combatientes y que éstos se sintieran protegidos.

Sin embargo, la realidad del sitio se iba imponiendo poco a poco, el reducto del Pilar estuvo bajo el fuego enemigo desde el 10 hasta el 14 de enero de 1809, cuando finalmente cayó. Este decaimiento del entusiasmo religioso se puede observar también en la descripción de acontecimientos que en el primer sitio hubieran sido calificados de milagrosos como cuando cayó una bomba en la capilla de San Juan del Pilar sin causar daño alguno entre los presentes.⁴¹⁸

Los llamamientos se iban haciendo cada vez más desesperados e incluso se recurría a falsas noticias para movilizar a la población. Así, el 16 de enero de 1809, Palafox hizo publicar que había recibido una carta en la que le informaban de que Napoleón había sido derrotado por los ingleses y el marqués de la Romana. Las calles se llenaron de gente, se echaron las campanas a bando, hubo salvas de artillería y música. Todos fueron a la Basílica del Pilar “a dar las gracias a Nuestra Señora, pareciendo una noche de

⁴¹⁴ Manuel Cavallero, *Défense de Saragoisse ou Relation des deux sièges soutenus par cette ville en 1808 et 1809*, Paris, Imprimerie de Demonville, 1815, p. 64.

⁴¹⁵ *Ibidem*, pp. 196-197.

⁴¹⁶ Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 200.

⁴¹⁷ Agustín Alcaide Ibieca, *Historia de los dos sitios que pusieron a Zaragoza en los años de 1808 y 1809 las tropas de Napoleón. tomo II*, Madrid, Imprenta de Burgos, 1831, p. 15 y 105.

⁴¹⁸ Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 201.

la más completa victoria”.⁴¹⁹ Resulta complicado describir el desconcierto que causó este festejo en las tropas francesas. Musnier le enviaba un informe a Junot ese día describiendo el ruido de los cañones, campanas y música, y pensando que se preparaba un ataque. A las pocas horas, volvió a enviar un mensaje en el que señalaba que quizás se alegrasen por algún motivo, algo que no dejaría de ser sorprendente dadas las circunstancias y que además supondría un derroche de pólvora.⁴²⁰

Ante el abatimiento provocado por los avances franceses en todos frentes, el 21 de enero, Palafox manda formar a toda la tropa a orillas del Ebro para animarlos en la defensa. Así, entre argumentos, el capitán general recurría otra vez a la imagen del Pilar, recordándoles “la protección de nuestra madre y patrona, que visiblemente nos protege”. A través de esta gesta, “renazca España en Zaragoza, y sea este Santo Templo del PILAR el baluarte más fuerte, y la admiración y asombro de todo el universo. No os aterren los débiles e inicuos esfuerzos del Enemigo de nuestra Santa Religión y nuestro Rey”.⁴²¹ El Pilar, símbolo de protección y de invocación al combate iba adquiriendo, al igual que la resistencia de Zaragoza, un carácter nacional que hacía de la guerra una cruzada en defensa de la Religión, la Patria y el Rey. Como ocurrió con el Sagrado Corazón en Francia, la Virgen del Pilar se convirtió en un icono del discurso que “definía al pueblo como un pueblo cristiano y vinculaba sus ansiedades con un combate trascendental para salvaguardar el alma y el destino de la nación”.⁴²²

La situación era cada vez peor y el desánimo comenzaba a cundir entre la población. El 27 de enero de 1809, Faustino Casamayor anotaba en su diario como “la gente la pasó toda en la iglesia de Nuestra Señora por no hallar otro recurso en tan melancólica situación”.⁴²³ Al día siguiente, a la desesperada, Palafox volvía a pedir valor a los zaragozanos diciendo, “Hoy venceremos, y nos libertamos de ser esclavos. Venceremos, pues no dejareis de ayudarme, y esto me basta con el auxilio de nuestra Patrona la Virgen Santísima del PILAR”.⁴²⁴ El 30 de enero de 1809, realizaba dos proclamas, una dirigida a las zaragozanas y otra a los barrios para defender el templo del Pilar, concluyendo

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 203 y Sebastián Hernández de Morejón, *Idea histórica de los principales sucesos ocurridos en Zaragoza durante el último sitio*, Valencia, Benito Monfort, 1809, p. 13.

⁴²⁰ Service Historique de la Défense, Correspondance de l'Armée d'Espagne, Serie C8, pièce 21.

⁴²¹ Proclama recogida en Herminio Lafoz, *Manifiestos...*, *op.cit.*, p. 101. Aunque la proclama esta fechada el 22 de enero, probablemente fue leída el día anterior en la ceremonia que describe Faustino Casamayor, *op.cit.*, pp. 204-205.

⁴²² Raymond Jonas, *France...*, *op.cit.*, p. 100.

⁴²³ *Ibidem*, p. 209.

⁴²⁴ Herminio Lafoz, *Manifiestos...*, *op.cit.*, p. 102.

con esta invocación “a vencer hijos míos, a vencer, y triunfe María Santísima del Pilar”.⁴²⁵ Así, Palafox convocaba a los zaragozanos, sin distinción de género, a participar en la defensa, apelando a la vinculación emotiva con el Pilar y a todo tipo de fidelidades como las de barrio y parroquia.

Tres proclamas en tan sólo tres días, la situación era cada vez más insostenible y el 1 de febrero, tras resistir a los franceses en la plaza de la Magdalena, Palafox ofrecía la victoria a los pies de la Virgen y al terminar, se dirigió a los soldados para animarles en la resistencia, incidiendo en “la especial protección, que nos dispensa María Santísima del PILAR” y “que tan visiblemente nos protege y defiende”.⁴²⁶ En todos estos textos, se realizaba una interpretación milagrosa de la guerra y cualquier acontecimiento, extraordinario o no, era aprehendido como un acto de la voluntad divina. El 10 de febrero de 1809, Palafox publicaba una proclama en la que incitaba a los zaragozanos a ser “verdaderos hijos del Pilar”, llamando a cumplir “el voto aragonés al Santo Templo del PILAR”.⁴²⁷ En su último llamamiento, el 13 de febrero de 1809, seguía con la línea de exaltación de la Virgen como patrona que “nos dará toda buena suerte y felicidad”.⁴²⁸

A pesar del abatimiento, si en algo suelen coincidir las fuentes, ya sean españolas o francesas, es que desde el primer asedio eran los religiosos los que mantenían los ánimos de la resistencia. Así, como recordaba en sus memorias José I:

“Palafox, que comandaba la plaza, había recibido algunas ayudas; sin embargo, encontró sus principales auxilios en los monjes, que, crucifijo en una mano y puñal en la otra, marchaban a la cabeza de las tropas, y mantenían, con sus predicaciones en las plazas públicas, el fanatismo patriótico y religioso del pueblo, prometiendo la ayuda milagrosa de Nuestra Señora del Pilar, de gran veneración en toda la provincia”⁴²⁹

Al fin y al cabo, esta resistencia era lógica ya que los eclesiásticos, y especialmente los regulares, eran los que más tenían que perder con las reformas que traerían consigo los franceses. Además, a través de los discursos

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 103.

⁴²⁶ *Ibidem*, pp. 104-105. Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 216.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 108-109.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 110.

⁴²⁹ José Bonaparte, *Mémoires et correspondance politique et militaire du roi Joseph*, publiés, annotés et mis en ordre par A. Du Casse. Tome IV, Paris, Perrotin, 1854, p. 325. En otra ocasión, señalaba que los zaragozanos “situaban toda su confianza en los milagros de la Virgen del Pilar, por la que había una devoción muy particular en Aragón. Los monjes recorrían las calles, el hábito con su sable en el cinto, animando a los unos y los otros al combate, forzando a trabajar en las baterías”. *Ibidem*, Tome IV, pp. 409-410.

antiilustrados y más tarde contrarrevolucionarios, la imagen que presentaba a Francia como un país ateo que perseguía la religión estaba fuertemente anclada en la sociedad española.⁴³⁰ Precisamente, la resistencia de los regulares sería uno de los elementos más destacados en los discursos y grabados de la época. En este sentido, el capellán Sebastián Hernández de Morejón, subrayaba como durante los Sitios, “vimos al Cartujo, Capuchino, y hasta las Monjas resueltos a no admitir paz alguna con los impíos, y a repeler con la fuerza las agresiones de los enemigos de Dios y del linaje humano; tocar el olivo por la espada y el hábito de penitencia por la insignia militar”.⁴³¹

Conforme el asedio avanzaba, la Santa Capilla se iba llenando de refugiados y enfermos que ponían sus camas en torno a este recinto, “no creyéndose seguros sino a la creencia de quién era todo su alivio y su consuelo”.⁴³² Tras varios días de asedio el templo albergaba a varias familias, religiosos y heridos que se hacinaban por todos lados. La suciedad era tal que Palafox mandó que se vaciara la Basílica para limpiarla. Además, esta decisión estaba motivada por la epidemia de tifus que se estaba llevando a unas 300 personas cada día.⁴³³

Los bombardeos eran cada vez peores y el templo del Pilar no se libró, llenándose de “enronas por el daño que hicieron las bombas que taladraron la bóveda y pintura de los óvalos de encima de la sacristía y de la capilla”. No obstante, “no fue bastante tanto riesgo para separar la gente de los pies de nuestra soberana patrona ante cuya imagen se cantó la letanía mayor y demás preces, pidiéndole su patrocinio y amparo”.⁴³⁴ Algunos creyeron ver la intercesión milagrosa de la Virgen que “no consintió que una sola chispa ofendiese el especial lugar de su morada; ni que sus devotos, que noche y día derramaban torrentes de lágrimas a los pies de su Pilar, experimentasen daño alguno”⁴³⁵, pero el pesimismo se imponía y con el impacto de las bombas en la basílica se iban desmoronando las últimas esperanzas de defender la ciudad. Además, con la caída de Palafox enfermo, se desvanecía otro de los mitos que alimentaban la resistencia. El capitán general tuvo que delegar en una junta de notables que ante las presiones francesas, acabó por capitular el 20 de febrero de 1809.

⁴³⁰ Javier Herrero, *Los orígenes...*, *op.cit.*, pp. 230-232.

⁴³¹ Sebastián Hernández Morejón, *Idea histórica...*, *op.cit.*, p. 18.

⁴³² Faustino Casamayor, *op.cit.*, p. 210.

⁴³³ *Ibidem*, p. 211.

⁴³⁴ *Ibidem*, pp. 222-223.

⁴³⁵ Sebastián Hernández de Morejón, *Idea...*, *op.cit.*, pp. 19-20.

2.3.5 La ocupación francesa: la Virgen como instrumento de sacralización del nuevo orden

A lo largo de los enfrentamientos, los franceses se habían percatado de la importancia que jugaba el clero en la resistencia. Las imágenes desconcertantes de los religiosos saliendo en medio del combate con un Cristo en una mano y un fusil en la otra para alentar a los suyos constituían “una prueba de la fuerza que da la religión a quién la observa”.⁴³⁶ En un sentido muy similar, el historiador francés Jules Ferrand subrayaba cómo la Junta Suprema “llamaba a las armas a toda la nación, revistiendo este llamamiento de formas religiosas y sacramentales. Los monjes hicieron hablar a la Virgen del Pilar y los santos de todas las Españas”.⁴³⁷ Las noticias que llegaban a las tropas asediadoras a través de los numerosos panfletos y gacetas así como de los testimonios de desertores y espías no hacían sino confirmar esta percepción del importante papel desempeñado por la religión en la resistencia.⁴³⁸

Además, los franceses tenían a su alcance una abundante literatura de viajes del siglo XVIII que no hacía sino corroborar esta impresión. El secretario de la delegación francesa en España y futuro embajador de la misma, Jean François Bourgoing publicó en 1789 su famoso *Nouveau voyage en Espagne*. Para este autor, “en España la religión se mezcla con todo. Los Españoles buscan santificar, por esta asociación en ocasiones extraña, sus ocupaciones, sus riquezas e incluso sus placeres”.⁴³⁹ Este ilustrado francés subrayaba cómo a los eclesiásticos se les tiene en gran estima a pesar del “frecuente abuso de esta confianza”, “la ignorancia de la Biblia” o las “intrigas temporales”.⁴⁴⁰ Por último, en lo que respecta a Aragón, este escritor destacaba la importancia del

⁴³⁶ J. Daudebard de Férrusac, *Journal Historique du siège de Saragoose suivi d'un coup d'oeil sur l'Andalousie*, Paris, Imprimerie de Poulet, 1816, pp. 42 y 71-72.

⁴³⁷ Jules Ferrand, *Histoire de la Révolution française, du Consulat, de l'Empire, de la Restauration et de la Révolution de Juillet. Tome V*, Paris, D. Cavaillès, 1845, p. 169.

⁴³⁸ Un buen ejemplo de ello sería la carta que el general de división Morlot escribe al duque de abranes el 23 de junio de 1809 para informarle de que han capturado un desertor español. Service Historique de la Défense, Correspondance de l'Armée d'Espagne, Serie C8, pièce 21. Para la traducción de gacetas y proclamas hay numerosos ejemplos. Entre ellos, podríamos destacar las piezas que de Nording envía al Ministro de Relaciones exteriores a finales de octubre de 1808 con el fin de obtener méritos para entrar en la carrera diplomática. Entre los documentos que envía estaría, por ejemplo, el primer manifiesto de Palafox del 31 de mayo de 1808. Archives des Affaires Étrangères, Correspondance politique Espagne, vol. 677, fol. 146.

⁴³⁹ Desde 1804, este texto tuvo diversas reediciones bajo el título *Tableau de l'Espagne moderne*. Jean François Bourgoing, *Tableau de l'Espagne Moderne. Tome I. Quatrième édition*, London, John Stockdale, 1808, p. 121.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 352, para la crítica a la riqueza del clero p. 359 y sobre el Iglesia en España ver pp. 342-402.

Pilar como una Iglesia “muy famosa en España e incluso en el mundo católico”.⁴⁴¹

Dentro de esta presencia del catolicismo en la defensa de Zaragoza llamaba especialmente la atención el papel que había desempeñado Nuestra Señora del Pilar. Con una mirada ilustrada, el jefe de batallón Daudebard de Férrusac señalaba cómo

“este monumento, famoso en España, excitaba desde hacía tiempo mi curiosidad. La veneración y la esperanza ciega de los españoles era tal, que no se cuanta gente enferma, a punto de morir por la epidemia, se encontraba en aquella iglesia a los pies de la columna, y permanecían allí, sin comer, días enteros, tumbados boca a bajo, esperando su curación de un milagro de la Virgen. Es el ejemplo más fuerte de superstición que yo haya visto, porque a pesar de que este siglo pueda ser considerado el más fecundo en prodigios y milagros, que nosotros nos negamos a ver, la razón nos dicta que primero hagamos uso de los medios de curación que están en nuestro poder”.⁴⁴²

De hecho, el número del *Moniteur Universel* que daba cuenta de la capitulación de Zaragoza subrayaba la importancia del culto al Pilar en la defensa de la ciudad. Así, este diario, que sería distribuido entre los ejércitos napoleónicos, señalaba cómo “la imagen de Nuestra Señora del Pilar hacía a merced de los monjes milagros que animaban el ardor de esta numerosa población o sostenía su confianza”⁴⁴³

Asimismo, tras los dos Sitios, casi todas las descripciones de la ciudad coincidieron en ofrecer una visión dantesca de Zaragoza en la que la geografía urbana parecía adquirir la forma de círculos infernales delimitados por los cadáveres, las epidemias o las ruinas todavía humeantes. Un militar francés relataba, de esta angustiosa manera, el estado de la capital aragonesa a la entrada de los ejércitos imperiales:

“Causaba horror ver la ciudad. Se respiraba un aire infecto que sofocaba. El fuego que todavía consumía numerosos edificios cubría la atmósfera con un espeso humo. Los barrios donde los ataques habían sido conducidos no ofrecían más que montones de ruinas mezcladas con cadáveres y miembros esparcidos. [...] La plaza del Mercado Nuevo ofrecía sobre todo el espectáculo más desolador: un gran número de familias cuyas casas habían sido invadidas o destruidas, se habían cobijado bajo las arcadas; allí los viejos, las mujeres, los niños yacían mezclados, sobre el pavimento, con los

⁴⁴¹ *Ibidem*, Tome III, pp. 36-38.

⁴⁴² J. Daudebard de Férrusac, *Journal...*, *op.cit.*, p. 93, una descripción del templo pp. 93-101.

⁴⁴³ *Bulletin de l'Armée d'Espagne*, n° 33, extrait du *Le Moniteur Universel*, 2.03.1809, p. 3.

moribundos y los muertos. En este lugar de sufrimiento, no se oía más que los gritos arrancados por el hambre, el dolor y la desesperanza”.⁴⁴⁴

Ante una ciudad agonizante e incapaz de rebelarse, la prioridad de las autoridades francesas iba a ser el restablecimiento del orden y, muy especialmente, de la religión ya que ésta había sido el núcleo de la resistencia zaragozana.⁴⁴⁵ Progresivamente se intentó volver a la normalidad, en la administración se confirmó a Mariano Domínguez como corregidor y se nombró para intendente a Luís Menche, reapareció la *Gaceta de Zaragoza*, se despejaron los escombros de las calles y los edificios públicos como la Audiencia fueron reabriendo. Sin embargo, la restauración del culto fue mucho más complicada no sólo por la destrucción de las Iglesias así como por la muerte y huida de numerosos eclesiásticos, sino también por la imagen que se había construido de los franceses.

Sin embargo, la realidad era muy diferente a la que presentaba la propaganda galófoba. De hecho, desde las propias abdicaciones de Fernando VII y Carlos IV en Napoleón hasta el Estatuto de Bayona, el catolicismo había aparecido como un elemento fundamental de la nueva legitimidad bonapartista. Así, cuando Carlos IV justificaba la cesión del trono decía que había pactado la integridad de la Corona de España y “también que nuestra sagrada Religión ha de ser no solamente la dominante en España, sino también la única que ha de observarse en todos los dominios de esta Monarquía”.⁴⁴⁶ Este carácter católico se vio reforzado en el título I, artículo 1 del *Estatuto de Bayona* en el que se afirmaba que “la religión católica, apostólica y romana, en España y en todas las posesiones españolas, será la religión del Rey y de la Nación, y no se permitirá ninguna otra”.

Tampoco cabe olvidar que, a pesar de la imagen contrarrevolucionaria de Francia, éste era un país que en su mayoría era católico y entre cuyas tropas se encontraban soldados de países tan religiosos como Polonia. Por ello, no se puede hablar simplemente de instrumentalización de lo religioso por las autoridades josefinas. Dentro de su visión de estado, el propio Napoleón había puesto fin al cisma de la Iglesia francesa entre clero juramentado y refractario,

⁴⁴⁴ Existen descripciones muy parecidas en las obras de otros militares franceses como el Barón de Marbot, Lejeune o Suchet. J. Belmas, *Zaragoza 1808 y 1809: los sitios vistos por un francés (estudio, prólogo y notas de Herminio Lafoz)*, Zaragoza, Comuniter, 2003. *Zaragoza*, p. 152.

⁴⁴⁵ Pedro Rújula, *op.cit.*, pp. XLI-XLII.

⁴⁴⁶ Carta del 8 de mayo de 1808. Archivo Histórico Nacional (en adelante A.H.N.), Consejos, 5525, exp.3.

firmando un Concordato con Pío VII. Además, el emperador había concedido mucha importancia al aparato ritual católico en la legitimación de su poder.⁴⁴⁷

Asimismo, las políticas eclesiásticas desarrolladas por José I y por las Cortes de Cádiz son muy parecidas y tan sólo difieren en la cuestión de su ejecución. Así, mientras las primeras se realizaban mediante decretos, las segundas se veían lastradas por largas discusiones parlamentarias.⁴⁴⁸ Sin embargo, quizás fuera este carácter ejecutivo en medidas tales como la supresión de regulares lo que favoreciera y alimentara ese discurso eclesiástico de carácter contrarrevolucionario.

En ocasiones, estas medidas no fueron bien expuestas o estuvieron sujetas a la malicia de sus comentaristas. Así, por ejemplo, la supresión total de las órdenes regulares que se realizó primero en Zaragoza el 11 de marzo de 1809 se contemplaba como una medida con la que ayudar económicamente a la reconstrucción de la ciudad. De hecho, su artículo IX destinaba prioritariamente fondos para la reconstrucción de la basílica, “si el templo de Nuestra Señora del Pilar, respetado en medio de tantos estragos, hubiese padecido durante el sitio algún detrimento deberá deducirse para repararlo la cantidad necesaria del producto de las expresadas propiedades”.⁴⁴⁹

No obstante, esto no quiere decir que los franceses confiaran ciegamente en el estamento religioso. Las nuevas autoridades josefinas sospechaban del clero y especialmente de los regulares a los que consideraban principales instigadores de la rebelión. En verano de 1808, en uno de los informes que manejaba el embajador francés se señalaba que para acabar con la resistencia, los eclesiásticos debían ser “vigilados por la autoridad civil” e instruidos para “predicar al pueblo”.⁴⁵⁰ En ocasiones, este control derivó en prisiones, destierros y ejecuciones lo que nutrió aún más si cabe la visión del francés como impío en el imaginario popular.

El espectáculo tan lamentable que ofrecía Zaragoza a la entrada del mariscal Lannes hizo que el saqueo fuera mínimo y que como se había firmado en la capitulación del 20 de febrero de 1809, la religión y sus ministros fueran

⁴⁴⁷ Jacques Olivier Boudon, *Napoléon et les cultes. Les religions à l'aube du XIX^e siècle 1800-1815*, Paris, Fayard, 2002.

⁴⁴⁸ Emilio La Parra, “La reforma del clero en España, 1808-1814”, en G. Dufour, J.A. Ferrer Benimeli, L. Higuera y E. La Parra, *El Clero afrancesado. Actas de la Mesa Redonda. Aix-en-Provence, 25 de enero de 1985*, Provence, Presses Universitaires de Provence, 1986, pp. 17-54.

⁴⁴⁹ *Prontuario de las leyes y decretos del rey nuestro señor Don José Napoleón I desde el año de 1808. Tomo Primero*, Madrid, Imprenta Real, 1810, pp. 156-157.

⁴⁵⁰ *Apperçu de moyens de corriger les principaux abus en Espagne et d'y concilier les opinions*, memoria enviada por D'Hurisson al embajador francés el 2 de junio de 1808. Archives des Affaires Étrangères, Mémoires et Documents, Vol. 152, Documento n° 4.

respetados.⁴⁵¹ Sin embargo, hubo dos notables excepciones, los fusilamientos de Boggiero y Sas ya que para el mariscal Lannes, el primero era “consejero íntimo de Palafox y autor de todos los libelos que han aparecido” y ambos habían asesinado a heridos franceses.⁴⁵² Estas ejecuciones no fueron pues fruto del descontrol de las tropas francesas sino una orden bien calculada del mariscal. Una vez fracasados los intentos de que se convirtieran a su causa, Lannes quiso infundir temor entre los eclesiásticos y castigarlos por su apoyo a la resistencia con esta ejecución ejemplarizante.

Sin embargo, para consolidar el poder de los franceses en la ciudad era necesaria el concurso de la Iglesia zaragozana. Se imponía la necesidad de una vuelta a la normalidad, de un regreso al ciclo ritual católico y de un aparato religioso que permitiera legitimar la ocupación ante la población. Para ello, se necesitaba a una autoridad que gozara de prestigio y, ante la ausencia del arzobispo de Zaragoza, se mandó buscar al obispo auxiliar de la ciudad, Miguel de Santander, que se encontraba refugiado en Valdealgorfa.⁴⁵³

⁴⁵¹ Se ha convenido en señalar que los franceses saquearon el joyero de la Virgen. De hecho, éste elemento se ha constituido en un elemento recurrente dentro de la literatura pilarista para mostrar la maldad de las tropas napoleónicas. Sin embargo, las joyas no provienen de ningún saqueo sino que son una ofrenda que quiere hacer la Junta Suprema del Reino de Aragón para ganarse a las nuevas autoridades francesas. El Cabildo se niega a donar ningún tipo de joya en reunión del 1 de marzo de 1809. Sin embargo, ante la insistencia de la Junta que amenaza con que “podía calificarse de desaire y falta de debido obsequio a sus jefes”, el Cabildo se vuelve a reunir la tarde del 1 de marzo para aprobar la propuesta. Ver L.A.C.M.Z., 1.03.1809, fol. 2 y 1.03.1809, fols. 4-5.

⁴⁵² Carta del mariscal Lannes a Napoleón del 26 de febrero de 1809. A.N.P., AFIV, 1622/1¹.

⁴⁵³ Miguel de Santander, [Santander, 25.02.1744-Santa Cruz de Iguña, Santander, 1831]. Entró en la Orden de los Capuchinos el 2 de diciembre 1764. Tras realizar estudios de teología y filosofía, se fue al colegio de Misioneros establecido en Toro donde permaneció unos treinta años y comenzó una actividad misionera que le haría tan famoso en la España de finales del siglo XVIII. Alcanza el puesto de guardián del convento de Capuchinos de Toro y se hace amigo de otro capuchino, Fray Diego José de Cádiz, quién lo considera como uno de los mejores predicadores, promoviendo la publicación de sus primeros escritos y prologando sus *Doctrinas y sermones para misión*. El 17 de Septiembre de 1802 fue nombrado obispo auxiliar de Zaragoza para suplir la ausencia del titular José Ramón del Arce. La guerra le sorprendió de visita pastoral fuera de Zaragoza. Cuando se disponía a volver recibió ordenes del Arzobispo para que permaneciera en lugar seguro, iniciando un periplo que le llevaría por todo el Bajo Aragón. Durante la ocupación, fue nombrado obispo de Huesca el 15 de enero de 1810, gobernador eclesiástico de la diócesis de Zaragoza, Arzobispo de Sevilla y caballero comendador de la Orden Real de España. La derrota de los ejércitos napoleónicos conllevó su exilio a Francia. Tras varias súplicas, consigue volver a España durante el trienio liberal mediante los decretos de 23 y 26 de abril de 1820, retirándose a Santa Cruz de Iguña, donde permanecerá hasta su muerte. Para su biografía ver Antonio Elorza, “Cristianismo ilustrado y reforma política en fray Miguel de Santander”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°214, 1967, pp. 73-107; y Nicole Rochaix, “L’Église d’Espagne et la France: le cas de Miguel de Santander” en Joël Saignieux, *Foi et lumières dans l’Espagne du XVIIIe siècle*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985, pp. 37-79. Para una visión del episcopado español en este período ver José Manuel Cuenca Toribio, “Sociología del episcopado español en la crisis del Antiguo Régimen”, *Hispania*, n° 134, 1976, pp. 567-622, ver pp. 571, 574 y 619. Ver asimismo el escrito exculpatorio presentado por el propio obispo Miguel de Santander, *Apuntaciones para la apología formal de la conducta religiosa y política de...*, s. l., 1817, p. 76.

La figura de este prestigioso capuchino fue clave para la articulación de la ocupación de Zaragoza ya que contribuyó a la legitimación religiosa de las nuevas autoridades francesas, poniendo a su servicio símbolos tan potentes como la Virgen del Pilar. Miguel de Santander era uno de los predicadores más famosos de la España de finales del siglo XVIII. Por su extraordinaria formación fue requerido como examinador sinodal de la diócesis de Toledo por su arzobispo, Luís María de Borbón, Conde de Chinchón, primo de Carlos IV y hermano de la esposa de Godoy.⁴⁵⁴ Fruto de esta relación, Miguel de Santander conocería a Ramón José de Arce, Arzobispo de Zaragoza, que también pertenecía al círculo de amistades de Godoy.⁴⁵⁵ En 1802, Miguel de Santander fue nombrado obispo auxiliar de Zaragoza, haciéndose cargo de las funciones diocesanas de su titular que residía en la Corte como Inquisidor general.⁴⁵⁶

De esta manera, Miguel de Santander, a sus 59 años, alcanzaba la cima de su notoriedad, estaba bien considerado por los eclesiásticos de su tiempo a la vez que bien relacionado con personajes claves en la Corte de Carlos IV.⁴⁵⁷ Hasta su toma de posición a favor de los franceses en 1809, Miguel de Santander concentraba en su persona los dos modelos eclesiásticos más

⁴⁵⁴ Carlos Rodríguez López-Brea, *Dos Borbones, Cardenales primados en Toledo*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 2001, pp. 42-48 y Claude Morange, *Paleobiografía 1779-1819 del "Pobrecito Holgazán" Sebastián de Miñano y Bedoya*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002, pp. 67-68.

⁴⁵⁵ José Ramón del Arce (1755-1844), canónigo en Segovia y Valencia, arzobispo de Burgos e Inquisidor General en 1797, arzobispo de Zaragoza en 1801 y Patriarca de las Indias. La meteórica carrera de José Ramón del Arce ha sido tradicionalmente atribuida a sus buenas relaciones con la Corte y Godoy. Con el motín de Aranjuez y la caída de Godoy, el marqués de Caballero, secretario de Estado le comunicó mediante Real Decreto que le eximía de los empleos de Patriarca de las Indias e Inquisidor General. Esto coincide con una enfermedad que le lleva a residir en Toledo. Volvió a Madrid donde colaboró con el embajador francés en la realización de una lista de los eclesiásticos más influyentes. En 1810 recuperó los cargos que había perdido con el motín de Aranjuez y acompañó al rey José I en su viaje a Granada. Fue enviado a París por José I en 1812 para una misión de la que se desconocen los motivos. Con la caída de Napoleón, se quedó en París donde residió hasta su muerte. Ver Gérard Dufour, "Don Ramón José de Arce, Arzobispo de Zaragoza, Patriarca de las Indias e inquisidor general", en Gérard Dufour, Leandro Higuera del Pino y Maximiliano Barrio Gonzalo, *Tres figuras del clero afrancesado (D. Félix Amat, Vicente Román Gómez y Ramón José del Arce) Actas de la Mesa Redonda, Aix-en-Provence, 26 de Abril de 1986*, Provence, Presses Universitaires de Provence, 1987, pp. 147-193 y José María Calvo Fernández, *Ramón José de Arce: Inquisidor General, Arzobispo de Zaragoza y líder de los afrancesados*, Zaragoza, Fundación 2008, 2008.

⁴⁵⁶ Carta citada en José María Calvo Fernández, *op.cit.*, p. 285.

⁴⁵⁷ Una edad muy cercana a la media del episcopado español que era de 55 años. La edad media a la que morían los obispos era de 69 años de lo que puede deducirse que ocupaban su cargo una media de 14 años. A pesar de que Miguel de Santander deje el obispado en 1813 debido al exilio, ocupó el cargo de obispo durante 10 años, un tiempo suficiente para que su labor episcopal se hiciera notar en la ciudad. Por último, habría que destacar que su pertenencia al clero regular no es algo excepcional aunque este colectivo no era mayoritario puesto que suponía un 21,1% del total de los obispos peninsulares. J.M. Cuenca Toribio «Sociología del episcopado español en la crisis del Antiguo Régimen», *Hispania*, n° 134, 1976. pp. 571, 574 y 619.

respetados en la España del siglo XVIII: el obispo caritativo y el fraile misionero.⁴⁵⁸

Su prestigio como predicador y hombre culto fue tal que incluso en los libelos que escribieron en su contra no podían dejar de hacer notar su virtud en esta materia.⁴⁵⁹ El propio Godoy recordaría en sus memorias cómo durante el período de Carlos IV se decidió apostar por la “reforma de nuestro púlpito (...) reservando los favores del Gobierno y las mejores plazas eclesiásticas a los que trabajaban en esta gran mejora de nuestra cátedra sagrada”. Entre aquellos que se vieron beneficiados por estas políticas de promoción de oradores sagrados, Godoy mencionaba al padre Santander.⁴⁶⁰

Así, la obra de Miguel de Santander entroncaba con una línea de renovación de la predicación frente a aquellos que intentando resultar sencillos habían caído en la vulgaridad y, sobre todo, frente a los excesos cultistas de los sermones barrocos que recargaban el discurso hasta convertirlo en una simple demostración de sus conocimientos. Frente a este modelo, se planteaba una renovación y simplificación de la oratoria sagrada, fundada en la preocupación por la pedagogía de las Sagradas escrituras.⁴⁶¹ El celo por presentar las verdades de la Iglesia vendría acompañado de una nueva percepción del mundo que ponía el énfasis más en cuestiones de caridad que en aquellas relacionadas con la fe, en la santidad más que en la doctrina y en la moral más que en el dogma. Este nuevo enfoque encaja perfectamente en ese gusto por la utilidad y la eficacia de las corrientes reformistas del *setecento* europeo. En este sentido debemos de entender la promoción por parte de Miguel de Santander de la creación de una Sociedad Económica de Amigos del País en Santander y su discurso de inauguración contra la ociosidad.

Entre las escasas valoraciones políticas que dejó escritas, este predicador se había mostrado muy crítico con la Revolución francesa y, al igual que

⁴⁵⁸ Antonio Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVIII*, Madrid, C.S.I.C., 1955, p. 154.

⁴⁵⁹ Mucho tiempo después, Menéndez Pelayo reconocía cómo, a pesar de su afrancesamiento, Miguel de Santander superaba a Diego José de Cádiz “como escritor, porque era hombre más culto y literato”. Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles. Tomo III*, Madrid, La Editorial Católica, 1978, p. 282

⁴⁶⁰ *Memorias del Príncipe de la Paz. Edición y estudio preliminar de Carlos Seco Serrano. Vol. I*, Madrid, Atlas, 1956, pp. 221-222.

⁴⁶¹ Una análisis de este tipo de oratoria recargada en José Jurado, «El Fray Gerundio y la oratoria sagrada barroca» en *Edad de Oro. Homenaje a Eugenio Asensio*, vol. VII, 1989, pp. 97-98. Un análisis general de la oratoria sagrada en el siglo XVIII en Félix Herrero Salgado, *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*, Madrid, C.S.I.C., 1971, p. 22 y Joël Saugnieux, *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1976; para el caso aragonés Francisco Aguilar Piñal, “Aragón en el siglo XVIII: predicación y mentalidad popular” en *Actas del I Symposium del Seminario de Ilustración aragonesa*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1987, pp. 31-40.

muchos de sus coetáneos, había valorado positivamente el ascenso de Napoleón como una vuelta al orden y una restauración del orden religioso.⁴⁶² Su colaboración con las autoridades francesas durante la ocupación estaría marcada por su idea de fidelidad a los poderes establecidos siempre y cuando no obstaculizaran el libre desarrollo de la religión.⁴⁶³ Así pues, más que hablar de afrancesamiento o de una toma de posición política, tendríamos que hablar de una fidelidad a la institución monárquica como garante del culto. Por lo tanto, podríamos definirlo como josefino o, si se quiere, como bonapartista, como expresión de la obediencia a esta dinastía.⁴⁶⁴

Por sus dotes oratorias además de por su estatus dentro de la jerarquía eclesiástica, la figura de Miguel de Santander resultaba clave para la articulación de la ocupación francesa y por eso fue llamado por Lannes. En su entrada triunfal, el mariscal francés “quería demostrar, mediante un acto público de piedad, su respeto a la religión para concluir de ganar los corazones que la capitulación había ya apaciguado”.⁴⁶⁵ Para ello, necesitaba de alguien que tradujera los acontecimientos políticos a designios divinos y el elegido fue Miguel de Santander.

En la ceremonia de juramento del 5 de marzo en el Altar Mayor del Pilar, sus primeras palabras fueron para culpar a la guerra de esta Zaragoza “triste, fea y arruinada”. Sin embargo, eso era cosa del pasado, el principio de

⁴⁶² Para un análisis de su actitud durante la Revolución francesa ver Nicole Rochaix, *op.cit.*, pp. 42-45. Para la visión de Napoleón como una vuelta al orden ver Miguel de Santander, *Doctrinas y sermones para misión. Tomo VI*, Madrid, Imprenta de Collado, 1813, p. 333.

⁴⁶³ Desde la crisis de la monarquía, Miguel de Santander mantuvo esta idea de fidelidad al poder establecido mientras ésta garantizase el libre ejercicio del culto. Esto le permitió durante su exilio celebrar la vuelta de Fernando VII en un sermón sin dejar de valorar la figura de José I como rey católico. Nicole Rochaix, *op.cit.*, p. 66 y 71.

⁴⁶⁴ Para la tesis del josefinismo ver Claude Morange, “¿afrancesados o josefinos?”, *Spagna contemporanea*, n° 27, 2005, pp. 27-54, p. 45. La obra de referencia sobre la cuestión de los afrancesados sigue siendo la de Miguel Artola, *Los afrancesados*, Madrid, Turner, 1976. Sin embargo, muchos de sus presupuestos han sido criticados. El hecho de que Miguel Artola traslade una noción moderna de patriotismo a la realidad de 1808 fue censurado por Lucien Dupuis, “A propos d’«Afrancesamiento»”, *Caravell*, n° 1, 1963, pp. 141-157, p. 142 o Hans Juretschke, *Los afrancesados en la Guerra de la Independencia. Su génesis, desarrollo y consecuencias históricas*, Madrid, Rialp, 1962, pp. 118-119. Otras obras, han variado el marco cronológico, tratando su exilio así como su papel en la creación de una administración liberal tras la muerte de Fernando VII. Ver Luís Barbastro Gil, *Los afrancesados. Primera emigración política del siglo XIX español (1815-1820)*, Madrid, C.S.I.C./Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1993 o Juan López Tabar, *Los famosos traidores. Los afrancesados durante la crisis del Antiguo Régimen (1808-1855)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001. Un balance historiográfico en Francisco Javier Ramón Solans, “El legado historiográfico de Miguel Artola: afrancesados, josefinos, juramentados y colaboracionistas”, *Rolde: Revista de cultura aragonesa*, 124-125 (2008), pp. 4-11 e *Id.* “En torno a la definición de «afrancesado»”, en Alberto Ramos Santana y Alberto Romero Ferrer (eds.), *Liberty, Liberté, Libertad. El mundo hispánico en la era de las revoluciones*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2010, pp. 85-99.

⁴⁶⁵ Louis François Lejeune, *Los Sitios de Zaragoza. Historia y pintura de los acontecimientos que tuvieron lugar en esta ciudad abierta durante los dos sitios que sostuvo en 1808 y 1809. Edición crítica a cargo de Pedro Rújula*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2009, p. 171.

este mal, el asedio, había acabado con la capitulación. Por ello, ahora pedía a los zaragozanos que se apartasen de las turbulencias civiles y políticas, y no se mezclaran en “los negocios de Estado sino para predicar la paz, el orden, la sumisión a las autoridades y la caridad universal”.⁴⁶⁶ Además, señalaba como esta vuelta a la felicidad había sido debida a Dios, a Nuestra Señora del Pilar y a Napoleón el Grande “a quién parece que la Divina Providencia ha suscitado en nuestros días para elevar y abatir tronos”.⁴⁶⁷ Así, desde la primera ceremonia de la ocupación, podemos observar una transferencia de capital simbólico desde los antiguos espacios de legitimación de la resistencia a favor de la sacralización del nuevo orden de cosas.

Con estas primeras palabras, el obispo se ganó la confianza de los franceses y pudo preparar sus sermones con toda tranquilidad.⁴⁶⁸ Unos días después de aquella primera ceremonia, el mariscal Lannes le enviaba una carta a su superior el príncipe Berthier en la que decía del obispo que es “un hombre que ha contribuido mucho a la tranquilidad de la zona. Sería bueno que su majestad le hiciera obispo o incluso arzobispo de Zaragoza: es extremadamente considerado”.⁴⁶⁹ El mariscal Suchet también recordaría que el principal apoyo que tuvo en Aragón, por encima de cualquier autoridad civil fue el obispo auxiliar, “de cuya elocuencia persuasiva alimentaba el espíritu de paz y de conciliación”.⁴⁷⁰

Así pues, las autoridades francesas no sólo promovieron la restauración religiosa sino que también quisieron legitimar su autoridad a través de ella. Para ello, encontraron un aliado perfecto en la figura del obispo auxiliar de Zaragoza, Miguel de Santander. El espacio elegido para estas ceremonias sería fundamentalmente la basílica del Pilar. De esta manera, los franceses buscaron vincularse con uno de los lugares centrales de la geografía sagrada de la ciudad y uno de los bastiones de la resistencia durante los Sitios. Las autoridades francesas concedieron mucha importancia a esta basílica. De hecho, entre los papeles del mariscal Suchet, sucesor en el cargo del mariscal Lannes y de Junot, se encontraba un breve compendio sobre la historia del culto al Pilar.⁴⁷¹

⁴⁶⁶ Miguel de Santander, *Exhortaciones a la virtud que el Ilmo. Señor D. Miguel de Santander, Obispo auxiliar de Zaragoza, hacía a los fieles desde el día de la capitulación de la ciudad, firmada en 20 de Febrero de 1809*, Huesca, Herederos de Mariano Larumbe, s.a., p. 15

⁴⁶⁷ *Ibidem*, pp. 11-12.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, pp. 30-1

⁴⁶⁹ Carta citada incluida en el anexo de J. Belmas, *op. cit.*, p. 212

⁴⁷⁰ Louis Gabriel Suchet, *Mémoires du Maréchal Suchet, duc d'Albufera, sur ses campagnes en Espagne, depuis 1808 jusqu'en 1814. Tome I*, Paris, Anselin, 1834, p. 289.

⁴⁷¹ A.N.P., 384AP 179.

Desde los primeros días de la ocupación hasta el 31 de junio de 1810, el cronista local Faustino Casamayor tan sólo registra en dos ocasiones la ausencia del ejército francés a su cita dominical de misa de 12 en el Pilar. Además, una de ellas, el 25 de junio de 1809, estaba plenamente justificada por el hecho de que Suchet tuvo que salir con casi todas las tropas disponibles para hacer frente a la ofensiva de Blake. Tras su victoria de Alcañiz, las tropas españolas se dirigían hacia Zaragoza poniendo en peligro el control de la región.⁴⁷² Esta victoria fue capital para la consolidación de los franceses en la zona y significaba que la ciudad pasaba de ser campo de batalla a campo de operaciones.⁴⁷³

Además de su asistencia semanal, los franceses rompieron el equilibrio ritual entre el Pilar y la Seo. Las autoridades militares asistieron a todas las grandes fiestas marianas del calendario litúrgico y eligieron para su celebración la basílica del Pilar. En algunas ocasiones, incluso trasladaron las fiestas principales del ciclo conmemorativo de la vida de Jesús al Pilar aunque, por su naturaleza, estas celebraciones tuvieran su centro en la Catedral de la Seo.⁴⁷⁴ Estos desplazamientos evidencian la importancia concedida al Pilar como espacio de sacralización de la ocupación francesa de Zaragoza.

Las nuevas autoridades fueron capaces incluso de incorporar nuevas ceremonias al calendario litúrgico de la ciudad. Al margen de la festividad del nuevo monarca, San José, las autoridades francesas festejaron el Santo de Napoleón mediante una ceremonia con sermón en el Pilar el 15 de agosto. La elección de esta fecha, instituida mediante decreto el 20 de febrero de 1806, no sólo estaba justificada por el aniversario de Napoleón sino también porque ofrecía la ventaja de asociarlo a la celebración de la Asunción de María.⁴⁷⁵ En Zaragoza, esta vinculación resultaba aún más favorable puesto que Napoleón y la Asunción se encontraban en su centro religioso, la basílica del Pilar.

⁴⁷² Faustino Casamayor, Faustino Casamayor, *Años políticos e históricos de las cosas más particulares en la Imperial, Augusta y Siempre Heroica ciudad de Zaragoza*. [Manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Universitaria de Zaragoza], tomo XXVI, 26 de marzo de 1809, fol. 58.

⁴⁷³ Charles Esdaile, *op.cit.*, pp. 228-9.

⁴⁷⁴ Para las ceremonias a las que deben asistir las autoridades en el siglo XVIII ver Lamberto Vidal, *Políticas ceremonias de la imperial ciudad de Zaragoza*, Zaragoza, Pascual Bueno, 1717. Para un análisis de estos desplazamientos rituales en Zaragoza ver Francisco Javier Ramón Solans, "La sacralización de un nuevo poder. Relaciones entre Iglesia y ejército en Zaragoza desde la capitulación hasta las celebraciones por la toma de Lérida y Mequinenza" en *La guerra de la Independencia española: una visión militar. Actas del VI Congreso de Historia Militar, Zaragoza, del 31 de marzo al 4 de abril de 2008. Vol.II. Comunicaciones*, Madrid, Ministerio de la Defensa, 2009, pp. 207-215.

⁴⁷⁵ Un análisis de esta festividad en Jacques Olivier Boudon, *Napoléon et les cultes. Les religions à l'aube du XIX^e siècle 1800-1815*, Paris, Fayard, 2002, pp.135-136. Para un análisis de la celebración de esta festividad en la Zaragoza ocupada ver Francisco Javier Ramón Solans, "La vierge se soumet à Napoléon. Le culte marial et l'occupation napoléonienne de Saragosse", *Revue de l'Institut Napoléon*, 197 (2008), pp. 7-20.

El gran artífice de todas estas estrategias de legitimación fue el *maître* de la opinión pública, el mariscal Suchet, general en jefe del ejército de Aragón. El 24 de abril de 1809, Lannes había recibido el mando del 2º cuerpo de Alemania y por lo tanto, había abandonado su puesto en Zaragoza. Junot, duque de Abrantes, ocupó el cargo hasta la entrada de Suchet el 18 de mayo de 1809. Esta inestabilidad en la dirección militar de la ciudad dificultó la consolidación y estabilización del poder francés. Además, Junot se había mostrado muy poco hábil a la hora de tratar con el Cabildo a cuyos miembros había calificado de “malvados, insubordinados, hipócritas y otros dictados semejantes”.⁴⁷⁶ Además de su habilidad diplomática, Louis Gabriel Suchet tenía un gran talento militar que le permitió afianzar las posiciones francesas en Zaragoza gracias a la victoria sobre el ejército de Blake en la batalla de María el 15 de junio de 1809.

Desde la celebración por la victoria de María, “aunque los signos de inestabilidad no cesaron por completo, todo va confluyendo hacia una cierta normalización de la ciudad gobernada por los franceses”.⁴⁷⁷ Además, a partir de junio, el ciclo litúrgico comienza a restablecerse, la mayoría de las Iglesias están abiertas y las grandes ceremonias vuelven a su antiguo esplendor. Esta recuperación ritual estaría muy relacionada con el nombramiento de nuevos eclesiásticos para remplazar a los que habían muerto y el regreso de muchos de los que habían huido. Así, por ejemplo, el Cabildo pasó de tener tan sólo seis dignidades al comienzo de la ocupación a veintidós de los cuarenta y cuatro totales en verano de 1809.⁴⁷⁸

Esta normalización se desarrolló gracias a la figura de Louis Gabriel Suchet, que controlaba a la perfección los métodos de captación de la opinión pública.⁴⁷⁹ El mariscal supo concentrar en torno a él y a sus victorias militares todo el aparato ritual de la ciudad. Tras la batalla de María, el 1 de julio de 1809 hizo su entrada triunfal en Zaragoza y al día siguiente hubo misa solemne con sermón en el Pilar. Este día, como señalaba la gaceta, fue “destinado por su excelencia para tributar al SER SUPREMO las gracias debidas por los triunfos conseguidos, presentó un espectáculo tan tierno, piadoso y edificante

⁴⁷⁶ El conflicto tenía su origen en la negativa del Cabildo a asistir al obispo durante el *Te Deum* en acción de gracias por la batalla de Ratisbona del 7 de mayo de 1809. L.A.C.M.Z., 6.05.1809, fol. 57 y 14.05.1809, fols. 66-7.

⁴⁷⁷ Pedro Rújula, “Los años...”, *op.cit.*, p. XLVII

⁴⁷⁸ Datos extraídos de P. Lissa y Lamana, *Catálogo de los canónigos de la santa iglesia de Zaragoza*, s.l., s.a. (continuado por L. Colomina Escanero, ejemplar mecanografiado en la Biblioteca del Cabildo Metropolitano de Zaragoza), José Ypas, *Señores canónigos de la Santa Iglesia Metropolitana de Zaragoza*, s.l., s.a. y A.C.M.Z., Fondo Canónigos Posesiones de las Dignidades, Prebendas, Raciones y Beneficios desde el 2 de Mayo de 1808 hasta el día...

⁴⁷⁹ Los tres mecanismos fundamentales de persuasión en la España ocupada fueron la imprenta, los toros y el púlpito. Ver José Luis López Tabar, *op.cit.*, pp. 31-46

como lisonjero y alegre el del antecedente⁴⁸⁰ ". Al igual que en otras celebraciones, Suchet marchó desde su palacio al Pilar, con la carrera guarnecida de tropa y a la puerta fue recibido por el obispo que le dio agua bendita, y otras autoridades y sujetos distinguidos de la ciudad. En un gesto muy medido, se detuvo a orar en la Santa Capilla, para luego pasar al altar mayor con el Obispo revestido de pontifical y sentarse en un lugar privilegiado. Suchet recordaría en sus memorias el esplendor de aquella ceremonia religiosa realizada en el Pilar, una celebración a la que añadiría la pompa militar de las tropas su mando.⁴⁸¹

Conforme avanza la ocupación, los festejos relacionados con José I fueron perdiendo importancia.⁴⁸² Esto es debido a la reorganización administrativa de febrero de 1810 que impulsada por Napoleón, dotaba de autonomía a las provincias de Cataluña, Aragón, Navarra y Vizcaya. Los gobernadores de cada región tendrían todos los poderes civiles y militares, independientemente de las órdenes de Madrid.⁴⁸³ A nivel ritual, esto se traslada en una creciente importancia de las festividades del emperador y, sobre todo, de Louis Gabriel Suchet.

De esta manera, los festejos más importantes que vivió Zaragoza durante la ocupación serían aquellos motivados por el triunfo de Suchet en Lérida y Mequinenza en junio de 1810, celebración que además haría coincidir con el aniversario de su victoria en María.⁴⁸⁴ Estas solemnidades siguieron el esquema de las grandes celebraciones del antiguo régimen: tres días de festividades con procesiones, cabalgatas, iluminaciones, fuegos artificiales, gigantes y cabezudos, y la elaboración de un libro panegírico.

El lugar elegido para esta ceremonia, como no podía ser de otra manera, fue el Pilar. Así, Louis Gabriel Suchet pasó con toda su plana mayor a rendirle gracias a la Virgen. La misa no se celebró ni siquiera en el altar mayor, como es costumbre, sino en la Santa Capilla con el objetivo de vincularse aún más con

⁴⁸⁰ *Gaceta nacional de Zaragoza*, n° 22, jueves 6 de julio de 1809. p. 86.

⁴⁸¹ Louis Gabriel Suchet, *op.cit.*, pp. 37-38.

⁴⁸² Francisco Javier Maestrojuán, *Ciudad de vasallos...*, *op.cit.*, pp. 170-171.

⁴⁸³ Para la separación administrativa ver Miguel Artola, *op.cit.*, pp. 169-175. Un análisis de la representación de estos poderes en la *Gaceta de Zaragoza* en Frédéric Dauphin, "La gazette nationale de Saragosse", en *Annales historiques de la Révolution française*, Numéro 336, mis en ligne le : 15 juillet 2007. URL : <http://abrf.revues.org/document1704.html>. Consulté le 28 novembre 2007. Sobre la importancia de los gobernadores en la España ocupada ver Matisa Ramisa I Verdaguer, *Els catalans i el domini napoleònic (Catalunya vista pels oficials de l'exèrcit de Napoleó)*, Barcelona, Publicacions de l'abadia de Montserrat, 1995

⁴⁸⁴ Sobre las ceremonias de la información ver Michèle Fogel, *Les cérémonies de l'information dans la France du XVI au XVIII siècle*, Paris, Fayard, 1989. Su aplicación a la Guerra de la Independencia en Francisco Javier Maestrojuán, *Ciudad de vasallos, Nación de héroes. Zaragoza: 1809-1814*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2003, pp. 179-199.

la imagen del Pilar.⁴⁸⁵ El cronista de los festejos deslegitimaba la resistencia, calificándola de fanática, y recordaba el patrocinio del Pilar sobre la ciudad a través de la ocupación francesa de Zaragoza: “¿Y diréis que la Reina del Pilar no ha cubierto siempre con su fuerte égida la venturosa Salduba? ¿Y dudareis de su protección porque la ocuparan las águilas del grande Imperio, cuando ellas le han dado la prosperidad y el sosiego?”⁴⁸⁶

Las fiestas del Pilar merecen especial atención ya que se configuran como un espacio privilegiado de consagración del poder napoleónico. Ya no sólo se dota al ritual de un lugar consagrado como la basílica sino que se brinda de una manera explícita el principal culto zaragozano para su sacralización. Louis Gabriel Suchet, consciente de la especial importancia que tienen las fiestas para la ciudad, hizo un llamamiento el día 11 para que se celebrara con “la misma solemnidad que los demás años”.⁴⁸⁷ En las celebraciones del primer día grande bajo la ocupación, el 12 de octubre de 1809, el mariscal francés volvió a demostrar su dominio total de la opinión pública, llegando antes de que empezara la ceremonia para pasar por la Santa Capilla a rezar a la Virgen y ofrecerle un manto de raso blanco bordado de oro.⁴⁸⁸ En su sermón, Miguel de Santander, correspondió al gesto de Suchet, exaltando la unión entre españoles y franceses ante el Pilar:

“lo que estamos viendo lo afianza: la nación española mantiene las alabanzas perennes a la Virgen a todas las horas del día y parte de la noche: la nación francesa concurre con sus soldados y oficiales a visitarla, y el excelentísimo General en jefe de este ejército, que está presente, acaba ahora mismo de enriquecerla con un precioso vestido bordado de oro, que ha ofrecido a la santísima Virgen”.⁴⁸⁹

La fiesta volvería por la tarde con la tradicional procesión en honor a la Virgen. El orden que se establecía en este tipo de ceremonias resultaba fundamental puesto que revelaba la jerarquía implícita dentro de la ciudad.⁴⁹⁰ Por ello, son muy conocidas las disputas por un puesto más privilegiado en su interior que en muchos casos degeneraban en conflictos jurisdiccionales⁴⁹¹. La articulación jerárquica de la procesión se basa en su proximidad a la imagen

⁴⁸⁵ Manuel Isidoro de Ased y Villagrasa, *Relación de las fiestas que la Imperial ciudad de Zaragoza celebró en los días 16 y 17 de junio de 1810 en señal de regocijo por la conquista de las plazas de Lérida y Mequinenza y en obsequio de S.M.I. y R. y el Excmo. Sr. Conde del Imperio Suchet*, Zaragoza, Imprenta de Miedes, 1810, pp. 121 y 166-167.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 23.

⁴⁸⁷ Faustino Casamayor, *op.cit.*, tomo XXVI, 11 de octubre de 1809, fol. 79.

⁴⁸⁸ Faustino Casamayor, *op.cit.*, tomo XXVI, 12 de octubre de 1809, fol. 80.

⁴⁸⁹ Miguel de Santander, *Exhortaciones...*, *op.cit.*, p. 81

⁴⁹⁰ Robert Darnton, *op.cit.*, pp.109-147

⁴⁹¹ Antonio Luís Cortés Peña, *op.cit.*, pp. 437-452.

central de manera que a mayor cercanía, mayor importancia simbólica y social se le atribuye. En comparación con la procesión de 1723, el Cabildo aparece en la misma posición, delante de la Virgen bajo un palio sostenido por doce sacerdotes.⁴⁹² La diferencia viene en el séquito de la imagen, puesto que tras la autoridad religiosa se sitúa Suchet, que desplaza al poder civil (Ayuntamiento, regidores, intendente...) a una posición secundaria en la que se mezclan con militares como el general Mousnier.

A través de este tipo de ceremonias se operaba una transferencia de capital simbólico de los patriotas a los franceses. Tanto el ritual católico como la devoción al Pilar pasaron a legitimar la presencia francesa en la ciudad así como a exaltar la figura del mariscal Suchet. Los actores cambiaron y las relaciones de poder también, pero el Pilar permanecía ahí, como un centro de sacralidad inevitable para quiénes quisieran dominar la ciudad.

Además, este tipo de ceremonias evidencian un “esfuerzo por difuminar el rostro amargo del invasor”, un intento “por parte del francés y quienes le apoyan de provocar adhesiones, de educar, -a veces de forma ingenua- el carácter político de los habitantes”. Sin embargo, “el estado de Sitio continúa durante los años siguientes provocando una situación paradójica. Zaragoza recupera sus ritmos, pero sigue siendo una ciudad ocupada, bajo dominio militar y sometida”.⁴⁹³ Un buen ejemplo de ello, lo constituyen los desfiles de prisioneros por la ciudad que se convierten en un espectáculo ejemplar para la población, manifestando el poderío militar francés.⁴⁹⁴

Aunque rara vez se manifestara públicamente, las relaciones entre los eclesiásticos y las nuevas autoridades francesas fueron bastante tensas. La mayor parte de estos conflictos no estaban relacionados con una resistencia en clave patriótica⁴⁹⁵ sino más bien con cuestiones económicas y jurisdiccionales. Así, la puesta en marcha de la venta de la séptima parte de los bienes del clero, iniciada en época de Godoy y frenada por Fernando VII, constituyó una de las grandes preocupaciones del clero catedralicio. Aunque finalmente tuvo que hacer frente al pago de medio millón de reales, el Cabildo se resistió a dar información sobre sus posesiones y prolongó todo lo que pudo los trámites.⁴⁹⁶

⁴⁹² Juan Francisco Escuder, *op.cit.*, pp. 298-306.

⁴⁹³ Francisco Javier Maestrujuán Catalán, *op.cit.*, p. 29.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁹⁵ Para el análisis de estas resistencias en clave nacional ver A. Gascón de Gotor, «El Cabildo de Zaragoza durante los sitios», en *Congreso Histórico Internacional de la Guerra de la Independencia y su época. Vol. 5*, Zaragoza, IFC, 1964 y F. Aznar y Navarro, *El Cabildo de Zaragoza en 1808 y 1809*, Zaragoza, Revista Aragonesa, 1908.

⁴⁹⁶ Para estos conflictos así como para la resistencia del Cabildo ver Francisco Javier Ramón Solans, “La gestión del tiempo como forma de resistencia del cabildo zaragozano. La reforma josefina de las

El segundo motivo de preocupación del Cabildo fue la cuestión jurisdiccional y más concretamente la concentración de poder en la figura de Miguel de Santander. En la estructura eclesiástica de la España de principios del siglo XIX, el capítulo metropolitano actuaba como un contrapoder frente al obispo. Además, cuando la diócesis era gestionada por un auxiliar en ausencia del titular, el Cabildo adquiría un poder mayor.⁴⁹⁷ De ahí sus reticencias a la hora de asumir la atribución de toda la jurisdicción eclesiástica a Miguel de Santander el 1 de agosto de 1809.⁴⁹⁸ Estos conflictos son de naturaleza jurisdiccional y el capítulo metropolitano se opuso a estas medidas porque vio en ellas una amenaza a sus atribuciones. De hecho, ni su nombramiento como obispo de Huesca, el 15 de enero de 1810, ni como arzobispo de Sevilla, el 13 de junio de 1810, generaron ningún tipo de controversia en el Cabildo zaragozano, que pasó a felicitarle inmediatamente.⁴⁹⁹

A través de estas disputas, observamos una supremacía de las autoridades francesas pero no un control absoluto. De hecho, en algunos momentos críticos, estas tensiones se manifestaron públicamente, debilitando la posición simbólica de los franceses en la ciudad. Estas muestras de descontento se hicieron presentes fundamentalmente en el ámbito ceremonial, un terreno donde el daño a las nuevas autoridades era mayor ya que constituía, como hemos visto, uno de los puntales de su legitimidad. Así, la primera detención de un canónigo estuvo motivada por un sermón contrario a José I que el arcediano de Aliaga pronunció en el templo del Pilar el día de la anunciación, 25 de marzo de 1810.⁵⁰⁰

Unos meses más tarde, el 2 de junio de 1810, en los prolegómenos de las fiestas por la toma de Lérida y Mequinenza apareció un cartel en una de las paredes de la Catedral de la Seo que decía “mierda para Francia”. El desafío era todavía mayor si tenemos en cuenta que estas celebraciones eran para el mariscal Suchet una ocasión ideal de escenificar su poder. La crisis se resolvió con la detención de varios eclesiásticos, el sometimiento del Cabildo a la

dignidades, canonjías, raciones y beneficios” en Alberto Ramos Santana y Alberto Romero Ferrer (eds), *1808-1812: los emblemas de la libertad*, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2009, pp. 459-470.

⁴⁹⁷ Para las atribuciones del auxiliar ver Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez y J. Vives Gatell (dirs.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, C.S.I.C., 1972, pp. 299-300.

⁴⁹⁸ Ver L.A.C.M.Z., 7.08.1809, fol. 174.

⁴⁹⁹ En este sentido, su nombramiento como obispo de Huesca que tan bien había sido recibido por el Cabildo zaragozano fue visto por el oscense como una agresión, intentando limitar las atribuciones que desempeñaría en la capital altoaragonesa. Ver la correspondencia de enero de 1810 en el Archivo del Cabildo de Huesca, Cartas del Sr. Santander y papeles concernientes al gobierno eclesiástico de esta diócesis.

⁵⁰⁰ Faustino Casamayor, *op.cit.*, tomo XXVII, 30 de marzo de 1810, fol. 24.

autoridad del obispo auxiliar y la adjudicación a este último del control absoluto de la predicación en la ciudad.⁵⁰¹

Un último ejemplo de estas tensiones se produciría en las fiestas del Pilar de 1812. El día 14 de octubre, durante las ceremonias que se desarrollaban en la basílica se cantó una antigua aria titulada “Santiago cierra España”. Las autoridades francesas interpretaron que se invocaba al apóstol en su contra y mandaron que no se cantara en castellano si no era el santo rosario u alguna letra latina con arreglo a las Sagrada Congregación de Ritos.⁵⁰² Estas suspicacias evidencian la falta de confianza de unas autoridades francesas que veían en las ceremonias religiosas un terreno susceptible de volverse en su contra.

Con el apoyo del obispo auxiliar, los franceses realizaron una transferencia de capital simbólico de la resistencia, especialmente de la Virgen del Pilar, a la ocupación, para legitimar su autoridad. Sin embargo, la operación no fue completa ya que no consiguieron crear una clase eclesiástica afín al nuevo régimen y apagar todas las resistencias. De esta manera, a pesar de los intentos de volver a la normalidad, la presencia de los franceses en Zaragoza no dejó nunca de ser una ocupación militar.

2.3.6 La expulsión de los franceses: la exaltación de la victoria y la reestructuración del culto zaragozano

Con la salida de las tropas francesas, la noche del 9 al 10 de julio de 1813, los eclesiásticos volvieron a hacer suya la situación. Al alba, los zaragozanos marcharon al Pilar “a rendirle gracias por sus notables y asombrosos beneficios”.⁵⁰³ Mientras el Cabildo preparaba la ceremonia iluminando los altares de la Santa Capilla y de Santiago, patrón de España, en la Basílica del Pilar, el Ayuntamiento salía a recibir al batallón de Tabuena.⁵⁰⁴ Tras la misa y el *Te Deum* en el altar mayor, los oficiales pasaron a la Santa

⁵⁰¹ Inmediatamente, el comisario general de policía lleva a la cárcel a un penitenciario, dos escolares, un racionero, al regente de la iglesia parroquial de San Lorenzo, al canónigo Sobrevía, al campanero y a su hijo. Esa misma noche se ha de convocar un cabildo extraordinario en el palacio arzobispal de donde fueron llevados a prisión al arcediano de Daroca y al canónigo Cistué. Dos días después fueron detenidos por la misma causa el arcediano del Salvador, el canónigo doctoral Pelayo de Uriarte, Jerónimo González de La Secada y José María de Aspiazú y se liberó a Sobrevía. Faustino Casamayor, *op.cit.*, tomo XXVII, 2 de junio de 1810, fol. 37 y tomo XXVII, 4 de junio de 1810, fol. 37.

⁵⁰² Faustino Casamayor, *op.cit.*, años 1812-1813, pp. 195-196 y p. 215.

⁵⁰³ Faustino Casamayor, *Años políticos e históricos de las cosas más particulares ocurridas en la Imperial, Augusta y Siempre Heroica Ciudad de Zaragoza. 1812-1813*, Zaragoza, Comuniter-Institución “Fernando el Católico”, 2008, p. 335.

⁵⁰⁴ L.A.C.M.Z., 16.07.1813, fols. 125-127.

Capilla. Al igual que había hecho Palafox, el general Durán fue a besar la mano de la imagen del Pilar y el brigadier Sánchez depositó su espada a los pies de la Virgen.

A través de esta primera ceremonia podemos observar la versatilidad de un símbolo susceptible de ser constantemente adaptado a las estrategias del poder que rige la ciudad. Los líderes militares, franceses y españoles, comprendieron muy pronto los beneficios de asociar sus victorias a la mediación del Pilar. Esta flexibilidad, lejos de perjudicar a esta imagen religiosa, le permitía salir fortalecida de cada crisis política o bélica como centro privilegiado de legitimación por las nuevas autoridades.

A pesar de los conflictos que pudieran existir entre los generales Mina y Durán, encargados uno de la margen izquierda y el otro de la derecha del Ebro, ambos supieron utilizar y aprovecharse de las ventajas de vincular su imagen a la de la Virgen del Pilar.⁵⁰⁵ La perfecta connivencia entre las autoridades militares y eclesiásticas se mostraba con las constantes invitaciones del Cabildo a participar de las ceremonias religiosas.⁵⁰⁶ La guerra continuaba, los ejércitos se sucedían y los soldados pasaban frecuentemente delante de la Virgen del Pilar para rendir armas o escuchar misa.⁵⁰⁷

Desde el 16 de julio de 1813 hasta final de año, los 18 rosarios celebrados por toda la ciudad se convirtieron en la forma por excelencia de expresar la gratitud de los zaragozanos a la Virgen del Pilar.⁵⁰⁸ Durante los Sitios, esta práctica religiosa había sido muy utilizada para pedir la intercesión de María. Sin embargo, con la llegada de los franceses, sin ser prohibidos, los rosarios públicos desaparecieron, quedando reducidos al interior de las iglesias.⁵⁰⁹ Por un lado, la ausencia de esta práctica devocional de marcado carácter popular durante la ocupación evidencia las limitaciones del proyecto francés de generar adhesiones. Por el otro, con la liberación de la ciudad, “el rosario se convirtió en el instrumento que mejor reflejaba las «necesidades» de expresión religiosa y patriótica de la comunidad”.⁵¹⁰

⁵⁰⁵ Para un análisis de este conflicto ver *Ibídem*, pp. XCIV-XCVIII. De hecho las demostraciones por la entrada de Mina en la ciudad el 2 de agosto de 1813 tras la toma del castillo de la Aljafería serían muy similares y el general pronto se vincularía con la virgen en la celebración de la victoria.

⁵⁰⁶ L.A.C.M.Z., 23.07.1813, fol. 135.

⁵⁰⁷ Ver Carlos Franco de Espés “Zaragoza de Suchet a Mina” introducción a Faustino Casamayor, *Años políticos e históricos de las cosas más particulares ocurridas en la Imperial, Augusta y Siempre Heroica Ciudad de Zaragoza. 1812-1813*, Zaragoza, Comuniter-Institución “Fernando el Católico”, 2008, pp. CIV-CVIII.

⁵⁰⁸ Carlos Franco de Espés, *op.cit.*, p. LXIII. Fueron los propios devotos los que solicitaron que se realizara un rosario. L.A.C.M.Z., 7.08.1813, fol. 146.

⁵⁰⁹ Francisco Javier Maestrojuán Catalán, *op.cit.*, pp. 448-451.

⁵¹⁰ *Ibídem*, p. 449.

Las instituciones de la ciudad realizaron ceremonias de agradecimiento a la Virgen del Pilar con misa en la basílica, campaneó y *Te Deum*. El 11 de julio, el Ayuntamiento retiró un cuadro de Napoleón y puso en su lugar la imagen de la Virgen. Este tipo de juego de retratos resulta una constante en tiempos de cambio de régimen político. Estas nuevas autoridades se legitiman a través de centenares de pequeños gestos, imágenes y objetos cotidianos que permiten sustituir las conexiones simbólicas de los regímenes anteriores.⁵¹¹

La utilización de la Virgen y de su basílica durante la ocupación fue tan importante que después de la caída del Imperio parecía necesario rechazar este uso “espurio” de una manera bastante explícita y cambiar su sentido político y nacional. Así, en el borrador del primer sermón de acción de gracias después de la reconquista de la ciudad, el 21 de julio de 1813, Sebastián Hernández Morejón, capitán del vicario general de la armada de Aragón, dedicaba la primera parte de la homilía a criticar esta instrumentalización de la Virgen por los franceses:

“Y en medio del triste cautiverio en que gemáis; ¿qué pensabais vosotros hermanos míos, a vista de tanto crimen y escándalo...? ¿Qué es lo que pasaba por vuestro corazón al oír en este mismo lugar santo de boca de un profeta, proclamados ciertos principios enteramente opuestos a los vuestros...?”

[...]

Mientras vosotros luchabais con el infortunio redoblando al cielo los votos y gemidos, los representantes de esta augusta capital y provincia, llevando sobre los hombros la esperanza de sus pueblos, sólo aspiraban en sus planes a comer el pan en vuestra mesa, a participar de vuestras festividades y a cantar en las riberas del Ebro las canciones que cantaban vuestros abuelos”.⁵¹²

El 25 de julio de 1813, siguiendo con esta línea de interpretación patriótica, se celebró la fiesta de Santiago patrón de las Españas, día elegido para el juramento de la Constitución. En la basílica predicó el padre Camilo Foncillas de Santa Teresa, rector de los escolapios, que volvió sobre la cuestión de la providencia y del poder de la intercesión de la Virgen y del apóstol en clave nacional:

⁵¹¹ Este tipo de consideraciones ya fue puesta de relieve para la Revolución francesa por Lynn Hunt, *op.cit.*, pp. 52 y ss.

⁵¹² A.H.M.Z., fondo Palafox, 35-3/12, Sermón de acción de gracias ante la Virgen del Pilar por la terminación de la guerra con los franceses.

“¿Cuántas veces desde este mismo templo habéis importunado sobre ello los oídos de esa Reina Soberana y Madre Nuestra amantísima del Pilar? ¿a qué santo nacional habéis dejado de recurrir (aún quizá con riesgo de vuestras personas) comenzando por el Divino Santiago, Gran Padre de nuestra Fe, en cuyo día gloriosísimo ha dispuesto la Providencia que celebremos esta sagrada función?”⁵¹³

Dentro de estos desplazamientos observados en la significación de las devociones, la fiesta de la asunción de la Virgen sería uno de los casos más interesantes. Napoleón hizo coincidir la celebración de su recién inventado santo con esta festividad para asociar su culto al de María. Así, el 15 de agosto de cada año se conmemoraron ambas efemérides en Zaragoza al igual que en el resto del imperio y países asociados. Tras la expulsión de los franceses se planteaba otra vez la necesidad de purificar el espacio sagrado del Pilar. En su sermón, Sebastián Hernández Morejón trajo “a la memoria la festividad que en este día se celebraba en los años del cautiverio en que, con la mayor bulla, nos hacían cantar el nacimiento del emperador Napoleón con carros, músicas y demás funciones y la diferencia de ahora en que gracias a nuestra soberana reina celebramos, exhortándonos por lo tanto a rendirle las más expresivas gracias”.⁵¹⁴

La víspera de la gran fiesta, la ciudad se engalanó, las fachadas se adornaron, las parroquias sacaron sus altares y los frontispicios y calles se iluminaron entre los campaneos generales que avisaban a mediodía y medianoche de la festividad. El 12 de octubre fue el día grande, desde la misa de infantes de madrugada hasta las diez de la noche la iglesia estuvo prácticamente llena. El Rosario de la aurora salió acompañado por el Ayuntamiento y escoltado por el quinto batallón de Navarra. Los siete días siguientes de la octava fueron espectaculares, se quemaron árboles de fuego y otros artificios de pirotecnia; hubo iluminaciones, campaneos, salvas de cañones; y se representó la obra *Los patriotas de Aragón*. La intervención de la Virgen del Pilar en los Sitios se había representado de muchas maneras, mediante ceremonias oficiales, juras de bandera, altares improvisados o procesiones muy elaboradas, y ahora se hacía también en el teatro. Esta pequeña pieza, representada por primera vez en Madrid tras el primer Sitio, acababa con un carro triunfal en que iba la imagen de “nuestra invicta patrona” la Virgen del Pilar, rodeada de banderas y trofeos de guerra cogidos a los franceses, llevados por Palafox y sus capitanes.⁵¹⁵

⁵¹³ Faustino Casamayor, *op.cit.*, 1812-1813, p. 359.

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 380.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 412.

Desde la liberación de la ciudad, los zaragozanos habían vivido en un estado de agitación religiosa pilarista ya fuera por el propio ciclo litúrgico (Santiago y las fiestas del Pilar) o bien por las celebraciones militares. La Virgen se había convertido en un recurso para comprender una realidad cambiante, para reasegurar a la población y legitimar a las nuevas autoridades. La experiencia de la guerra había transformado su percepción. La crisis de la monarquía había generado una movilización que, aunque dirigida por sectores de la aristocracia local, hizo que se generara una idea de empresa colectiva. La comunidad de sentimientos –angustia, miedo o sufrimiento- había reforzado los vínculos sociales, homogeneizando las sensaciones.

Sin embargo, cuando muchas de estas ideas evolucionaron hacía una comunidad política nacional en aquellos “dos años cruciales” que van desde 1808 a 1810, Zaragoza cayó bajo control francés. La reacción patriótica dio paso a una revolución que culminó en una idea de nación moderna.⁵¹⁶ No obstante, también cabría preguntarse hasta qué punto el clima de agitación pública en las prensas, los cafés o las cortes gaditanas no era excepcional. En Cádiz se concentró una parte importante de la clase política española, elites económicas y sociales que llevaron a cabo un proceso extraordinario y que no era equiparable a los que se desarrollaron en el resto de la península. En cualquier caso, Zaragoza permaneció al margen de dichos procesos políticos hasta la salida de las tropas francesas cuando aquellos cambios se fueron paulatinamente incorporando a la realidad de sus habitantes.

La propia vivencia de la guerra y la ocupación habían despertado identidades suprarregionales de base contrarrevolucionaria en torno al Pilar. Este despertar de una idea de comunidad nacional no implicaba necesariamente un modelo o unos fundamentos sobre los que tenía que construirse. Es decir, la constitución de una identidad nacional no tenía porque ser formulada en términos liberales. Además, la propia experiencia bélica así como las transformaciones políticas también afectaron al sentido de los símbolos, como el Pilar, que hasta entonces representaban una región o localidad (fueros, viejas instituciones representativas o imágenes religiosas) y que pasaron a ser nacionales durante la guerra.

En la literatura, el Pilar pronto se vio asociado a la Guerra de la Independencia y en especial a los Sitios de Zaragoza.⁵¹⁷ En las primeras

⁵¹⁶ Richard Hocquellet, *op.cit.*

⁵¹⁷ Para una visión de la literatura sobre este tema ver Carlos Riba y García, “Aparato bibliográfico para la Historia de los Sitios de Zaragoza”, *Publicaciones del Congreso Histórico Internacional de la Guerra de la Independencia y su época (1807-1815). Celebrado en Zaragoza durante los días 14 a 20 de Octubre de 1908*,

novelas, relatos históricos, poemas o proclamas durante e inmediatamente después del conflicto, la Virgen tiene un papel importante ya sea de una manera activa como si interviniera directamente en el conflicto o bien como refugio religioso. Además, esta interpretación mítica del asedio a la que iba asociada la participación del Pilar no se limitó a Zaragoza y así, entre otros ejemplos, encontramos una *Acción de gracias a María Santísima del Pilar de Zaragoza* impresa en Cádiz tras el primer Sitio⁵¹⁸. En ella, se incluía un grabado de Fernando VII postrado ante el Pilar y a los pies de ésta, banderas y trofeos militares. El poema empezaba así: “A la dulce patrona de España/que quiso colocar/su trono en Zaragoza/loemos sin cesar”. Tras unos vivas a la virgen y al rey Fernando VII, decía “Bonaparte ambicioso/ quería conquistar/ a España, a Zaragoza/Su riqueza y Pilar;/Más la reina del cielo/ a Zaragoza da/valor, fuerza, constancia,/armas y general/ al dulce, & c.”⁵¹⁹.

Zaragoza, Mariano Salas, 1910, Carlos Franco de Espés, *op.cit.*, pp. IX.XXIII; Francisco Palá Laguna, “Textos literarios y relatos históricos sobre los Sitios de Zaragoza impresos en el siglo XIX”, *Los Sitios de Zaragoza. Catálogo de la Exposición*, Zaragoza, Fundación 2008, 2009, pp. 181-211; y María Pilar Salas Yus, *Descripción bibliográfica de los textos literarios relativos a los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2007.

⁵¹⁸ Existen numerosos ejemplos de este tipo de literatura (acción de gracias, novenas, carteles...) en Pedro Riaño de la Iglesia, *La Imprenta en la Isla Gaditana durante la Guerra de la Independencia. Libros, folletos y hojas volantes (1808-1814) Ensayo bio-bibliográfico documentado*, Madrid, Ediciones del Orto, 2004.

⁵¹⁹ Citado en *Ibidem*, pp. 98 y 99.

2.4 UN EPÍLOGO DE LA GUERRA: EL RECUERDO DE LOS SITIOS, UN CULTO PARA LA MONARQUÍA Y UN LUGAR DE SACRALIZACIÓN (1814-1840)

2.4.1 La Restauración, el recuerdo de los Sitios y la concesión de rezo al Pilar de 1815

Los últimos estertores de este período de extraordinaria vitalidad se dejaron sentir con la espera del rey “deseado”.⁵²⁰ Las ansias y la incertidumbre fueron canalizadas mediante rogativas públicas como la celebrada en la Santa Capilla el 13 de marzo de 1814.⁵²¹ La iniciativa había partido del ministerio de Gracia y Justicia y las Cortes que preparaban la llegada del Rey con ceremonias en todas las ciudades de España. Además, la visita del monarca ofrecería dos momentos de fuerte carga simbólica, la visita de las ruinas de la ciudad y su entrada en un carro tirado por los zaragozanos, muy vinculados al recuerdo de la Guerra de la Independencia.⁵²²

La Restauración de Fernando VII, la abolición de la obra gaditana y el final de la guerra supondrían la clausura de este periodo extraordinario que comenzaba en 1808 con el motín de Aranjuez. En lo eclesiástico, las congregaciones religiosas recuperaron sus conventos y monasterios, el 21 de julio de 1814 la Inquisición fue restaurada, los Jesuitas regresaron el 29 de mayo de 1815 y se dictaron dos reales órdenes para la moralidad y la evangelización del pueblo.⁵²³

Los *Te Deum* fueron cerrando las diversas facetas del conflicto. La guerra fue clausurada con la celebración de la toma de Lérida y Mequinenza⁵²⁴, el conflicto dinástico con el regreso del Rey⁵²⁵, la crisis revolucionaria con la Restauración de Luís XVIII en el trono francés⁵²⁶ y la vuelta de Pío VII a los Estados Pontificios tras su cautiverio francés.⁵²⁷ El retorno de Fernando VII fue festejado en todos los terrenos de la monarquía

⁵²⁰ Para un análisis de cómo se fragua esta imagen incluso antes del estallido de la guerra ver Emilio La Parra López, “El mito del rey deseado”, en Christian Demange, Pierre Géral, Richard Hocquelliet, Stéphane Michonneau y Marie Salgues, *Sombras de mayo. Mitos y memorias de la Guerra de la Independencia en España (1808-1908)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2007, pp. 221-236.

⁵²¹ L.A.C.M.Z. 12.03.1814, fol. 53.

⁵²² Ambos momentos serán analizados en profundidad en el capítulo siguiente.

⁵²³ William J. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989, p. 113, una visión de conjunto del período pp. 111-117.

⁵²⁴ L.A.C.M.Z., 26.02.1814, fol. 41. Asimismo, se celebró un *Te Deum* por la completa expulsión de las tropas francesas. L.A.C.M.Z., 13.05.1814, fol. 101.

⁵²⁵ Por la salida del Rey hacia España, L.A.C.M.Z., 1.04.1814, fol. 64.

⁵²⁶ El *Te Deum* se celebró el domingo 1 de mayo, L.A.C.M.Z., 6.05.1814, fol. 93-94.

⁵²⁷ L.A.C.M.Z., 27.05.1814, fol. 114.

hispanica, apareciendo la Virgen María bajo sus advocaciones de uno y otro lado del atlántico como “la patrona y libertadora de España y de sus Reyes”.⁵²⁸ De una manera simbólica, la quiebra liberal fue clausurada con la celebración en la Seo de un *Te Deum* por el restablecimiento de la Inquisición como institución garante de la pureza de la fe española.⁵²⁹ Finalmente, en el tradicional discurso del último cabildo del año, en él que el presidente (deán o dignidad de mayor rango) felicitaba las pascuas, confirmó esta percepción de una restauración tras los “trastornos universales” y así:

“manifestó con un breve discurso los motivos que había para disfrutarlas más completas en este año por la feliz variación de circunstancias ocurridas respecto de los anteriores, pues mirábamos restituidos al Solio Pontificio a nuestro santísimo padre Pío VII e igualmente al de sus mayores, a nuestro católico monarca el señor don Fernando VII, unos decretos y soberanas resoluciones a favor de la religión y de la Iglesia nos prometían los más lisonjeros resultados, mostrando al mismo tiempo dicho señor presidente, sus deseos para mayor prosperidad del Cabildo”.⁵³⁰

Toda restauración no deja de ser una ficción discursiva y las autoridades se enfrentaron al problema de cómo hacer frente al recuerdo de lo que había ocurrido. La Restauración “pretendió ignorar todo esto y dar por terminado lo que consideraba un paréntesis anormal en la historia de España y enlazar así la cadena del tiempo rota por la irrupción de las tropas napoleónicas y aprovechada con oportunidad por el liberalismo para mostrar un proyecto alternativo”.⁵³¹ Los motines de mayo de 1814 que culminaron con los decretos del 14 de mayo que abolían la labor constitucional gaditana fueron una buena prueba de la voluntad del nuevo régimen restaurado. En Zaragoza, la experiencia liberal se cerró con un *damnatio memoriae* popular, arrancando la lápida de la Constitución y sustituyéndola por un busto del rey. La ceremonia popular terminó con la quema de varios ejemplares del texto constitucional y el cambio de nombre por el de plaza real Fernando VII.⁵³²

Todo esto nos lleva a la pregunta de cómo se articuló el recuerdo de lo acontecido durante aquellos años y su relación con el culto a la Virgen del

⁵²⁸ Palabras del Padre Besitain en las celebraciones mejicanas por la libertad de Fernando VII. Citado en David Brading, *op.cit.*, p. 364.

⁵²⁹ L.A.C.M.Z., 29.07.1814, fol. 166.

⁵³⁰ L.A.C.M.Z., 20.12.1814, fol. 296.

⁵³¹ La imagen de la restauración de la cadena de los tiempos fue utilizada por Luís XVIII en su carta constitucional y resulta bastante ilustrativa de la voluntad de las monarquías europeas tras la crisis revolucionaria. Pedro Rújula López, “Historia contemporánea” en Eloy Fernández Clemente (dir.), *Historia de Aragón*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2008, p. 639.

⁵³² Francisco Javier Maestrojuán Catalán, *op.cit.*, pp. 490-493 y para el desmantelamiento de las instituciones pp. 515-532.

Pilar. La asociación de su imagen a la resistencia como hemos visto se fraguó desde los primeros momentos de la guerra. Esta construcción tuvo mucho éxito y a la altura de 1872, antes de la fiebre conmemorativa, un exitoso escritor italiano, Edmondo d'Amicis, todavía se imaginaba cómo venían “a pedir protección y valor la triste multitud de soldados, ciudadanos y mujeres, antes de ir a morir en las brechas de la batalla”.⁵³³ En esta literatura sobre viajes, destacaría también Richard Ford, abogado inglés y periodista que tras su viaje a España en 1830 publicaría su obra *A handbook for travellers in Spain*. En su capítulo consagrado a Aragón, resaltaba la importancia del culto a la Virgen. Además, era una de las primeras veces que se daba cuenta por impreso de la célebre jota de la guerra:

“este *Pilar*, soporte del pueblo durante la paz y la guerra, es de hecho «La gloriosa collona in cui s'appoggia nostra speranza.» El himno de batalla contra los invasores que decía así:

La Virgen del Pilar dice
Que no quiere ser Francesa,
Que quiere ser capitana
De la Gente Aragonesa”.⁵³⁴

A pesar del deseo de las autoridades fernandinas de volver a la “normalidad”, no se podía olvidar lo que había ocurrido, la experiencia de la Guerra de la Independencia había cambiado muchas cosas. De hecho, este conflicto había generado una situación inédita en la que la población reaccionó y comenzó un proceso de aprendizaje político. Esta movilización no fue patrimonio exclusivo del patriotismo revolucionario sino que también lo fue de una contrarrevolución que fundamentada sobre la religión, la patria y el rey.⁵³⁵

Por su parte, la Iglesia había sido una de las grandes perjudicadas por la situación bélica y política. En primer lugar, a la destrucción de sus propiedades durante la guerra, habría que sumar el hecho de que el conflicto armado le había impedido recaudar gran parte de sus rentas agrícolas. En segundo lugar,

⁵³³ Citado en Carlos Franco de Espés, *op.cit.*, p. XVII.

⁵³⁴ Richard Ford, *A handbook for travellers in Spain. Part II*, Londres, John Murray, 1855 (3ª ed.), p. 912, para la especial devoción del Pilar y la creencia en sus poderes, pp. 910-914. Al parecer, la famosa copla fue realizada por el barbero del barrio de San Pablo, Juan Francisco Picabea, y recogida por Fray Antonio Armengol en un poema manuscrito presentado al concurso convocado el 12 de marzo de 1809 por la Junta Central tras la caída de Zaragoza. Ver María del Pilar Salas Yus, *Descripción bibliográfica de los textos literarios relativos a los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2007, pp. 39, 79 y 115.

⁵³⁵ Ronald Fraser, *La maldita guerra...*, *op.cit.*, p. 494, y sobre todo Pedro Rújula, “La guerra como aprendizaje político. De la Guerra de la Independencia a las Guerras Carlistas” en *El Carlismo en su tiempo: geografías de la contrarrevolución*, Pamplona, Gobierno de Aragón, 2008, pp. 41-63.

los cambios políticos introducidos tanto por la legislación josefina como por la gaditana, supondrían una reducción drástica de la importancia económica, social y cultural de la Iglesia con medidas como la supresión de los regulares, la abolición del tribunal de la Inquisición o la libertad de imprenta.

Así, como señala Pedro Rújula, ahora se abría un período nuevo y “desde la perspectiva de 1814, la lucha contra franceses y afrancesados, sólo había sido el prelude, casi un aprendizaje, para una lucha mucho más importante que era la que entonces se abría contra los liberales”.⁵³⁶ Esta sensación se observa de una manera muy clara en la creación de las guardias reales zaragozanas que tendrían como objetivo distinguir a los malos españoles de “los que con su sangre y el sacrificio de sus haciendas y bienestar le conservaron el trono”. Dentro del mismo decreto, se encargaba a Palafox que pusiera “su mayor esmero en vigilar sobre la conducta de todos, haciendo que los jueces encargados de las causas de infidencia las activen, para dar pronto sus resultados a la superioridad, y que esta decida con la seguridad, peso y prontitud que se requiere”.

La idea de establecer este cuerpo había surgido con la guardia zaragozana que acompañó al rey durante su visita y pronto adquirió el marcado carácter contrarrevolucionario. De hecho, en el decreto se dice que a cambio de la concesión de este honor, Fernando VII “les hace *tácitamente* responsables de todo alboroto, o alteración, que pudiendo con su vigilancia, no eviten en lo sucesivo”. Además, para que se logre este objetivo de “aquietar los espíritus” se les concede “el privilegio de bendecir sus banderas; poniéndolas bajo la protección de la patrona de Aragón Nuestra Señora del Pilar”.⁵³⁷

La Restauración supuso el triunfo de los argumentos del levantamiento zaragozano de 1808 monarquía absoluta y religión así como de Fernando VII, Palafox y la Virgen del Pilar. Así, parecía natural premiar a aquellos que habían contribuido a la “liberación” de España y el retorno de tan “deseado” rey. Sin embargo, se planteaba el problema de que, por la propia naturaleza del conflicto, la resistencia fue en muchas ocasiones popular y, por tanto, este reconocimiento era el de uno de los motivos revolucionarios: el pueblo en armas. Así, en primer lugar, el 30 de agosto de 1814 se decidió entregar una cruz de defensor a los que participaron en el segundo sitio que eran

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 52.

⁵³⁷ Francisco Amorós, *Représentation du conseiller d'État espagnol don Francisco Amorós à S. M. le roi Ferdinand VII, portant plainte de la persécution que sa femme doña Maria de Theran souffre de la part du capitaine général de Castille-la-Neu....*, Paris, Renard, 1814, pp. 135-141 y A.H.M.Z., Fondo Palafox, 5-5/3 y 5-5/4.

fundamentalmente militares.⁵³⁸ Los defensores del primer asedio tuvieron que esperar a 1817 cuando se decidió “darles un testimonio público del aprecio que le merecen unos servicios cuya memoria servirá de gloria eterna a la nación española; y de oprobio a las huestes del tirano de la Francia”.⁵³⁹ En cualquier caso, ambas medallas representaban al Pilar con el título de: *el rey a los defensores de Zaragoza*, asociando las tres imágenes de la monarquía, los Sitios y la Virgen.

Asimismo, hubo intentos de mantener vivo el recuerdo de las víctimas y del patronazgo del Pilar con la creación de una hermandad bajo esta advocación de la Virgen, Santiago y los innumerables mártires en el convento de San Ildefonso. En esta orden se reunía los elementos devocionales más importantes de la ciudad con el fin de realizar anualmente un “sufragio de todos los que fallecieron en los dos asedios de esta capital y gloriosa defensa”. En el texto de presentación del 20 de julio de 1818 se afirmaba que “la España no podrá olvidar que Zaragoza le ofreció la sangre de sus hijos, que lo cumplió y que ella consiguió su libertad”.⁵⁴⁰ A pesar de que finalmente no aparezca mención en los *Años Políticos* sobre la celebración del 4 de agosto, el intento de formar esta cofradía revela la voluntad de mantener la memoria de los muertos en los Sitios, agradecer a Dios a través de sus intermediarios privilegiados en la Ciudad, los mártires y la Virgen.

En 1815, se volvió a generar una situación de tensión con la vuelta de Napoleón. Sin embargo, este breve período de agitación fue rápidamente clausurado con la derrota en Waterloo y el aniversario de la salida de las tropas francesas en 1813, celebradas con sendos *Te Deum* en acción de gracias en la Seo. A pesar de que la festividad oficial no fuera en el Pilar, el pueblo recordaría a quién debía la victoria, yendo a una Santa Capilla que, como describe Faustino Casamayor, se llenó “en memoria de los grandes beneficios que durante la dominación enemiga recibimos de su soberano patrocinio”.⁵⁴¹

⁵³⁸ Real orden de 30 de agosto de 1813 inserta en Agustín Alcaide Ibieca, *Suplemento a la historia de los dos sitios que pusieron a Zaragoza en los años de 1808 y 1809 las tropas de Napoleón*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1988, (ed. facsímil de la de 1831), p.10. Carlos Franco de Espés sugiere que la preeminencia del segundo sitio está provocada porque mientras que en el primero eran civiles en el de 1809 fueron fundamentalmente militares, *op.cit.*, p. XXXII.

⁵³⁹ Real orden de 25 de marzo de 1817 inserta en *Ibidem*, p. 12.

⁵⁴⁰ La orden tenía como fin tributar las gracias y dirigir los sufragios a los muertos y tendría como protector al marqués de Lazán, capitán general, y a sus sucesores. Estaría abierta a todas las personas “de todas clases, sexos, edades y condiciones” mientras paguen la cuota anual con el fin de que se organice una celebración el domingo y lunes inmediato al cuatro de agosto de cada año para dar gracias a Dios y al día siguiente rendir homenaje a los muertos. A.H.P.Z., Reales órdenes, 998/3.

⁵⁴¹ L.A.C.M.Z., 7.07.1815, fol. 84 y Faustino Casamayor, *Años políticos e históricos de las cosas más particulares en la Imperial, Augusta y Siempre Heroica ciudad de Zaragoza, 1815*, fol. 117-118.

Antes de pasar a la concesión de rezo de la Virgen, convendría que nos detuviéramos en la particular coyuntura que atravesaron los cultos marianos en la Europa postrevolucionaria. En 1815, año del breve pontificado sobre el Pilar, Pío VII extendía a toda la Iglesia la fiesta de los siete dolores en recuerdo de su cautiverio. El Papa se desplazó a coronar a la Madona de la Misericordia de la Savona e inició el proceso de beatificación de Alfonso María de Ligori. En Francia, Louis XVIII reintroducía el *vœu* de Louis XIII, volviendo a consagrar su reino restaurado a la Inmaculada. En ese mismo país comenzaron toda una serie de misiones con el fin de reconquistar las capas populares a través del culto mariano y del Sagrado Corazón. De esta manera, la Iglesia vinculaba el restablecimiento del orden con las dos devociones que habían marcado la contrarrevolución europea.⁵⁴²

Dentro de esta ola festiva postrevolucionaria, a finales de 1815, el regidor Joaquín Salvador y Garay, que también había participado de los trámites para la consecución del rezo de primera clase a la festividad del 12 de octubre, comunicaba al Ayuntamiento que había conseguido del Papa la elevación a rezo de segunda clase del 2 de enero, fecha de la aparición de la Virgen del Pilar. De esta manera, a través de las negociaciones con el Vaticano del concejo municipal, estas dos grandes fiestas pilaristas alcanzaban el máximo reconocimiento papal, dieciséis días festivos en total, preferencia sobre fiestas de clase inferior en caso de coincidencia, la inclusión de referencias a la intercesión o advocación del Pilar en las misas del 12 de octubre y 2 de enero, y por encima de todo, la sanción pontifical de esta tradición mariana.

Por un lado, a través de las gestiones para la consecución de rezo en 1723, 1807 y 1815, podemos observar cómo el consistorio zaragozano aparecía como el principal impulsor del culto al Pilar reafirmando su estrecha vinculación con la ciudad a través de la promoción de privilegios relacionados con el Pilar y la organización de sus festejos. Por el otro lado, en esta última concesión, vemos cómo el recuerdo de los Sitios y su asociación a este culto mariano estaban todavía muy presentes en la mente de los zaragozanos.

En una carta al Cabildo, el Ayuntamiento reconocía explícitamente la vinculación de este privilegio con el reconocimiento de los beneficios que “esta señora le había dispensado en toda época, y más señaladamente la última

⁵⁴² Una reflexión general sobre los cultos marianos durante este período en Nicholas Perry y Loreto Echevarría, *op.cit.*, pp. 79-90. Para la restauración del *Vœu* de Louis XIII ver Françoise Waquet, *Les fêtes royales sous la Restauration ou l'Ancien Régime retrouvé*, Paris, Droz, 1981, p. 57. Para las misiones en Francia ver sobre todo Gaston Bordet, *La Grande Mission de Besançon, janvier-février 1825. Une fête contre-révolutionnaire, néo-baroque ou ordinaire?*, Paris, Cerf, 1998 y Sheryl Kroen, *Politics and theater. The Crisis of Legitimacy in Restoration France, 1815-1830*, California, University of California Press, 2000, pp. 76-107.

tribulación”.⁵⁴³ Así, en la proclama que hizo para informar de esta concesión de rezo, decía que el concejo municipal se había propuesto “tributar a su Madre piadosísima un religioso y perpetuo holocausto de gratitud, en reconocimiento de haber amparado a esta Ciudad heroica en las tribulaciones y riesgos más inminentes, libertándola de la dura esclavitud del Tirano, y coronándola de inmarcesibles laureles”.⁵⁴⁴ La experiencia de la guerra estaba todavía muy presente entre los zaragozanos y los Sitios aparecían como una cesura cronológica.

El breve pontificio no se limitaba tan sólo a Zaragoza sino que abarcaba los territorios de la corona de Aragón. Las instituciones religiosas respondían manifestando su alegría por esta concesión, volviendo a la cuestión del especial patrocinio dispensado durante los Sitios. En este sentido el Cabildo de la Colegiata de Morata señalaba el 21 de diciembre de 1815 que éste era el “medio de manifestar su agradecimiento a los singulares beneficios que confiera y publica tener recibidos de Nuestra Señora del Pilar si en todos tiempos, todavía más particularmente en los calamitosos pasados”. De hecho, el 1 de julio de 1816 el Ayuntamiento había vuelto a visitar al Cabildo para exponer sus deseos de “perpetuar la memoria de los acontecimientos ocurridos en esta ciudad en el tiempo de la guerra pasada, y protección que en ellos había dispensado a este Pueblo su Patrona Nuestra Señora del Pilar”.⁵⁴⁵ El recuerdo de la guerra se incorporaba así al ritual católico, convirtiéndose en un componente de su propia identidad, traspasando lo estrictamente religioso.⁵⁴⁶

Sin embargo, la concesión Papal también había generado problemas. En primer lugar, la obligatoriedad de oír misa el 2 de enero parecía excesiva más aún en un período en el que existen tantas fiestas que en el espacio de diez días serán ocho las de precepto.⁵⁴⁷ En segundo lugar estaba el problema de que, para que esta medida fuera aplicada, tendría que pasar el *exequátur regio*, privilegio real que controlaba las bulas emitidas por el Vaticano. Esto supuso

⁵⁴³ Faustino Casamayor, *Años políticos e históricos de las cosas más particulares en la Imperial, Augusta y Siempre Heroica ciudad de Zaragoza, 1815*, fol. 179, A.H.M.Z., Serie Facticia, caja 7820, exp. 69-7 y L.A.C.M.Z., 15.12.1815, fol. 155. Carta del Ayuntamiento al Cabildo con fecha de 14 de diciembre de 1815 en A.H.M.Z., Serie Facticia, caja 7820, exp. 69-7.

⁵⁴⁴ *Ibidem*.

⁵⁴⁵ Ver también el testimonio de la Iglesia Colegial de Borja manifestaba el 28 de diciembre de 1815, que esta concesión era en “gratitud a los inmensos beneficios que en todo tiempo y con especialidad en la última tribulación han recibido”. A.H.M.Z., Serie Facticia, caja 7820, exp. 69-7.

⁵⁴⁶ Esta reflexión parte del trabajo de Jean Clement Martin, *La Vendée de la mémoire*, Paris, Seuil, 1989. Ver también sobre este aspecto el trabajo de Edward J. Woell, “Waging War for the Lord: Counterrevolutionary Ritual in Rural Western France, 1801- 1906”, *The Catholic Historical Review*, vol. 88, 2002, pp.17-41.

⁵⁴⁷ Ver carta del obispo de Teruel al Ayuntamiento con fecha del 22 de diciembre de 1815 en A.H.M.Z., Serie Facticia, caja 7820, exp. 69-7.

un retraso considerable ya que hasta el 3 de julio de 1817 no se recibió la autorización del Consejo de Castilla, eliminando además la prohibición de ir a trabajar. El 11 de septiembre de 1817, el Ayuntamiento enviaba una carta a todas las autoridades para que comenzaran los festejos como una señal de gratitud por los beneficios que “ha dispensado en la última guerra y más particularmente en los dos cruentos asedios, libertándola por fin del más duro cautiverio”.⁵⁴⁸

Así pues, esta concesión Papal sirvió para reforzar la vinculación de la Virgen con la epopeya de la guerra y la liberación del cautiverio francés. En este sentido, el obispo de Jaca manifestaba el 16 de noviembre de 1817 que había que agradecer al Ayuntamiento por el celo a la hora de promover “la devoción y culto de María Santísima del Pilar, nuestra invicta patrona y defensora, a quien deben vivir agradecidos todos los buenos Españoles y aragoneses de la presente y futuras edades y generaciones por los extraordinarios prodigios y finezas que ha obrado a nuestro favor, libertándonos del más funesto cautiverio”.⁵⁴⁹ Finalmente, el 2 de enero de 1817, se celebró la nueva fiesta con iluminaciones, gigantes y cabezudos, repique de campanas, *Te Deum*, fiesta con sermón y aparato de primera clase. El consistorio zaragozano volvía a vincular esta concesión “con el aniversario de las beneficencias de esta soberana patrona dispensadas a esta capital en la época de sus dos memorables Sitios y dominación enemiga”.⁵⁵⁰

Por último, cabría preguntarse por la naturaleza de estas manifestaciones devocionales en la crisis del Antiguo Régimen y, muy especialmente, durante la restauración monárquica en la Europa postrevolucionaria. Normalmente, se ha tendido a calificar estas prácticas religiosas de barrocas por su espectacularidad, su exterioridad y su deslumbramiento sensorial. La larga vigencia del Concilio de Trento que impidió que se consolidara un contramodelo efectivo constituye otro argumento a favor de considerar como barrocas estas prácticas devocionales.⁵⁵¹ Asimismo, resulta innegable el hecho de que este movimiento cultural dejó una fuerte impronta en los modelos devocionales al llevar a

⁵⁴⁸ *Ibidem.*

⁵⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁵⁰ *Ibidem.*

⁵⁵¹ Tampoco hay que olvidar que después de Trento, no va a volver a haber un concilio ecuménico hasta el Vaticano I, es decir, trescientos años sin que la Iglesia plantee una reforma esencial de sus prácticas y modelos. En realidad, este lapso de tiempo se debería aumentar hasta la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965), ya que el Concilio Vaticano I (1869-1870) ni si quiera llegó a ser clausurado y tan sólo sirvió para reafirmar la autoridad del Papa al concederle la infalibilidad cuando hablara *ex cathedra*.

“la vulgarización del culto, excitando todos los resortes de la sensibilidad por la pompa, esplendor y deslumbradora brillantez de las manifestaciones externas de piedad y apelando a la multiplicación de las representaciones materiales y visibles con el auxilio de los nuevos medios masivos de reproducción de imágenes”.⁵⁵²

Sin embargo, la longevidad de este modelo devocional está relacionada con su extraordinaria vitalidad y su capacidad de adaptación a los nuevos tiempos. El Barroco nace de un período crítico en el que el catolicismo se siente atacado por el protestantismo. De ahí, su versatilidad a la hora de hacer frente a los diferentes desafíos que iban surgiendo. Si, como señala Albert Mathiez, las dos grandes crisis, “Reforma y Revolución, no son la una social, la otra religiosa, sino que son ambas sociales y religiosas en el mismo grado”, las respuestas que se dieron también tuvieron características similares.⁵⁵³ No es casualidad, por tanto, que los dos principales cultos barrocos, la Virgen María y el Sagrado Corazón, fueran utilizados por los movimientos contrarrevolucionarios o insurgentes en Italia, Francia o España.

Además, este modelo tridentino supo incorporar elementos de la estética romántica, de su defensa de lo irracional y de su visión espiritual del pasado para constituirse en una respuesta global a la Revolución.⁵⁵⁴ Ya en 1802, el romántico francés Chateaubriand había exaltado el carácter poético del cristianismo, la belleza de su culto, el genio o el vigor de su pensamiento desde estos parámetros.⁵⁵⁵ Por otro lado, este movimiento contrarrevolucionario se vería beneficiado por la mezcla del componente combativo de la Contrarreforma y del Barroco como exaltación de la victoria.⁵⁵⁶ Todo ello tuvo un reflejo en la devoción a la Virgen que el Romanticismo convertiría en estandarte de una nueva cruzada, atribuyendo a su intercesión la conversión al catolicismo, en una lógica ecuménica pero defensiva de ciudad asediada.⁵⁵⁷

⁵⁵² José Luís Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, C.S.I.C., 1990, p. 42

⁵⁵³ Albert Mathiez, *Les origines...*, *op.cit.*, p. 13.

⁵⁵⁴ Gaston Bordet, *op.cit.*, p. 147.

⁵⁵⁵ Merece la pena citar *in extenso* todo el pasaje donde Chateaubriand expone su visión del cristianismo para comprender mejor esta percepción romántica de la religión: “De toutes les religions qui ont jamais existé, la religion chrétienne est la plus poétique, la plus humaine, la plus favorable à la liberté, aux arts et aux lettres. Le monde moderne lui doit tout, depuis l'agriculture jusqu'aux sciences abstraites, depuis les hospices bâtis pour les malheureux jusqu'aux temples élevés par Michel-Ange et décorés par Raphaël. Il n'y a rien de plus divin que sa morale, rien de plus aimable, de plus pompeux que ses dogmes, sa doctrine et son culte; elle favorise le génie, épure le goût, développe les passions vertueuses, donne de la vigueur à la pensée, offre des formes nobles à l'écrivain et des moules parfaits à l'artiste”. François-René de Chateaubriand, *Génie du Christianisme. Tome I*, Paris, Flammarion, 1966, p. 57.

⁵⁵⁶ Para la distinción entre contrarreforma y Barroco ver Gaston Bordet, *op.cit.*, pp. 140-141.

⁵⁵⁷ Emma Fattorini, “Romanticismo religioso e culto mariano”, en Emma Fattorini (dir.), *Santi, culti*,

Así, en la crisis del Antiguo Régimen, nos encontramos ante la continuidad de una sensibilidad barroca que ha ido progresivamente incorporando elementos de otros períodos. De esta manera, tendríamos más bien que hablar de una síntesis entre viejos y nuevos modelos culturales para hacer frente al desafío que suponía la Revolución. Como señalaba José Antonio Maravall para la crisis del siglo XVI, el Barroco combina

“supervivencias con trazos nuevos. Por eso el Barroco, por muy medievalizante que de un lado sea, es, por otro lado, incluso más moderno que el siglo anterior (Europa concebía una experiencia parecida con el Romanticismo, del que el Barroco en más de un aspecto viene a darnos una anticipación)”.⁵⁵⁸

En definitiva, no podemos hablar ni de un regreso del Barroco ni tampoco de una simple continuidad de este modelo sino más bien de una síntesis, de la adaptación de viejas sensibilidades religiosas para hacer frente al nuevo desafío abierto por la Revolución. En este proceso, el Barroco se vería influenciado por otros movimientos culturales como el Romanticismo.

2.4.2. Un culto para la monarquía

Desde la crisis abierta por el motín de Aranjuez, la facción fernandina había desarrollado una estrategia de asociación de la Virgen del Pilar a la causa del rey contra Godoy y, más tarde, contra los franceses. Su restauración en el trono supondría a la postre, el triunfo de los argumentos de 1808: monarquía absoluta y religión. Así, cuando regresó de su cautiverio francés, el monarca se negó a seguir el itinerario marcado por la Regencia y se dirigió hacia Valencia donde llegó el 16 de abril de 1814. Allí, se entrevistó con un diputado absolutista que le haría entrega del manifiesto de los Persas en el que le pedían que aboliera la Constitución de 1812 y con el General Elío que ofreció sus tropas para este fin. Finalmente, mediante los decretos de mayo de 1814 se declaraban nulas todas las disposiciones constitucionales, “como si no hubiesen pasado jamás tales actos y se quitasen de enmedio del tiempo”.⁵⁵⁹

En este viaje a Valencia, Fernando VII realizaría una breve parada en Zaragoza entre el 6 y el 11 de abril de 1814.⁵⁶⁰ Sin ninguna referencia explícita

simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915), Roma, Rossenberg & Sellier, 1997, pp. 213-223, p. 216.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 283.

⁵⁵⁹ La cita es del propio decreto del 4 de mayo de 1814.

⁵⁶⁰ Para Francisco Javier Maestrojuán, su estancia en la capital aragonesa no tuvo necesariamente un carácter conspirativo ni tampoco suponía un clima de opinión pública contrario al liberalismo, sino más bien la revitalización de tensiones anteriores a la guerra, el carácter anticonstitucional se revelaría

a la Constitución de 1812, su visita supuso una vuelta a las antiguas formas rituales, siguiendo el modelo de la estancia de Carlos IV en 1802.⁵⁶¹ Además, su estancia coincidió con la Semana Santa, por lo que las ceremonias religiosas ocuparon un lugar central y constituyeron una buena oportunidad de afianzar el carisma del rey a través de sus prácticas devocionales y la asociación de su imagen a la Virgen del Pilar.

En algunos aspectos de esta visita podemos atisbar la voluntad del monarca de restaurar su poder absoluto. Durante aquellos días, Fernando VII aprovechó para recibir la visita del Conde de Montijo y el duque del Infantado, dos fieles servidores y fervientes partidarios del retorno al absolutismo.⁵⁶² La ausencia de referencias al orden constitucionales, la exaltación del deseado monarca siguiendo los argumentos de 1808 y la primacía de lo religioso son otros indicadores de esta tendencia.

Además, el rey supo canalizar el recuerdo de la guerra en su favor, visitando los lugares emblemáticos de la resistencia frente a los franceses acompañado por Palafox. A su vez, las ruinas fueron utilizadas como la prueba más elocuente de la fidelidad de los zaragozanos a Fernando VII. Para subrayar todavía más la devastación provocada por la guerra, el Ayuntamiento mandó que no se cubriesen los escombros ni ninguna pared con huellas de balas.⁵⁶³ En representación de la Universidad de Zaragoza, el catedrático de la Facultad de Teología, padre Faustino Garroberea⁵⁶⁴ le señalaba al rey:

“Si desde el heroico momento de la lucha se lisonjeala Escuela de Zaragoza haber dado los primeros pasos y como el primer impulso a la grandiosa obra que puede decirse cimentada en el arresto de sus hijos, a quienes electrizó la elevación al trono de V.M. ocurrida en Aranjuez; una paternal ojeada que se digne Su Majestad dirigir sobre las gloriosas ruinas de su edificio le pondrá de

más tarde. Francisco Javier Maestrojuán Catalán, *op.cit.*, pp. 339-346 y 484-485.

⁵⁶¹ Para ello utilizaron el libro del padre Pío Cañizar de San Sebastián, *Relación de los regocijos públicos con que la augusta e imperial ciudad de Zaragoza obsequió a los Reyes Nuestros Señores Don Carlos IV y Doña María Luísa de Borbón en su entrada y mansión en ella con motivo de su viaje a Barcelona para efectuar los matrimonios del Señor Don Fernando Príncipe de Asturias con Doña María Antonia Princesa de Nápoles*, Zaragoza, Herederos de la viuda de Francisco Moreno, s.a. Una descripción de la preparación de los festejos en Francisco Javier Maestrojuán Catalán, *op.cit.*, pp. 356-366.

⁵⁶² Para las visitas ver Antonio Peiró Arroyo, “Zaragoza, de la liberación al absolutismo”, estudio introductorio a Faustino Casamayor, *Años políticos e históricos de las cosas más particulares ocurridas en la Imperial, Augusta y Siempre Heroica Ciudad de Zaragoza. 1814-1815*, Zaragoza, Comuniter-IFC, 2010, p. XXIII.

⁵⁶³ Francisco Javier Maestrojuán Catalán, *op.cit.*, p. 360.

⁵⁶⁴ Manuel Jiménez Catalán y José Sinués y Urbiola, *Historia de la Real y Pontificia Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, Tip. La Académica, 1924, pp. 62 y 230-231.

manifiesto; que si el amor a la augusta persona de Su Majestad comenzó la obra, el amor la consumó”.⁵⁶⁵

Este fraile mínimo, miembro de la Universidad que en 1808 había tolerado sino instigado la revuelta estudiantil contra Godoy, conectaba el ambiente de este motín fernandino con la posterior resistencia ante los franceses y el triunfo de esta causa en 1814. A través de estas palabras podemos observar cómo para aquellos que organizaron la resistencia a los franceses en 1814, la restauración en el trono de Fernando VII debía suponer el triunfo de los argumentos que habían llevado al motín de Aranjuez.

La estancia real se vio condicionada por el calendario litúrgico, la Semana Santa imponía su tiempo de recogimiento y devoción; y, como si se tratase de una metáfora del absolutismo, de pasión, muerte y resurrección. Siguiendo la tradición, la Catedral del Salvador concentró las principales ceremonias. Sin embargo, Fernando VII no perdió la oportunidad de asociar su imagen al Pilar. Así, nada más entrar en Zaragoza, el Rey acudió a la Santa Capilla para ver a la Virgen, y

“Se descubrió ésta sin manto ni adorno por razón del día, lo que produjo una sensación extraordinaria, y las almas piadosas no pudieron menos de derramar tiernas lágrimas al contemplar el baluarte de sus esperanzas y consuelos. Luego que Su Majestad oró, subió por la gradería acompañado de dos Dignidades, y beso la mano a María Santísima, a cuya sazón no se oía en todo el Tabernáculo sino sollozos. La misma gestión ejecutó Su Alteza acompañado de dos Canónigos, y a seguida disfruto de esta distinción el Excelentísimo Señor Duque de San Carlos, y se cubrió la Santa Imagen”.⁵⁶⁶

Otra vez observamos esa soledad delante de la imagen, un recogimiento perfectamente calculado para que mientras el monarca se refugiara en la oración todos pudieran perfectamente contemplar el gesto de devoción. Este recurso, tan típicamente barroco, había sido utilizado por las monarquías absolutas del siglo XVII con el fin de “dejar en suspenso a los que están pendientes de ellos, a los que están presenciando y ocupándose de sus acciones

⁵⁶⁵ Agustín Alcaide Ibieca, *Memoria de las fiestas que la inmortal ciudad de Zaragoza celebró en los días 6, 7, 8, 9 y 10 de abril de 1814 y demás pormenores ocurridos en los mismos con el interesante y feliz motivo de haberse dignado nuestro augusto soberano el señor Don Fernando VII venir en compañía del serenísimo señor infante Don Carlos, a su regreso de Francia después de seis años de opresión con el objeto de recorrer las memorables ruinas de este heroico pueblo*, Zaragoza, Miedes, 1814, pp. 31-2.

⁵⁶⁶ Agustín Alcaide Ibieca, *op.cit.*, pp. 100-101; L.A.C.M.Z., Anexo de 1814, *Relación de lo ocurrido en este año de 1814 en los dos templos metropolitanos del Salvador y Nuestra Señora del Pilar los días jueves, viernes y sábado de la semana mayor y domingo de pascua que estuvo su majestad Fernando VII y su alteza el señor infante Carlos en esta Ciudad y asistió a los oficios divinos*.

de gobierno”.⁵⁶⁷ De hecho, como señala Georges Balandier, “el arte del silencio es parte del arte político”.⁵⁶⁸

El 8 de abril, Fernando VII se concentró en los actos de Semana Santa y no pisó la basílica del Pilar, el calendario teñía de luto la exaltación de la visita y por ello, parte del aparato festivo no pudo utilizarse por ser incompatible con el momento de tristeza que dictaba el *adagio* eclesiástico. Los dos siguientes días, Fernando VII volvió a escuchar misa en el Pilar para luego pasar a besar la mano de la Virgen en la Santa Capilla. La diferencia era, como señala el cronista, que “si los mariscales y generales concurren por política al templo, nuestro monarca dio buenas prueba de que aquellos actos los ejecutaba con todas las veras de su corazón, y bien penetrado de lo sublime y apreciable de la religión católica”.⁵⁶⁹ Esta apreciación implicaba que la vinculación de los militares con la Virgen del Pilar estaba fundada en lo coyuntural y temporal mientras que al rey le unía un lazo atemporal, sincero y puro.

A la mañana siguiente, Fernando VII asistió a una de las ceremonias más importantes para el Pilar después de las de enero y octubre. Por concesión Papal, se celebraba una misa en la Santa Capilla el Sábado Santo lo que suponía la quiebra del ciclo cristológico de la Catedral del Salvador y además la celebración extraordinaria en el Tabernáculo y no en el Altar Mayor. Concluida la ceremonia, el Rey se acercó a besar la mano de la Santa Imagen y salió bajo palio de la basílica.⁵⁷⁰

La madrugada del día siguiente, Pascua de Resurrección, el Rey contempló el Rosario de la Aurora que pasó por delante de su alojamiento. El Cabildo le dijo que quería celebrar un *Te Deum* y le ofrecieron la posibilidad al monarca de elegir lugar y éste se decantó por el Pilar.⁵⁷¹ Al terminar, pasó a su sacristía para ver sus alhajas y mantos, y a besar la mano de “la insigne patrona de Aragón y baluarte de la impertérrita Zaragoza”.⁵⁷² Finalmente, como ya era costumbre, el Cabildo le regaló dos imágenes de la Virgen, treinta y dos medallas, sellos y mantos, para “conservar la memoria de la Santa Imagen, objeto favorito de la ardiente devoción y fervor de los aragoneses”.⁵⁷³

⁵⁶⁷ José Antonio Maravall, *op.cit.*, p. 440.

⁵⁶⁸ Georges Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 29.

⁵⁶⁹ Agustín Alcaide Ibieca, *op.cit.*, p. 119.

⁵⁷⁰ L.A.C.M.Z., Anexo de 1814, *Relación...op.cit.*

⁵⁷¹ L.A.C.M.Z., Anexo de 1814, *Relación de... op.cit.*

⁵⁷² Agustín Alcaide Ibieca, *op.cit.*, p. 145.

⁵⁷³ *Ibidem*, pp. 146-147.

En esta visita, “la aureola del rey cautivo acapara prácticamente todo el espacio del imaginario político”.⁵⁷⁴ Como señala Evaristo San Miguel al hablar de Fernando VII, “en Zaragoza se erigió un altar en lo más público del Coso. En pocas ocasiones la Virgen patrona tutelar de la ciudad, recibió más ofrenda y plegarias. Los vivos eran al rey exclusivamente; la voz de la Constitución, no salió de ningún lado”.⁵⁷⁵ El cronista local, Faustino Casamayor señalaba la dicha de ver al rey, “redimido con la sangre de sus hijos, que ahora y siempre la verterán gustosos con la misma fortaleza por su religión, por su rey y por su patria”.⁵⁷⁶

La siguiente visita real a Zaragoza será en 1827, en un contexto radicalmente diferente pero igualmente triunfal. El período del Trienio liberal (1820-1823), que veremos con más detenimiento en el siguiente capítulo, había hecho reaparecer los fantasmas constitucionales, adoptando la Carta Magna de 1812 e implementando nuevas medidas como la abolición del Diezmo. Ante esta situación, observaremos la reactualización de los discursos fernandinos de 1808, entre los que podemos destacar el del rey cautivo aunque esta vez no por Godoy o los franceses sino por su más verdadero y terrible enemigo, el liberalismo.

Paradójicamente, en esta ocasión, la restauración absoluta de Fernando VII fue debida a la intervención militar de los Cien Mil Hijos de San Luís comandada por el Duque de Angulema. La invasión francesa no generó ninguna oposición sino más bien todo lo contrario. A través del caluroso recibimiento de este ejército en Zaragoza, el historiador Grandmaison, reflexionaba sobre el carácter religioso y absolutista de la resistencia española en la Guerra de la Independencia:

“La lección parecía más impactante todavía el 26 de abril, cuando nuestras tropas entraron, batiendo tambores, banderas al viento, en Zaragoza. Las campanas y relojes de Nuestra Señora del Pilar sonaban con toda su fuerza en honor de aquellos contra quienes, menos de quince años antes, los aragoneses había sostenido dos sitios encarnizados”.⁵⁷⁷

Progresivamente, las instituciones del Antiguo Régimen fueron restauradas “a través de unos gobiernos en los que el moderantismo tenía un

⁵⁷⁴ Francisco Javier Maestrojuán Catalán, *op.cit.*, p. 397.

⁵⁷⁵ Citado en *Ibidem*, p. 397. Tras su visita, la imagen de Fernando VII quedó asociada al Pilar ya que la duquesa de Montemar regaló un retrato del monarca para colocarlo en la Santa Capilla. L.A.C.M.Z., 22.11.1814, fol. 221.

⁵⁷⁶ Faustino Casamayor, *Años políticos e históricos de las cosas más particulares ocurridas en la Imperial, Augusta y Siempre Heroica Ciudad de Zaragoza. 1814-1815*, Zaragoza, Comuniter-IFC, 2010, p. 83.

⁵⁷⁷ L.A.C.M.Z., 7.11.1823, fol. 84; 26.04.1823, fol. 52 y Charles-Alexandre Geoffroy de Grandmaison, *L'Expédition française d'Espagne en 1823; Avec 11 lettres inédites*, Paris, Plon, 1927, pp. 108-109.

peso importante, lo que no fue impedimento para llevar a cabo una praxis política profundamente represiva”.⁵⁷⁸ Fernando VII seguía cautivo y las autoridades se apresuraron a realizar rogativas por su libertad.⁵⁷⁹ Otra vez se sucedieron los motivos de agradecimiento canalizados por el mecanismo tradicional de los *Te Deum*: la entrada en Madrid⁵⁸⁰, la rendición de Pamplona⁵⁸¹ y la liberación del Rey que se conoció a la una de la madrugada de la noche del 6 al 7 de octubre mediante repique general de campanas. El Capitán General pasó un oficio para “tratar del modo como se han de dar con la pompa que merece las gracias al Dios de los ejércitos y a su madre santísima”.⁵⁸² Finalmente, se celebró un *Te Deum* y misa solemne en el Pilar asistiendo la residencia de la Seo y todas las parroquias y comunidades, diciéndose además en la Santa Capilla la oración *pro gratiarum actione*.⁵⁸³

Las ceremonias militares continuaron, los recién formados batallones de voluntarios realistas, milicia civil del absolutismo, eligieron como su patrona a la Virgen del Pilar y decidieron bendecir sus estandartes el día 26 de diciembre de 1823.⁵⁸⁴ Además, el Cabildo realizó concesiones especiales en honor de las tropas francesas que habían liberado la ciudad, permitiéndoles celebrar misas especiales los domingos y el santo de su monarca.⁵⁸⁵

Antes de que terminase el conflicto, el 1 de junio de 1823 se solicitó que se celebrara en todas las Iglesias españolas un aniversario por aquellos que han fallecido “defendiendo la Religión y el Trono, con las armas en la mano”.⁵⁸⁶ Un año más tarde, el Rey decidía por Real Decreto, instaurar una fiesta anual en todas las capitales de provincia del reino “en desagravio de la impiedad,

⁵⁷⁸ Pedro Rújula, *Contrarrevolución. Realismo y Carlismo en Aragón y el Maestrazgo, 1820-1840*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998, p. 93 y para una visión de la represión pp. 87-92.

⁵⁷⁹ Así, durante nueve días se celebraron rogativas en la Santa Capilla y el Santo Cristo, siendo la primera pública y general L.A.C.M.Z., 16.05.1823, fol. 64. La Regencia decidió continuar 8 días aún más las rogativas generales para pedir la liberación del rey, 2 y 3 de julio en la Seo, 4 y 5 en el Pilar, 6 en el Portillo, 7 y 8 en Santa Engracia y 9 en la capilla del Ecce Homo de San Felipe. De esta manera, los centros religiosos más importantes de la geografía zaragozana se articularon para pedir el regreso del monarca. L.A.C.M.Z., 5.06.1823, fols. 95-6.

⁵⁸⁰ L.A.C.M.Z., 28.05.1823, fol. 70 y 20.06.1823, fol. 83-4.

⁵⁸¹ L.A.C.M.Z., 26.09.1826, fol. 170.

⁵⁸² L.A.C.M.Z., 7.10.1823, fol. 176.

⁵⁸³ L.A.C.M.Z., 11.10.1823, fol. 182.

⁵⁸⁴ L.A.C.M.Z., 31.10.1823, fol. 198 y 20.12.1823, fol. 238. Un año más tarde, el capitán general pedirá financiación para estos “dignos defensores del altar y el trono” y el Cabildo concede 200 duros, L.A.C.M.Z., 13 de febrero de 1824, fol. 31-2. Más tarde, este batallón otorga la bandera que el regimiento de caballería de lanceros defensores del soberano ocupó a los enemigos para que sea colocada en la Santa Capilla. L.A.C.M.Z., 21.05.1824, fol. 95.

⁵⁸⁵ L.A.C.M.Z., 28.05.1823, fol. 71 y 29.08.1823, fol. 137.

⁵⁸⁶ L.A.C.M.Z., 28.05.1823, fol. 69. Asimismo, el día 10 de noviembre se realizó un solemne oficio de difuntos por todos los que desde el día 7 de marzo han muerto por la causa de Dios y del Rey. L.A.C.M.Z., 29.10.1823, fol. 194 y 14.11.1823, fol. 213.

irreligión y desórdenes que se han cometido desde el año 1808 y en memoria de la libertad del Rey".⁵⁸⁷ A través de estas ceremonias, los absolutistas reactualizaban el discurso que conectaba la Guerra de la Independencia con la causa de Fernando VII, llevando esta defensa de la monarquía y la religión hasta el presente, y señalando como el verdadero enemigo de España en 1808 y 1820 era el liberalismo y las ideas extranjerizantes.

En Zaragoza, esta celebración se desarrolló en la basílica del Pilar, volviendo a convertir a este templo en lugar de la memoria de todos los acontecimientos ocurridos desde la Guerra de la Independencia a la vez que en centro de expiación por los pecados revolucionarios.⁵⁸⁸ De esta manera, ante el Pilar se escenificaba otra vez la fusión entre monarquía absoluta, patria y religión que daría lugar a una particular visión de España como nación católica.

En los siguientes viajes de la monarquía se va a reproducir un modelo muy similar, ya sea aún bajo el absolutismo en 1827 o una vez instaurado definitivamente el Estado liberal decimonónico en 1840. La centralidad otorgada al Pilar como lugar de sacralización del monarca, la construcción del rey devoto que reza en una soledad contemplada y ceremonial delante de la Virgen o los regalos de imágenes del Pilar, son algunos de los aspectos que se pueden observar.

En 1827, el viaje de Fernando VII estuvo marcada por la situación especialmente crítica provocada por el levantamiento de los agraviados en Cataluña ya que significó un golpe importante para la confianza de la propia sociedad y del propio Estado absolutista en la función de los voluntarios realistas.⁵⁸⁹ Era tal la gravedad de la situación que en la *Gaceta extraordinaria* de 19 de septiembre de 1827 se precisaba que no se celebraría ningún festejo en su trayecto de ida. Sin embargo, a su regreso concedieron a Zaragoza una de las estancias reales más largas desde que dejara de ser capital de reino, del 22 de abril al 18 de mayo de 1827.

⁵⁸⁷ L.A.C.M.Z., 28 de mayo de 1824, fol. 99.

⁵⁸⁸ Tan sólo unos días después, se celebrarían un *Te Deum* en recuerdo de la liberación del Rey en el Pilar y las exequias de Luís XVIII, artífice de la Restauración de Fernando en el trono. Faustino Casamayor, *op.cit.*, fol. 124 y L.A.C.M.Z., 8.10.1824, fol. 199. Aunque la Restauración francesa tenga que hacer frente a un recuerdo tan traumático como la ejecución del rey y el proceso revolucionario, existen algunas similitudes entre ambos procesos. Así, Francia tuvo que moverse en un terreno resbaladizo combinando dos narrativas: las políticas del olvido con la expiación que insiste en el pecado. *Politics and theater. The Crisis of Legitimacy in Restoration France, 1815-1850*, California, University of California Press, 2000, p. 298 para la cita y para la historiografía de la Restauración pp. 12-20.

⁵⁸⁹ Pedro Rújula, *Contrarrevolución. Realismo... op.cit.*, p. 119.

El mismo día de la entrada de los reyes en Zaragoza, estaba preparado un monumento en la plaza del Pilar de setenta palmos de altura. En él se representaba la fusión de la monarquía con la Virgen en una lápida central donde se exaltaba el rol desempeñado por el Pilar en la restitución de la paz.⁵⁹⁰ En la crónica de su visita se ensalzaba esta fusión entre monarquía y catolicismo a través de los actos de devoción de Fernando VII:

“Sí. Nuestros católicos Reyes visitaron aquel lugar sagrado, que la misma Reina del cielo eligió para que su imagen sobre la columna preservara la España hasta la consumación de los siglos de las densas tinieblas de la irreligión, sin que los esfuerzos de la impiedad, la atrocidad del monstruo Daciano, cuya crueldad hizo regar la campiña de Zaragoza con la preciosa sangre de los Innumerables Mártires, ni las astucias de los arrianos pudiesen derrocarla. [...] Silencioso entretanto el grande concurso imploraba fervorosamente de la Reina de los Ángeles, que continuase en derramar sus bendiciones sobre Sus Majestades, conservando la fe pura en todos sus dominios, la paz en sus pueblos, y la prosperidad en la monarquía, concediéndoles sucesores dignos de su sangre, de su religión, y de su gobierno para el bien general de los vasallos”.⁵⁹¹

En su larga estancia, los reyes visitaron los lugares más emblemáticos de la geografía religiosa zaragozana.⁵⁹² En este largo ejercicio devocional de casi 28 días, el Pilar ocupó un lugar central. El punto álgido de este ceremonial fue cuando el día 4 de mayo, en una decisión sin precedentes, los reyes decidieron realizar una novena en ofrenda al Pilar que duraría hasta el 12 de mayo. Por si fuera poco, el Ayuntamiento decidió por primera vez refundir todos los rosarios de la ciudad en uno para homenajear a los reyes en este ejercicio devocional.⁵⁹³ Como no podía ser de otro modo, la despedida a Fernando VII se realizó en la basílica del Pilar, postrados ante su imagen “con la más edificante devoción, durante cuyo acto se vieron asomar lágrimas a los ojos de Su Majestad la Reina”.⁵⁹⁴

En otra coyuntura, no tan crítica pero no menos importantes, vino la regente María Cristina y la futura reina Isabel II que, con la guerra civil

⁵⁹⁰ *Manifiesto que la Muy Noble Leal y Heroica ciudad de Zaragoza ofrece al público de los principales regocijos que explicó su alborozo, durante la permanencia en la misma de sus amados soberanos al regreso del principado de Cataluña para la Corte*, Zaragoza, Mariano Miedes, 1828, p. 38.

⁵⁹¹ *Ibidem*, pp. 59-60.

⁵⁹² Visitaron la Real Casa de Misericordia, el Hospital de Nuestra Señora de Gracia, la Seo, el Seminario de San Carlos, la Universidad, Escuelas Pías, Nuestra Señora de Cogullada, la Cartuja de la Concepción, el Hospital de Huérfanos, el Convento de San José,...

⁵⁹³ Celebrado el 17 de mayo con los rosarios de la Seo, Pilar, San Pablo, San Felipe, San Gil, San Miguel, Magdalena, Hermandades del Carmen, Nuestra Señora del Portillo y Hospitalico con todos los estandartes y setenta faroles. *Ibidem*, pp. 228-229.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 230.

carlista terminada, debían reafirmar su soberanía a nivel simbólico. Durante su viaje a Cataluña, hicieron una pequeña parada los días 18, 19, y 20 de junio de 1840 en Zaragoza. Hay que recordar que en aquellos momentos se estaba consolidando un proceso de legitimación política de la autoridad real que se fundamentaba en señalar la continuidad histórica de la nación en la monarquía y su utilidad política como elemento de transformación pacífica de las instituciones y prácticas heredadas.⁵⁹⁵

Zaragoza aparecía otra vez como “recinto de héroes, en el suelo regado constantemente con la sangre de los libres”.⁵⁹⁶ Los aragoneses eran representados como aquellos que han amado y respetado “siempre a sus monarcas más que ningún otro pueblo de la tierra, no obstante la rica, preciosa y soberana libertad de sus inapreciables fueros. Todas las entradas que han hecho los monarcas españoles en esta ciudad, desde antes del emperador Carlos V hasta Fernando VII, han sido prueba del amor que les hemos profesado”.⁵⁹⁷ Más tarde, el cronista de la visita, el abogado Mariano Gil Alcaide, comparaba el valor de los zaragozanos en los Sitios con el de los que se alzaron el cinco de marzo contra los carlistas. Este tipo de comparaciones canalizaba en esta ocasión el enorme potencial legitimador de la Guerra de la Independencia en favor de la causa liberal, conectando monarquía y constitución, y dejando a un lado a los carlistas, partidarios del absolutismo.⁵⁹⁸ El segundo día de estancia en la ciudad, a las seis de la tarde, la reina fue recibida en el Pilar por el Ayuntamiento y el Cabildo. Tras el canto del *Te Deum*, se dirigieron a la Santa Capilla y subieron con la mayor devoción a la mesa altar de la Virgen del Pilar “con la mayor devoción” y adoraron su imagen.⁵⁹⁹

Así, a lo largo de su estancia aunque no vemos tantas muestras de devoción como en las visitas de Fernando VII si encontramos elementos comunes como el regalo de un objeto relacionado con la Virgen y la visita del camarín del Pilar. En este sentido, hay que recordar que la relación con la Iglesia era bastante tensa ya que se había suprimido los diezmos, la

⁵⁹⁵ Isabel Burdiel, “La consolidación del liberalismo y el punto de fuga de la monarquía (1843-1870)” en Manuel Suárez Cortina (ed.) *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 101-102.

⁵⁹⁶ Mariano Gil y Alcaide, *Descripción de los obsequios hechos a Sus Majestades y Altezas en la Muy Noble, Muy Leal y Siempre Heroica ciudad de Zaragoza durante su pertenencia en la misma*, Zaragoza, M. Peiró, 1840, p. 7.

⁵⁹⁷ Esta defensa de la fidelidad de la ciudad parece estar relacionado con una serie de críticas aparecidas en la prensa. *Ibidem*, p. 8.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, pp. 28-29.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 99. Al día siguiente tras la comida, el Ayuntamiento hizo tres peticiones: se hiciesen los honores de Capitán General en las exequias de los que murieron el 5 de marzo de 1838, se rechazara la ley de ayuntamientos propuesta por el gobierno y se aceptara una imagen de plata de la Virgen.

Inquisición, la compañía de Jesús y las órdenes religiosas, dando comienzo a la desamortización.⁶⁰⁰ Las relaciones del nuevo estado liberal con el Vaticano estaban en “punto muerto” y sólo con el Concordato de 1851 comenzaría a restablecerse la normalidad.⁶⁰¹

Finalmente, a través de las visitas reales a Zaragoza, podemos apreciar la versatilidad del Pilar que, como símbolo asociado al poder, serviría para legitimar un proyecto de nación católica ya fuera fundada en una monarquía absoluta o constitucional. Además, en estas visitas podemos observar como la Virgen del Pilar quedaría asociada a la experiencia de la Guerra de la Independencia, cuyo recuerdo también sería susceptible de adaptarse a las diferentes estrategias del poder.

2.4.3. Usos liberales de un centro de devoción

Los debates sobre la Revolución francesa situaron en un lugar central la ritualidad política y pública. Desde la aparición en 1892 de *Le culte de la raison et le culte de l'être suprême* de Alphonse Aulard, el análisis de los cultos revolucionarios sirvió para reflexionar sobre el rol de la religión en la sociedad de la época. De hecho, fue su alumno Albert Mathiez el que consolidó esta problemática con su tesis *Les origines des cultes révolutionnaires* de 1904. Este trabajo suponía la aplicación de la distinción de Émile Durkheim entre lo sagrado y lo profano como fundamento del hecho religioso. De esta manera, Albert Mathiez sostenía que los cultos revolucionarios se constituían en “religión laica” con unas creencias obligatorias que tenían sus orígenes en la filosofía del siglo XVIII y unas prácticas vinculadas a dicho credo.⁶⁰²

En realidad, lo que se estaba poniendo sobre la mesa era la cuestión de la creación de una nueva legitimidad revolucionaria. Para Mona Ozouf, durante la Revolución francesa, el intento de reemplazar el catolicismo generó una necesidad de lo sagrado para lo que se recurrió en primer lugar a la imitación de formas rituales. De esta manera, la sacralización de la patria y la política permitió crear una nueva legitimidad que a la vez se fundaba en la continuidad con el Antiguo Régimen.⁶⁰³ Sin embargo, incluso para un caso como el francés, la realidad no fue siempre tan radical. De hecho, durante los

⁶⁰⁰ Francisco Tomás y Valiente, *op.cit.*, pp. 73-96.

⁶⁰¹ William J. Callahan, *op.cit.*, p. 162

⁶⁰² Albert Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Paris, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, 1904, pp. 11-14.

⁶⁰³ Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Folio, 1989, para la continuidad ver p. 204 y para el “transfert de sacralité” ver pp. 441-474.

primeros años, hasta la ruptura provocada por la Constitución Civil del Clero de 1791, encontraremos una defensa católica de la Revolución. Así, antes de este cisma entre refractarios y juramentados, la Iglesia galicana había difundido la idea de la unidad perfecta entre el mensaje de Cristo y el patriotismo de 1789 a través de una lectura política de Cristo con la imagen del “Jesús patriota”.⁶⁰⁴

Para el caso español, la utilidad de este debate radicaría en la definición de la naturaleza del ritual político liberal. En la Península ibérica no hubo una quiebra cultural que llevara al desarrollo de una religión civil alternativa a la católica. Tampoco encontramos una ruptura tan fuerte de la Iglesia nacional como la provocada por la Constitución Civil del Clero de 1791. Aunque existió una división entre el clero josefino y fernandino, ésta no alcanzó las dimensiones del caso francés.⁶⁰⁵ Por ello, en España, es el catolicismo el que permite operar la transición de soberanía entre la monarquía católica y la nación de católicos.⁶⁰⁶

El catolicismo constituye un elemento vertebral de la cultura política del primer liberalismo español. En la sociedad de principios del siglo XIX, era muy difícil delimitar las fronteras entre el ámbito civil y religioso, hasta el punto que se “percibía al monarca como auténtico pontífice, más activo, incuestionablemente más cercano, que el de Roma”.⁶⁰⁷ Así, durante los Austrias como con los Borbones nos encontramos ante “un Estado mixto civil y religioso” con una administración que debía de cubrir ambos servicios. Por ello, podría llegarse a afirmar que “tan teologizada estaba la monarquía como teologizado estaba el pontificado, y tan divinales eran las funciones del Papa como las del monarca”.⁶⁰⁸

Es en este contexto donde hay que entender el regalismo como una manera de afianzar el poder religioso del Rey. Los gobiernos de la Monarquía borbónica del siglo XVIII potenciaron un episcopalismo a su medida y pretendían “dirigir la Iglesia hispana en todos los campos: jurídicos,

⁶⁰⁴ Daniele Menozzi, *Les interprétations politiques de Jésus de l'Ancien Régime à la Révolution*, Paris, Cerf, 1983, pp. 125-144.

⁶⁰⁵ La obligación de jurar la Constitución Civil del Clero y las reticencias de Pío VI provocaron que la Iglesia francesa se fracturara en dos partes más o menos iguales: juramentados y refractarios. Ver Timothy Tackett, *Religion, revolution and regional culture in eighteenth-century France: the Ecclesiastical oath of 1791*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

⁶⁰⁶ José María Portillo Valdés, “De la monarquía católica a la nación de los católicos”, en *Historia y Política*, nº 17, 2007, pp. 17-35.

⁶⁰⁷ Antonio Luís Cortés Peña, “Conflictos jurisdiccionales entre la Iglesia ...”, *op.cit.*, p. 437 y Teófanos Egido “El Regalismo...”, *op.cit.*, p. 206. Esta idea fue desarrollada originariamente por Antonio Domínguez Ortiz, *Carlos III y la España de la Ilustración*, Alianza, Madrid, 1988, p. 142.

⁶⁰⁸ Teófanos Egido, “El Regalismo”, *op.cit.*, p. 205.

administrativo, cultural, apostólico y, en algunos aspectos, incluso doctrinal”.⁶⁰⁹ Para este estudio, poco importa si estas políticas llegaron a incorporar al estado el control de ciertas jurisdicciones eclesiásticas que en todo caso eran en su mayoría de la Iglesia española y no de la Santa Sede, lo realmente importante era que se había configurado una preeminencia simbólica de la monarquía frente al Papado, y sobre todo, que a través de esta supremacía, se arrogaba la capacidad para reformar el estamento eclesiástico y ponerlo al servicio del estado.⁶¹⁰

Por ello, cualquier proyecto político que se planteara en la España de la crisis del Antiguo Régimen debía contar con el catolicismo como uno de sus pilares. Asimismo, cualquier definición de la nación española que se hiciera debía ser necesariamente católica. La Constitución de 1812 ejemplifica a la perfección esta simbiosis entre religión y política. La Carta Magna abría con una invocación que hacía referencia al “origen divino del orden esencial de la sociedad, y no al político que era en el que, desde su título, entraba a establecer la *Constitución política* sus principios”.⁶¹¹ A través de esta formulación, se reconocía un principio legislativo anterior y superior a toda naturaleza

⁶⁰⁹ Antonio Mestre, “Nueva dinastía e Iglesia nacional”, en *op.cit.*, p. 567. Para ello se potenciaron visiones episcopalistas que favorecieran la intromisión del poder civil frente a Roma. Ver Antonio Mestre, “la actitud religiosa...”, *op.cit.*, p. 163. Asimismo, aunque el galicanismo tuviera una dinámica propia, cada vez se hace más presente el proyecto galicano francés. Además, este proyecto regalista se nutrirá de una nueva sensibilidad católica que va desde la ilustración, autores galicanistas o el iusnaturalismo hasta la relectura de la Biblia, los Santos Padres y el humanismo católico del siglo XVI. Ver Teófanos Egido, *Carlos IV*, Madrid, Arzanza, 2001, p. 239; Emilio La Parra López, “Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo”, en Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 17-68, ver pp. 19-20; id., *El primer liberalismo y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz*, Alicante, Instituto de Estudios Juan-Gil Albert, 1985; y Antonio Mestre, “Religión y cultura en el siglo XVIII español”, en Antonio Mestre (dir.), *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII. vol. IV*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pp. 582-743, ver pp. 666-675.

⁶¹⁰ En este sentido habría que destacar el Concordato de 1753 que amplía el patronato regio, heredado de los Reyes Católicos, a algunos canonicatos y otras prebendas. De todos los beneficios existentes en España, el Papa sólo tendrá derecho a expedir directamente desde Roma, cincuenta y dos dignidades con lo que por ejemplo en Zaragoza se pasa de trece dignidades a tan sólo dos. Además, mediante el Real Decreto de 1762 se introducía el *Regium exequetur* o pase regio que prohibía la introducción de cualquier documento pontificio antes de que el Rey comprobara si éste atentaba a sus prerrogativas reales. Antonio Mestre (dir.), *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII. vol. IV*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pp. 803-808. Esto no es óbice para que en el plano de la jurisdicción, la Iglesia mantuviera una gran autonomía. Antonio Maria Hespanha, *Vísperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*, Madrid, Taurus, 1989, p. 274.

⁶¹¹ José María Portillo Valdés, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, p. 319 y para un análisis de la nación católica ver pp. 259-491. El preámbulo de la Constitución, comienza con una oración “En el nombre de Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad”. Todas las citas de la Constitución extraídas de *La Constitución de Cádiz (1812) y Discurso preliminar a la Constitución*, Castalia, Madrid, 2002.

humana.⁶¹² Además, el artículo 12 de la Constitución gaditana declaraba que “la religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única y verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”. Tanto la “intransigencia religiosa” como la idea de protección se enmarcaban dentro de la tradición más regalista ya que “les dejaba las manos libres para intervenir unilateralmente en la reforma de las estructuras externas de la Iglesia, a fin de acomodarla al nuevo Estado liberal”.⁶¹³

Esta declaración no correspondía a una instrumentalización del catolicismo sino a las creencias de los propios parlamentarios. No sólo una tercera parte de los diputados de las Cortes de Cádiz eran religiosos sino que los nuevos prohombres de la patria no concebían un régimen basado en la separación Iglesia y Estado porque simplemente no creían en ello.⁶¹⁴ De hecho, como señala Renato Moro para la discusión que apuntábamos al principio de este apartado, más allá del uso de conceptos y categorías parece mejor volver la vista sobre los actores y sus percepciones.⁶¹⁵ Así, lejos de cualquier manipulación o concesión de los liberales, nos encontramos con una elite política de formación clásica y católica que concebía la religión como parte integrante de su mundo. A su vez, una parte muy importante de la Iglesia española, formada en el regalismo borbónico, tenía claro el rol que debían desempeñar en la sacralización del poder.

Por último, esta presencia del ritual cristiano en los nuevos festejos liberales se vería reforzada por una cierta inercia cultural que establecería constantes líneas de continuidad entre unas celebraciones y otras.⁶¹⁶ Al final, la protección de la religión aparece como un elemento definitorio de la comunidad nacional que no resulta ser una concesión del liberalismo sino un elemento constitutivo de su cultura política que se entiende en clave

⁶¹² José María Portillo Valdés, *Revolución de nación...*, *op.cit.*, p. 451.

⁶¹³ Para la presencia de eclesiásticos en las Cortes de Cádiz ver Manuel Pérez Ledesma, “Las Cortes de Cádiz y la sociedad española”, en Miguel Artola (ed.), *Las Cortes de Cádiz*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp.167-206, p. 172. Para las consideraciones sobre el carácter católico de este primer liberalismo ver Manuel Revuelta González “La confesionalidad estado en España” en Emilio La Parra López y Jesús Pradells Nadal (eds.), *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Alicante, Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, 1991, pp. 373-397, p. 379.

⁶¹⁴ Emilio La Parra López, *El primer liberalismo español...* *op.cit.*, pp. 35-65. De la misma manera, el proyecto afrancesado también incluía una definición católica de la nación española desde su propia fundación. Ver Juan Mercader Riba, *José Bonaparte. Rey de España. 1808-1815. Estructura del estado español bonapartista*, Madrid, C.S.I.C., 1983, p. 453

⁶¹⁵ Renato Moro “Rituales políticos/religiones políticas” en Jordi Canal y Javier Moreno Luzón (eds.), *Historia cultural de la política contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Político y Constitucionales, 2010, pp. 97-147.

⁶¹⁶ Para la idea de inercia cultural aplicada a los fiestas revolucionarias ver Mona Ozouf, *La fête...* *op.cit.*, p. 466.

religiosa.⁶¹⁷ No es que el poder político por su debilidad tenga timidez a la hora de hacer frente a las fiestas religiosas en la primera mitad del siglo XIX, como señala Jean René Aymes, sino que más bien se está beneficiando de ellas y las concibe como eje vertebral de su proyecto nacional.⁶¹⁸

Esta sacralización de la política se vio reforzada por el hecho de que la Constitución de 1812 atribuía a la Iglesia el rol de garante del proceso electoral y así, según el artículo 47, el cura párroco debía celebrar una misa solemne de Espíritu Santo antes de las votaciones y una vez terminadas, según el artículo 58, se debía cantar un *Te Deum*. En Zaragoza, el 26 de octubre de 1813, se celebraron las elecciones de diputados con las consiguientes ceremonias religiosas en el Pilar que se complementarían días más tarde con las rogativas por el buen acierto de las recién instaladas Cortes.⁶¹⁹

Es en este contexto en el que debe ser entendida la basílica del Pilar como centro de sacralización e institucionalización del primer liberalismo zaragozano. La imagen de la Virgen fue menos monolítica de lo que a primera vista pudiera parecer. De esta manera, si bien es verdad que su uso durante la Guerra de la Convención, los Sitios y la liberación de la ciudad tuvo un marcado carácter contrarrevolucionario, éste no es el único significado que se le dio. Así, afirmaciones como la que sostiene Christian Hermann en su conclusión a *La Revolución francesa y el mundo ibérico* parecen un poco exageradas:

“La sublevación de 1808 estuvo dirigida contra el imperialismo francés y no, a pesar de su dirección dominante durante la guerra de la independencia, contra el ideal de la Revolución francesa. Los defensores de Zaragoza han enseñado al mundo entero que «la Virgen del Pilar no quería ser francesa». Pero aunque la Virgen del Pilar no se haya pronunciado, nada nos prohíbe suponer que ella no hubiera gritado «¡Viva la Pepa!»». Si ella no lo ha hecho, es porque quizá, la contra-revolución que ha confiscado la identidad nacional ibérica la ha amordazado”.⁶²⁰

Asociada a las estrategias del poder, la Virgen del Pilar aparece en este período como un símbolo extremadamente polivalente, susceptible de ser utilizado para la causa liberal como para la absolutista. Esta versatilidad estaba

⁶¹⁷ José María Portillo Valdés, *Revolución de nación... op.cit.*, pp. 443 e Id., “De la monarquía ...”, *op.cit.*

⁶¹⁸ Jean René Aymes, “Las fiestas religiosas y profanas en la época romántica como indicadores de opiniones ideológicas y de mentalidades (1833-1868)” en Juan Francisco Fuentes y Lluís Roura (eds.), *Sociabilidad y liberalismo en la España del siglo XIX. Homenaje a Alberto Gil Novales*, Lérida, Milenio, 2001, pp. 183-205.

⁶¹⁹ L.A.C.M.Z., 30.10.1813, fol. 211.

⁶²⁰ Christian Hermann, “Conclusión” a Robert M. Maniqués, Óscar R. Martí y Joseph Pérez, *La Revolución francesa y el mundo ibérico*, Madrid, Turner, 1989, pp. 729-732, p. 731.

vinculada al control de la ciudad y sus resortes de poder. Así, si durante 1808, su culto adquirió un sentido absolutista fue gracias a la toma del poder por parte de los sectores fernandinos en Zaragoza. Algo similar ocurrió con su utilización por parte de las autoridades francesas durante la ocupación de la capital aragonesa.

La Iglesia se convirtió en un elemento vertebrador del proceso de legitimación y sacralización del primer liberalismo español. De esta manera, la insurrección que el 5 de marzo de 1820 dio comienzo al Trienio liberal en Zaragoza buscó inmediatamente la consagración religiosa. Mientras unos arrancaban la lápida de Fernando VII para colocar una dedicada a la constitución, otros fueron al Cabildo para solicitar un *Te Deum* “de parte de la Nación”. Aunque el Deán se negara bajo pretexto de que este asunto debía de ser tratado en reunión capitular, finalmente cedió en que tocaran las campanas por la revuelta.⁶²¹ En realidad, el pueblo interpretaba que todo cambio importante en la realidad política se debía de realizar con la mediación de la Iglesia.

El período que va desde la revolución de marzo hasta las elecciones de julio va a ser particularmente crítico por la actividad propagandística reaccionaria.⁶²² En Zaragoza, el ejercito sofocaría un motín contrarrevolucionario en mayo de 1820, dejando dos muertos y cuarenta prisioneros.⁶²³ Todo señalaba a que había sido organizado por el marqués de Lazán, hermano de José Palafox, y Manuel Vicente Martínez,⁶²⁴ arzobispo de Zaragoza, que sufriría dos semanas de arresto domiciliario.⁶²⁵ A pesar de que publicara un manifiesto apelando al tribunal de la opinión, el nombre del Cabildo al igual que el del prelado continuaron vinculados al levantamiento.⁶²⁶

⁶²¹ L.A.C.M.Z., 5.03.1820, fol. 39.

⁶²² Pedro Rújula, *Constitución... op.cit.*, p. 45.

⁶²³ *Ibidem*, pp. 34-59.

⁶²⁴ Manuel Vicente Martínez y Giménez [Tartanedo, Guadalajara, 5.10.1759-Zaragoza, 9.02.1823]. Catedrático de filosofía y teología del colegio universitario de Sigüenza así como canónigo penitenciario de su Catedral. Antes de tomar posesión de la diócesis de Zaragoza, fue canónigo magistral de la Catedral de Murcia, obispo de Astorga y arzobispo electo de Granada. Este prelado era uno de esos setenta obispos fieles a la monarquía absoluta que habían sido nombrados entre 1814 y 1820 para cubrir las vacantes provocadas por la Guerra de la Independencia. José Blasco Ijazo, *Obispos y arzobispos que han regido la diócesis de Zaragoza*, Zaragoza, Talleres Editoriales Librería General, 1959, p. 55 y William J. Callahan, *op.cit.*, p. 114.

⁶²⁵ El Jefe Político, informó de que tan sólo “era una guardia de honor para la seguridad del prelado, a causa de los rumores esparcidos de haber tenido parte en la desagradable ocurrencia de la noche del 14 de cuya falsedad estaba persuadido”. L.A.C.M.Z., 19.05.1820, fol. 7.

⁶²⁶ El manifiesto nace de unas críticas aparecidas en el diario *El Constitucional*. El Cabildo considera que esta imputación podía ser muy grave si “lo tolerase con su silencio y no lo refutase a lo menos en el Tribunal de la Opinión Pública acordó hacerlo desde luego por medio de un manifiesto que al paso acreditase la falsedad de lo referido”. L.A.C.M.Z., 10.06.1820, fol. 89-90. Para un análisis de la

Este carácter contrarrevolucionario se vería todavía más reforzado por el descubrimiento de un nuevo complot el 21 de diciembre de 1821 por el que fueron detenidos el Deán y el canónigo Cistué.⁶²⁷ Esta agitación contrarrevolucionaria prácticamente se cerraría con la campaña que llevaría a la destitución de Rafael Riego, acusándole de dirigir una conspiración republicana que, con apoyo de un ejército ruso, venía para quemar el Pilar.⁶²⁸

Este carácter conspirativo no fue óbice para que el Cabildo como institución saliera a cumplimentar al recién nombrado Capitán General, Rafael del Riego ni para que éste fuera a visitar a la Virgen del Pilar como anteriormente lo habían hecho Palafox, Suchet o Mina.⁶²⁹ Asimismo, esta relación conflictiva tampoco fue impedimento para que el Cabildo participara en la celebración del aniversario de las Cortes extraordinarias o en las ceremonias para la elección de nuevo Ayuntamiento.⁶³⁰ Además, la localización urbana de la Virgen hacía que no pudiera ser utilizada por los realistas más que en contadas ocasiones como en el bando *A los Aragoneses* del Conde de España.⁶³¹

En cualquier caso, las tropas contrarrevolucionarias no podían hacer uso de este centro de sacralización del poder que, a pesar de las reticencias de algunos miembros de la jerarquía eclesiástica, quedaba bajo control de los liberales. En este sentido, resulta ilustrado el hecho de que el Ayuntamiento de Barcelona mandase traer a la Virgen de Montserrat a la capital para que no cayera en manos de unos absolutistas deseosos “de llamar a los pueblos con cuantos medios sean imaginables al fanatismo y la seducción”.⁶³² El Pilar fue el

aparición del recurso retórico del “tribunal de la opinión” ver Keith Michael Baker “L’opinion publique comme invention politique”, en *Au tribunal de l’opinion. Essais sur l’imaginaire politique au XVIII^e siècle*, Paris, Payot, 1992. pp. 219-265.

⁶²⁷ Para un análisis de la misma ver Pedro Rújula, *Constitución... op.cit.*, pp. 59-61. El 30 de diciembre fueron llevados el Deán y el Canónigo Cistué a la cárcel por haber sido acusados de tener reuniones conspirativas en casa de la marquesa de Lazán, siendo liberados al día siguiente. L.A.C.M.Z., 19.01.1821, fol. 1-5.

⁶²⁸ Pedro Rújula, *Constitución... op.cit.*, pp. 66-68 y para la inestabilidad provocada por el *affaire* Riego ver Pedro Rújula, *Contrarrevolución. Realismo y Carlismo... op.cit.*, pp. 65-66 y 70. A partir de ese momento, la actividad contrarrevolucionaria al margen de excepciones como la insurrección de diciembre de 1821 de Huesca se centrará fundamentalmente en las zonas rurales sobre todo en el Bajo Aragón y en distintos puntos de Aragón hasta la oleada insurreccional de Julio. Para la noticia del Pilar ver Alberto Gil Novales, *El Trienio liberal*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 41-42.

⁶²⁹ L.A.C.M.Z., 19.01.1821, fol. 2-3.

⁶³⁰ L.A.C.M.Z., 22.09.1821, fol. 124 y para las elecciones del Ayuntamiento L.A.C.M.Z., 6.10.1821, fol. 128; 9.11.1821, fol. 144; 1.12.1821, fol. 164; y 14.12.1821, fol. 170. Las ceremonias para la elección de Ayuntamiento continúan en el año 1822, L.A.C.M.Z., 18.01.1822, fol. 3; 4.05.1822, fol. 21; 29.11.1822, fol. 63; y 18.01.1822, fol. 3.

⁶³¹ Pedro Rújula, *Constitución... op.cit.*, p. 253.

⁶³² Pedro Voltes Bou, *Notas sobre instituciones barcelonesas del siglo XIX*, Barcelona, Instituto Municipal de Historia, 1976, p. 140

lugar elegido para poner en marcha toda una serie de iniciativas conmemorativas de carácter liberal. Así, en su basílica se celebrarían los aniversarios por las víctimas del levantamiento madrileño del 2 de mayo o por la proclamación de la Constitución de Cádiz.⁶³³

Pasada la conocida como década ominosa, volvemos a encontrarnos con un período de conflictividad provocado por la instalación del régimen liberal. La persistencia a lo largo de esos años de una corriente contrarrevolucionaria en el seno del propio régimen absolutista serviría de nexo entre los dos momentos de insurrección reaccionaria.⁶³⁴ Los levantamientos en su secuencia servilismo-realismo-carlismo tenían bases campesinas y se concentraron básicamente en zonas rurales que fueron los lugares donde más impactaron los cambios en las relaciones específicas del capitalismo, donde existían unos lazos comunitarios más fuertes y donde por su configuración geográfica era más difícil acceder.⁶³⁵ Por estas características, la utilización de la Virgen del Pilar en este período también fue fundamentalmente de carácter liberal ya que los carlistas no tuvieron acceso a este centro de sacralización.

Guardado el debido luto por la muerte de Fernando VII, la ceremonia de proclamación de la reina no debía de tardar ya que la inestabilidad política podía impedir que se realizara la transferencia de poder. Isabel II fue proclamada y se mandó que se cantase un *Te Deum* en el Pilar el día 20 de octubre para celebrarlo. Cinco días antes aparecía una pastoral del Arzobispo Bernardo Francés Caballero⁶³⁶ que, aprovechando la concesión de jubileo universal por Gregorio XVI, avisaba sobre los males del siglo y realizaba un ataque frontal en contra de la instalación de regímenes liberales.⁶³⁷ Además, fruto del giro teológico operado en aquellos años, la Iglesia apostaba por

⁶³³ L.A.C.M.Z., 6.05.1820, fol. 71, 4.05.1821, fol. 58. El conflicto de 1808 es percibido como un acontecimiento fundacional y por ello, se celebra un aniversario el 1 de julio en el Pilar por el “feliz levantamiento de la nación a favor de su rey Fernando 7 contra Napoleón, y al día siguiente un aniversario por los difuntos en aquella gloriosa lucha”. L.A.C.M.Z., 2.06.1821, fol. 81 y 5.06.1822, fol. 10. Para el aniversario de la constitución ver L.A.C.M.Z., 29.03.1822, fol. 10.

⁶³⁴ Pedro Rújula, *Contrarrevolución. Realismo y Carlismo en Aragón...* op.cit., p. 86.

⁶³⁵ *Ibidem.* pp. 11-23.

⁶³⁶ Bernardo Francés Caballero [Madrid, 14.10.1774-Burdeos, 13.12.1843]. Preconizado obispo de Urgel en 28 de julio de 1817 fue trasladado al arzobispado de Zaragoza el 27 de septiembre de 1824, tomando posesión el 14 de diciembre. Se encontraba en la Seo de Urgel cuando se negó a formar parte de la regencia del reino que se constituyó al entrar en España el duque de Angulema para abolir la constitución, más tarde rechazó la Gran Cruz de Carlos III y otras distinciones, llegando a acusar, en la carta de renuncia, a Fernando VII por su debilidad a la hora de frenar la inclusión en su gabinete de “masones y jansenistas”. Su oposición constante a la instalación del régimen liberal hizo que fuera uno de los objetivos del motín del 3 de abril de 1835 que le obligó a pasar a Cataluña y el 5 de abril al Seminario de Burdeos. José Blasco Ijazo, op.cit., pp. 55-56. y William J. Callahan, op.cit., p. 137

⁶³⁷ Bernardo Francés Caballero, *Pastoral al clero y pueblo de su diócesis*, Zaragoza, Mariano Miedes, 1833, p. 9.

abandonar posturas regalistas y reforzar la autoridad Papal como centinela de los cambios políticos que se operaban en los estados.

Esta actitud hostil de una parte del clero hizo que la regente pusiera en marcha una serie de medidas preventivas como el control de la predicación y la detención del Arcediano de Daroca⁶³⁸ Ambas decisiones estaban relacionadas con el frustrado levantamiento carlista del 27 de febrero y la aparición de partidas en el Maestrazgo desde octubre de 1834. Este fracaso demostró que el carlismo se hallaba demasiado lejos de “los principales focos de poder –ejército, autoridades políticas, milicia...- para provocar una insurrección allí donde residían los principales organismos de la administración de la Regencia”.⁶³⁹

A pesar de que la oposición se manifestara fundamentalmente en lo privado, en la esfera pública se percibían las tensiones existentes entre la Iglesia y el nuevo Estado liberal. El capítulo metropolitano se quejó de que en un artículo del *Diario de Zaragoza* del 18 de diciembre de 1835 le recriminaran no dar “pronto cumplimiento a las órdenes sobre la elección de Gobernador Eclesiástico”.⁶⁴⁰ El Arzobispo se había exiliado tras los motines de abril de 1835⁶⁴¹ y en su ausencia la diócesis debía de ser administrada por el gobernador eclesiástico. Las relaciones con el Papado se encontraban en un punto muerto y no se podían realizar nuevos nombramientos. Por ello, las autoridades liberales daban tanta importancia y presionaban para el nombramiento de gobernadores.⁶⁴² El conflicto se fue enquistando, el Cabildo decía que Francés Caballero había nombrado ya a su sustituto y el Gobierno no podía aceptar esta decisión.⁶⁴³ Las reuniones así como los cruces de

⁶³⁸ L.A.C.M.Z., 15.02.1834, fol. 16 y 16.05.1834, fol. 51.

⁶³⁹ Pedro Rújula, *Contrarrevolución. Realismo y Carlismo... op.cit.*, p. 187.

⁶⁴⁰ L.A.C.M.Z., 19.12.1835, fols. 149-150.

⁶⁴¹ Para el motín de Zaragoza Pedro Rújula, *Rebelión campesina y primer carlismo: los orígenes de la Guerra Civil en Aragón (1833-1835)*, Zaragoza, 1995, pp. 317-325 y para el exilio de eclesiásticos ver Antonio Moliner Prada, “Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)” en Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 69-125. Además, las resistencias del prelado a prestar la información necesaria para la realización de un plan de reforma del clero, condujo a Isabel II a inhabilitar y expulsar del reino al arzobispo cuando éste ya se encontraba en Burdeos. L.A.C.M.Z., 6.11.1835, fol. 125 y 126.

⁶⁴² De las 70 diócesis españolas tan sólo doce estaban siendo administradas por sus obispos a finales de 1840 y ninguna de ellas era sede de arzobispado. Veinticinco prelados habían muerto aquellos años, doce se encontraban exiliados y mientras que cuatro habían sido confinados en sus diócesis. William J. Callahan, *op.cit.*, pp. 162-163. Además del arzobispo, el Deán Benito Fernández Navarrete también se exilió primero a Huesca y luego a Pau y Burdeos. L.A.C.M.Z., 2.05.1835, fol. 46; 29.05.1835, fol. 59; 3.07.1835, fol. 71, 9.10.1835, fol. 122, 1.06.1836, fol. 34-35. Asimismo también salieron de Zaragoza tres canónigos y un maestrescuela y para el destino de Mariano Sigüenza L.A.C.M.Z., 18.07.1835, fol. 77; 26.03.1836; fol. 19, 29.04.1836, fol. 26; y 13.05.1836, fol. 31.

⁶⁴³ L.A.C.M.Z., 13.11.1830, fol. 128-129 y resolución número 28.

correspondencia se fueron alargando hasta que finalmente se nombró a Manuel Larrica.⁶⁴⁴

Esta oposición de la jerarquía eclesiástica generó una cierta animadversión popular que los eligió como objetivo privilegiado de sus motines. De hecho el 3 de abril, una algarada acabó con la muerte violenta del canónigo José Antonio Marcos y ataques a la figura del Arzobispo. El Cabildo tuvo que limitar los horarios de Semana Santa y pedir protección para la procesión de San Gregorio que se celebraba el 9 de mayo.⁶⁴⁵

En el fondo, los liberales sabían que “así como el carlismo estaba identificado con la Iglesia, la Iglesia no estaba exclusivamente identificada con el carlismo”.⁶⁴⁶ Por ello, disponían de una parte del clero fiel así como de los principales centros de devoción para apoyar su ceremonial político. Esta oposición a su proyecto, como en ocasiones anteriores, no impidió que se celebraran funciones religiosas por la publicación del Estatuto Real.⁶⁴⁷

En la basílica del Pilar, el 19 de noviembre de 1835, el célebre canónigo liberal Policarpo Romea⁶⁴⁸ realizó un discurso en el acto de bendición de los

⁶⁴⁴ L.A.C.M.Z., 31.12.1835, fol. 155-156.

⁶⁴⁵ L.A.C.M.Z., 10.04.1835, fol. 39 y 8.05.1835, fol. 49-50. El Ayuntamiento obligó a que las letanías del 25, 26 y 27 de mayo se celebraran dentro de la Iglesia y el Cabildo pidió al Capitán General que protegiera con milicias urbanas el Pilar y la Seo. L.A.C.M.Z., 29.05.1835, fol. 59 y 18.07.1835, fol., 76. Este año estuvo marcado por una serie de tumultos anticlericales entre los que destacó especialmente los ocurridos en abril y julio en Zaragoza Antonio Moliner Prada, “Anticlericalismo y revolución...”, *op.cit.*, pp. 82-86.

⁶⁴⁶ William J. Callahan, *op.cit.*, p. 151.

⁶⁴⁷ L.A.C.M.Z., 7.06.1834, fol. 57.

⁶⁴⁸ Policarpo Romea [Zaragoza, 26.01.1783-Lugo, 4.09.1844]. Estudió filosofía en la universidad y seminario conciliar de Zaragoza. Canónigo de la Catedral de Tarazona y después de la de Zaragoza. Durante la Guerra de la Independencia, tuvo un papel muy activo en la defensa de Zaragoza dirigiendo a las tropas en la Magdalena. En 1840, el tono liberal de sus escritos así como las acusaciones a la *Voz de la Religión* de entrometerse en el proceso electoral provocaron una agria polémica entre ambos. Más tarde el 25 de febrero de 1843 fue elegido obispo de Lugo. Autor de varios discursos y sermones en defensa del liberalismo: *Ni de Apolo, ni de Cephas, de Jesucristo o el sacerdote sumiso a las leyes de la patria*, Zaragoza, Imprenta de Polo y Monge, 1835; *Discurso que en la Bendición de banderas y estandartes de los tres batallones de infantería y escuadrón de caballería de la Guardia nacional de Zaragoza Pronunció en el 19 de noviembre, día de nuestra legítima reina doña Isabel II, en el Santo Templo Metropolitano del Pilar*, Zaragoza, Imprenta de la Calle del Coso número 116, 1835; *Elogio fúnebre que en las solemnes exequias decretadas por su majestad en sufragio de los valientes del ejército guarnición de Bilbao y milicia nacional que han perecido en su último y glorioso sitios celebradas por el Ayuntamiento de Zaragoza en la Iglesia Metropolitana del Pilar*, Zaragoza, Imprenta de Polo y Monge, 1837; *Discurso histórico-fúnebre que en las solemnes exequias por los héroes de Zaragoza del 5 de marzo de 1838 celebradas ... en el Santo Templo del Pilar*, Zaragoza, Imp. de Roque Gallifa, 1839; *Sermón sobre la paz: que en la solemnidad de Nuestra Señora del Pilar pronunció el día 12 de Octubre*, Zaragoza, Imprenta de Manuel Vita, 1839; y *Recuerdo y gratitud a favor de las víctimas del cinco de marzo*, Zaragoza, Establecimiento tipográfico calle de Torrecasas, 1843. Para los datos de su biografía ver Miguel Salvá y Pedro Sainz de Baranda *Colección de documentos inéditos para la historia de España. Tomo XXII*, Madrid, Imprenta de la viuda de Calero, 1853, p. 93; Agustín Alcaide Ibieca, *Historia de los dos sitios que pusieron a Zaragoza en los años de 1808 y 1809 las tropas de Napoleón. tomo II*, Madrid, Imprenta de Burgos, 1831, pp. 148 y 157; y *La voz de la Religión. Época cuarta. Tomo II*,

estandartes de los tres batallones de infantería y escuadrón de caballería de la Guardia nacional.⁶⁴⁹ Durante estos años, este canónigo se distinguió por su apoyo a la causa isabelina, calificando a los carlistas como “los desgraciados hijos espurios de la Patria”. Así, “apoyados en los principios de la superstición y el fanatismo”, no hacían otra cosa que defender la idea de que “*La Religión se pierde*”. Sin embargo, “la inmortal CRISTINA” no trataba “de destruir la Religión, el culto, ni sus ministros” como quedaba constatado en este juramento de defender “con una santa intrepidez la Religión, sus reyes, las leyes y la Patria”.⁶⁵⁰

En este discurso providencial, ¿dónde quedaba la Virgen? La ceremonia no sólo se asociaba al lugar sagrado sino también al propio culto mariano en su vertiente maternal. Policarpo Romea realizaba un llamamiento, “miradnos compasiva desde lo alto de los Cielos: Todos los Españoles formamos vuestra heredad, vuestra posesión y herencia [...] ¡Que no se busquen ya más víctimas inocentes para sacrificarlas al vengativo furor de la ambición y del fanatismo! ¡Que la Religión no sirva de instrumento a las pasiones políticas!”⁶⁵¹ Además, se pedía la bendición de la futura reina y a “ese ejército inmortal, a esa brillante Guardia Nacional, que constantes en los caminos del deber y de la gloria, son el terror de nuestros enemigos, y la admiración de las Naciones extranjeras. Concedednos finalmente, o Madre amorosísima de los Españoles, concedednos el beneficio de la unión, olvido de las injurias, la reconciliación, la paz. Si, Madre mía del Pilar, dadnos la paz”.⁶⁵²

La Basílica del Pilar concentró ceremonias tan importantes como el *Te Deum* en acción de gracias por la toma de Morella, conquista que cerraba las actividades carlistas en el bajo Aragón y que suponía el triunfo del general Espartero.⁶⁵³ Entre todos los festejos celebrados en aquel lugar, destacaría por su significación y larga memoria en la ciudad: el cinco de marzo. Un año después de que los carlistas bajo mando de Cabañero intentaran tomar Zaragoza y sus vecinos la defendieran el 5 de marzo de 1838, el Ayuntamiento

Madrid, Imprenta Calle del Humilladero, 1840.

⁶⁴⁹ La situación de inestabilidad fue tal que la ceremonia de bendición fue posponiéndose desde el 14 de julio en que estaba planeada hasta el 19 de noviembre. L.A.C.M.Z., 17.06.1835, fol. 67; 2.10.1835, fol. 111-112; 23.10.1835, fol. 117; y 30.10.1835, fol. 120.

⁶⁵⁰ *Discurso que en la Bendición... op.cit.*, p. 6 y 9. Además, hay que recordar que el verano de 1835, la actividad contrarrevolucionaria había sido muy alta y que ésta solo había sido detenida a finales de 1835 con la derrota carlista en Molina de Aragón. Pedro Rújula, *Contrarrevolución. Realismo... op.cit.*, pp. 217-224.

⁶⁵¹ *Discurso que en la Bendición... op.cit.*, p. 21.

⁶⁵² *Ibidem*, p.22.

⁶⁵³ L.A.C.M.Z., 5.06.1840, fol. 26.

decidió realizar una función de exequias en el Pilar.⁶⁵⁴ En 1840, el concejo municipal hacía saber su resolución para que se continuase celebrando este aniversario y se realizase en el templo del Pilar.⁶⁵⁵ Como señala Pedro Rújula, “del 5 de marzo es tan importante lo que fue realmente como lo que significó. Significó el tope del carlismo en Aragón, un punto más allá del que no iba a llegar. Zaragoza, una vez más, se manifestó como obstáculo insalvable para la contrarrevolución”.⁶⁵⁶ El lugar elegido para consagrar la memoria de este acontecimiento sería el Pilar, la basílica que se había convertido en centro sagrado de la ciudad y que concentraba entre sus paredes las ceremonias más destacadas.

⁶⁵⁴ Una descripción de los acontecimientos del 5 de marzo de 1838, en Pedro Rújula, *Contrarrevolución. Realismo...* *op.cit.*, pp 284-292. L.A.C.M.Z., 23.02.1839, fol. 5; 22.03.1839, fol. 7; 26.04.1839, fol. 14; y anexo n° 4.

⁶⁵⁵ L.A.C.M.Z., 7.03.1840, fol. 10.

⁶⁵⁶ Pedro Rújula, *Contrarrevolución. Realismo...* *op.cit.*, p. 289.

CONCLUSIÓN A LA PRIMERA PARTE

A lo largo de estas páginas hemos visto como la devoción al Pilar se fue tradicionalizando y anclando en la comunidad hasta convertir una pequeña iglesia consagrada a María en el «centro sagrado» de la ciudad de Zaragoza. Si bien los orígenes de este proceso se pueden rastrear hasta el siglo XIII, habría que esperar al siglo XVII para que se produjera el definitivo impulso de esta tradición. En este sentido, los milagros atribuidos a su intercesión desempeñaron un papel clave ya que contribuyeron a reafirmar la autenticidad de su tradición, subrayaron su carácter sobrenatural y protector, y sobre todo, favorecieron la concesión de privilegios por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas.

A partir de la declaración de la Virgen del Pilar como su patrona, el Ayuntamiento de Zaragoza se involucró decisivamente en la difusión de su culto, participando activamente en la organización de sus festejos e impulsando la consecución de una serie de privilegios que sancionaran su creciente importancia. Así, el consistorio estuvo detrás de los trámites que llevaron a las concesiones papales de rezo en 1723, 1807 y 1815. Estas prerrogativas implicaban la sanción vaticana de la tradición pilarista a través de la atribución de la más elevada distinción posible dentro del Misal romano a sus dos fiestas, el 2 de enero y el 12 de octubre.

Asimismo, en paralelo a la tradicionalización del culto al Pilar, observamos su progresiva territorialización como baluarte de la fe en España y como especial protectora de los zaragozanos y aragoneses. En este sentido, también fue decisiva la participación del Ayuntamiento de Zaragoza que contribuyó a la identificación de la Virgen con la ciudad. Además, la literatura pilarista, especialmente sobre los milagros, contribuyó a vincular su imagen con la de Aragón y España.

Por otro lado, en esta primera parte hemos visto la consolidación del Rosario, una práctica devocional fundamental para la territorialización y anclaje social del Pilar. Su extraordinaria difusión en la Zaragoza del siglo XVIII es una buena muestra de la vitalidad del catolicismo en una centuria en la que se sentiría acatado por la ilustración y del éxito de sus estrategias de reconquista de los sectores populares y mujeres. Además, el rezo del Rosario se consolidaba como un recurso acreditado para pedir la intercesión del Pilar. La Virgen se había consolidado en el imaginario de los zaragozanos como una mediadora privilegiada ante la divinidad. En torno a ella, se habían ido articulando una serie de discursos y prácticas que subrayaban su identificación

con Zaragoza, Aragón y España así como su capacidad de protección e intercesión milagrosa.

Este proceso de tradicionalización y anclaje social nos permite explicar el papel tan importante que los zaragozanos atribuyeron a la Virgen durante la crisis del Antiguo Régimen. Durante este tiempo de incertidumbre marcado por los cambios políticos y las guerras, la dimensión protectora del Pilar se acentuó todavía más. La población se resguardaba en su templo para pedir su intercesión y los militares acudían a ver a la Virgen antes de marchar al combate, llevando su imagen en escapularios, postales y banderas como un símbolo de protección. Por todos lados, los zaragozanos creían ver la acción milagrosa del Pilar, consolándolos, animándolos, resguardándolos de las bombas o concediéndoles la victoria.

Asimismo, durante este período observamos la extraordinaria versatilidad del Pilar como símbolo político. Desde la Guerra de la Convención hasta la Primera Guerra Carlista, su imagen fue utilizada para legitimar proyectos tan diferentes como el absolutista, el liberal o el josefino. Lejos de pasarle factura, la flexibilidad del Pilar como símbolo político consolidaba su basílica como centro sagrado de la ciudad de Zaragoza.

Para las autoridades resultaba muy beneficioso asociar su poder a un símbolo identitario vinculado a la comunidad por fuertes lazos emotivos. Así, a través de su imagen podían no sólo sacralizar su proyecto sino también movilizar a la población para su propia causa. Su culto estaba perfectamente adaptado a las estrategias del poder de Zaragoza y, así, el único requisito para disponer de su potencial legitimador era tener el control de esta ciudad. De esta manera, a pesar de la afinidad ideológica de buena parte del clero con la causa carlista, esta bando no pudo hacer uso de este símbolo ya que la capital aragonesa estaba controlada por los liberales y, con ella, el espacio sagrado del Pilar.

Durante la Guerra de la Independencia, la imagen de la Virgen también se asoció a la causa del rey “deseado” e “inocente” Fernando VII. Mediatizado por el partido fernandino, este pacto del pueblo y la monarquía ante el Pilar pasaría a representar el combate de una nación católica y absolutista frente a la revolución. Por ello, durante sus estancias en Zaragoza en 1814 y 1827, el rey no perdió la ocasión de renovar este pacto ante la Virgen, vinculando su imagen a la del Pilar y reforzando su carisma de monarca católico a través de sus continuas muestras de religiosidad. Por su parte, la visita en 1840 de la reina Isabel II supuso la culminación del proceso de renovación de los

contenidos de la alianza entre la monarquía y el Pilar en un sentido constitucional iniciado con su sucesión al trono y el comienzo de la Primera Guerra Carlista.

Por último, durante la crisis del Antiguo Régimen, observamos cómo el Pilar fue capaz de vehicular el recuerdo de experiencias colectivas como la Guerra de la Independencia. A través de esta asociación, la dimensión sacralizadora así como la versatilidad de este culto mariano salió todavía más reforzada ya que la polivalente interpretación de este conflicto fue utilizado tanto por liberales como por absolutistas. De esta manera, el potencial legitimador de la Guerra de la Independencia fue conectado con otras experiencias presentes como la restauración absolutista de 1823 o la victoria contra los carlistas el 5 de marzo en Zaragoza.

SEGUNDA PARTE

LA VIRGEN DEL PILAR AL COMBATE 1854-1917.
NACIONALIZACIÓN, MOVILIZACIÓN DE MASAS Y ÉLITES EN
ZARAGOZA

3.1 INTRODUCCIÓN

A lo largo de las páginas anteriores hemos podido ver el anclaje cultural y social de la devoción a la Virgen del Pilar entre los zaragozanos, su territorialización, la caracterización de su relato en clave de protección sobrenatural y la configuración de su basílica como lugar de sacralización del poder. Hasta la década de 1850 nos hemos encontrado con una devoción utilizada por culturas políticas tan diversas como la del primer liberalismo español de matriz regalista, la de los josefinos o la del absolutismo fernandino.

En esta segunda parte intentaremos observar el proceso que llevaría a convertir a la Virgen del Pilar en uno de los símbolos de la cultura política nacionalcatólica. En una primera fase, observaremos por un lado el progresivo distanciamiento entre los sectores más progresistas del liberalismo español y la Iglesia que llevó a la definitiva consolidación de un proyecto laico que abandonaba el recurso a lo sagrado que ofrecía el catolicismo, dejándolo en manos de sus enemigos políticos.

Por el otro lado, la Iglesia católica se fue progresivamente adaptando a la nueva situación toda vez que el restablecimiento del Antiguo Régimen se planteaba como imposible y las revoluciones de 1848 clausuraron la Europa restaurada del Congreso de Viena. Frente a esta situación, durante el pontificado de Pío IX se llevó a cabo una política agresiva de condena del liberalismo, reconquista de los sectores populares, centralización administrativa y reforzamiento de la autoridad papal. Es en este contexto en el que debe entenderse el impulso y reestructuración de los cultos marianos a nivel global.

Por su parte, la Iglesia española tendría que acometer un proceso similar de reestructuración política, cultural, social y económica, tras el derrumbe del edificio eclesiástico del Antiguo Régimen. La llegada de los moderados en 1844 y la firma del concordato de 1851 suponía la aceptación de medidas liberales como la desamortización a cambio del mantenimiento del clero y una posición privilegiada del catolicismo en diversas materias como la educación y la censura. Tras el bienio progresista y la reaparición de los fantasmas revolucionarios, una parte del moderantismo y de los sectores absolutistas fueron convergiendo en la configuración de una incipiente cultura nacionalcatólica que favorecería la imagen de la Virgen del Pilar como símbolo español. Los procesos de tradicionalización, anclaje social y territorialización de este culto mariano constituyeron el sustrato cultural sobre el que se levantaría esta nueva mariología nacional.

En una segunda fase, tras el desconcierto provocado por el Sexenio democrático, la caída de la monarquía, el desarrollo de políticas secularizadoras en toda Europa y la aparición del movimiento obrero, la Iglesia acentuaría estas estrategias de reconquista de la población. Así, observaremos la consolidación de esta cultura nacionalcatólica y la aparición de una incipiente movilización religiosa a través del asociacionismo seglar y los primeros congresos.

En una tercera fase (1900-1917), ante unas tímidas medidas secularizadoras y la consolidación del desafío anticlerical en el espacio público, la Iglesia española acentúa esta reestructuración de sus estrategias que llevaría a transformar dicha cultura nacionalcatólica en una cultura política a través de nuevas prácticas y discursos. Así, observaremos el arraigo del asociacionismo seglar a través de la Acción Social Católica, las primeras incursiones en las campañas políticas, las peregrinaciones y concentraciones de masas para defender la confesional de España. Además, observaremos la consolidación y difusión de esta cultura nacionalcatólica a través de conmemoraciones del pasado nacional en clave religiosa, un discurso regionalista español y conservador que apelaba a la vinculación emotiva de la población con el terruño⁶⁵⁷ y finalmente, una exaltación del ejército y de las campañas militares en África en clave providencial. Aunque las diferencias en el seno de dicha cultura política fueran notables, todos ellos coincidirían en atribuir un rol preponderante a la religión dentro de su propia visión del mundo.⁶⁵⁸

Finalmente, habría que destacar cómo las culturas políticas no aparecen como algo dado sino que son productos históricos, responden a unas circunstancias y evolucionan en razón de coyunturas particulares.⁶⁵⁹ Por ello, el comienzo de esta segunda parte está dedicado a los cambios acaecidos tanto en España y Zaragoza como en el seno del catolicismo con el objetivo de comprender las prácticas y discursos que se articularon en torno al Pilar y que podríamos englobar dentro del nacionalcatolicismo. El definitivo impulso a esta cultura política vendría como respuesta a dos momentos especialmente críticos para la definición católica de la identidad nacional como fueron el Sexenio democrático y los intentos secularizadores de la primera década del siglo XX.

⁶⁵⁷ Ver Josep María Fradera, *Cultura nacional en una societat dividida. Catalunya 1858-1868*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 59-155.

⁶⁵⁸ Para el carácter vertebrador de la cultura política ver Serge Berstein, "La culture politique", en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli, *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, 1997, pp. 371-386, pp. 385-386.

⁶⁵⁹ Serge Berstein, "Nature et fonction des cultures politiques", en Serge Berstein (dir.), *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil, 2003, pp. 11-36, especialmente pp. 25-26.

3.2 RESPUESTAS NACIONALES PARA PROBLEMAS GLOBALES. LOS NUEVOS MODELOS MARIANOS Y LA PRIMERA CRISIS DE LA IDENTIDAD CATÓLICA ESPAÑOLA.

3.2.1 Los orígenes de una mariología nacional

El siglo XIX ha sido frecuentemente calificado como “la centuria de la Virgen” por la riqueza y variedad de sus manifestaciones marianas.⁶⁶⁰ Este impulso de los cultos marianos debe ser comprendido en el contexto de desconcierto marcado por el período revolucionario de 1789-1814 y el intento de restablecer el poder perdido. Así, el proceso de rearme ideológico y simbólico de la Iglesia de la Restauración hallaría una vía de recristianización de la sociedad en la Virgen y en la vinculación emotiva de la población con esta figura. Este nuevo impulso mariano tuvo una gran variedad de manifestaciones: se volvieron a trazar los caminos de las peregrinaciones, las Iglesias fueron redecoradas y autores claves como San Alfonso María Liguori o de Grignon de Monfort fueron redescubiertos.⁶⁶¹

Esta estrategia religiosa tuvo una gran aceptación popular. Así, por ejemplo, la aparición de Notre Dame de la médaille miraculeuse (1830) tendría una difusión espectacular con 100 millones de copias de su imagen milagrosa vendidas en tan sólo diez años.⁶⁶² En ocasiones, estas mariofanías tendrían un contenido explícitamente contrarrevolucionario y apocalíptico como en la aparición en la Salette (1846) de una Virgen llorando por la impiedad de los nuevos tiempos y amenazando con grandes castigos si esta situación no revertía.⁶⁶³

En cierta manera, las revoluciones de 1848 supusieron la condena que la Iglesia tanto temía; la Europa de la Restauración se desmoronaba, el liberalismo triunfaba en todo el continente y en Francia se proclamaba la Segunda República. Las revueltas llegaron al corazón del catolicismo, el Vaticano. El presidente del gobierno constitucional formado por Pío IX,

⁶⁶⁰ Palabras de Louis Veuillot a propósito de Bernadette de Lourdes cit. Nicholas Perry y Loreto Echeverría, *Under the heel of Mary*, London, Routledge, 1988, p. 71.

⁶⁶¹ En este sentido, destacaría la obra *Glorias de María* de Alfonso de Liguori que se convierten en un auténtico éxito editorial en 1830 y el descubrimiento del *Tratado de la verdadera devoción a la Virgen María* de Grignon de Montfort escrito en 1712. Ver Claude Langlois, “La conjoncture mariale des années quarante”, en François Angelier y Claude Langlois (eds.), *La Salette. Apocalypse, pèlerinage et littérature (1846-1996). Actes du colloque de l’Institut catholique de Paris (29-30 de novembre de 1996)*, Grenoble, Jérôme Million, 2000, pp. 21-38.

⁶⁶² *Ibidem*, p. 28.

⁶⁶³ Ver François Angelier y Claude Langlois (eds.), *La Salette. Apocalypse, pèlerinage et littérature (1846-1996). Actes du colloque de l’Institut catholique de Paris (29-30 de novembre de 1996)*, Grenoble, Jérôme Million, 2000.

Pellegrini Rossi, era asesinado y el Papa tenía que refugiarse en Gaeta (Reino de las dos Sicilias). De esta manera, el tímido acercamiento de la Iglesia al liberalismo iniciado en 1846 se vería completamente roto.

Tras las revoluciones de 1848, el Pío IX sería restaurado en el solio pontificio, iniciando una política agresiva de reconquista de los sectores populares, condena del liberalismo (*Syllabus*, 1864), fortalecimiento de la autoridad papal (declaración de la infalibilidad en 1870) y centralización de la administración de la Iglesia.⁶⁶⁴ Este movimiento hacia Roma ha sido frecuentemente calificado de ultramontano. Sin embargo, este término francés, empleado en origen para designar a los jesuitas italianos más allá de los Alpes, ha visto su contenido modificado en exceso en función de las diversas coyunturas históricas. Esto lo convierte en una categoría útil pero polémica e imprecisa puesto que son diversas las razones que llevaron a los católicos a sostener esta postura y no todas ellas se pueden reducir a un tradicionalismo o integrismo político.⁶⁶⁵ De lo que sí podemos hablar es de la construcción decimonónica de una devoción al Papa sobre la que éste fundaría su autoridad espiritual frente al nuevo poder civil. Además, una vez que con la construcción del estado italiano su poder terrenal fuera menguando, desde el Vaticano se potenciaría una fervorosa imagen de Pío IX como Cristo en el calvario.⁶⁶⁶ Este nuevo carisma Papal fue utilizado para legitimar un proceso de centralización y romanización de la Iglesia.⁶⁶⁷

Algunos autores han subrayado el carácter incompatible de la propuesta universal y ecuménica de la Iglesia con el desarrollo de movimientos nacionalistas de matriz religiosa.⁶⁶⁸ Dejando al margen la importancia capital

⁶⁶⁴ Sobre la crisis del galicanismo ver Austin Gough, *Paris et Rome, Les catholiques français et le pape au XIX^e siècle*, Paris, Les éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 1996.

⁶⁶⁵ Algunos que aparecen englobados bajo esta denominación son más tradicionalistas o intransigentes que ultramontanos. Asimismo, también encontramos curas liberales que están a favor de las corrientes de centralización romana. Philippe Boutry, "Ultramontanisme" en Philippe Levillain (dir.), *Dictionnaire historique de la Papauté*, Paris, Fayard, 1994, p. 1651-1653.

⁶⁶⁶ Bruno Horaist, *La Dévotion au Pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX (1846-1878). D'après les Archives de la Bibliothèque Apostolique Vaticane*, Roma, École Française de Rome, 1995, pp. 9-22.

⁶⁶⁷ La romanidad católica implica un derecho, un rito, un dogma. En el derecho conlleva el reforzamiento de los vínculos eclesiásticos entre la Santa Sede y los obispos por el código de derecho canónico acabado en 1917. En el rito se caracteriza por la romanización y la uniformación del culto católico mientras que en el dogma por las nuevas definiciones de la autoridad papal. Yves Bruley, "La romanité catholique au XIX^e siècle: un itinéraire romain dans la littérature française", en *Histoire, Économie et Société*, n° 21(1), 2002, pp. 59-70. Esta centralización administrativa tendría como uno de sus principales objetivos la racionalización de una amplia burocracia que le permitiera recuperar su autoridad. Christopher A. Bayly, *El nacimiento del mundo moderno 1789-1914. Conexiones y comparaciones globales*, Madrid, Siglo XXI, 2010, pp. 395-410

⁶⁶⁸ José Álvarez Junco, "El conservadurismo español: entre religión y nación" en Luis Castells (ed.), *Del territorio a la nación Identidades territoriales y construcción nacional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 39-64 y *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2005.

que, como veremos, tuvo la religión en la construcción de ciertas identidades nacionales, habría que subrayar que esta aparente paradoja entre universalismo y particularismo se dio también en las otras dos grandes propuestas ideológicas decimonónicas: el socialismo y el liberalismo. De esta manera, las tensiones entre los principios universales que rigen o legitiman un movimiento y su aplicación o desarrollo práctico parecen más bien un elemento constitutivo de la propia modernidad.

En este contexto de reacción frente a las revoluciones de 1848 y reforzamiento de la autoridad papal se enmarca el impulso de los cultos marianos promovido por Pío IX a través de la declaración de la Inmaculada Concepción con la bula *Ineffabilis Deus* (1854).⁶⁶⁹ La promulgación de dicho dogma se vería confirmada dentro de la cosmovisión católica por las apariciones de la Inmaculada a una niña llamada Bernadette Soubirous en un pequeño pueblo de los Pirineos franceses en 1858. A la postre, Lourdes se convertiría en uno de los centros devocionales más importantes así como en un referente organizativo para los católicos de todo el mundo.⁶⁷⁰ Su éxito estaría mediatizado por su carácter inmaculista así como por el apoyo de los sectores más radicales del catolicismo francés y la necesidad de articular un discurso sobrenatural que hiciera frente de una manera efectiva al positivismo racionalista.⁶⁷¹

Además, junto con las apariciones de La Salette (1846) y Pontmain (1871), Lourdes venía a consolidar un modelo más popular y altamente politizado.⁶⁷² De hecho, en algunos casos, la Inmaculada era representada

⁶⁶⁹ El 2 de febrero de 1848, el Papa lanzaba la encíclica *Ubi primum* con el fin de invitar a los obispos a que informaran sobre la Inmaculada Concepción. La oposición fue mínima y poco significativa (entre los más destacados el arzobispo galicano de París, Monseñor Sibour) por lo que Pío IX creó una comisión en 1852 que redactara la bula. A pesar de que ésta termine sus trabajos en marzo de 1854, el Papa elige la fecha del 8 de diciembre fiesta de la Inmaculada para la publicación de la *Ineffabilis Deus*. Ver Claude Langlois, "Le temps de l'immaculée conception. Définition dogmatique (1854) et événement structurant", en Bruno Béthouart y Alain Lottin (eds.), *La dévotion mariale de l'an mil à nos jours*, Arras, Artois Presse Universitaire, 2005, pp. 366-379. Su proclamación fue interpretada como un reforzamiento de la autoridad papal como se puede ver en Christian Sorrel, "Ultramontanisme et culte marial: les fêtes de la promulgation du dogme de l'immaculée Conception dans le duché de Savoie (1855)", en Paul d'Hollander (ed.), *L'Église dans la rue. Les cérémonies extérieures du culte en France au XIX^e siècle. Actes du colloque des 23-24 mars 2000 à Limoges*, Limoges, Pulim, 2001, pp. 229-242.

⁶⁷⁰ William A. Christian, *The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Los Ángeles, University of California Press, 1996, p. 5-6.

⁶⁷¹ De hecho, las autoridades eclesiásticas crearon gabinetes médicos en el Santuario de Lourdes para atestiguar la veracidad de los milagros y mostrar los límites de la razón frente a la fe. Ver Ruth Harris, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, London, Penguin Books, 1999, pp. 110-135 y Frédéric Gugelot, "Les deux faces de Lourdes. Lourdes de Zola et Les foules de Huysmans", en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 151, 2010, pp. 213-228

⁶⁷² Joachim Boufflet y Philippe Boutry, *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la vierge*, Paris, Grasset, 1997, p. 128.

aplastando la cabeza de una serpiente, simbolizando su triunfo sobre el pecado original.⁶⁷³ Esta imagen era fácilmente trasladable a la de la Iglesia venciendo el pecado de la Revolución francesa y aplastando el materialismo. Asimismo, también simbolizaba la orientación femenina que el catolicismo imprimió a su particular reconquista del mundo entre los siglos XIX y XX.⁶⁷⁴

En paralelo con este proceso de reforzamiento, la Iglesia dotaría progresivamente a algunos cultos marianos de una dimensión nacional dando lugar a nuevas formas devocionales. Entre otros casos, podríamos mencionar el intento de transformar el culto de Nuestra Señora de Puy en Nuestra Señora de Francia. Para lo cuál, durante la época de Napoleón III, se inició una suscripción nacional que permitiera costear la construcción de una estatua gigante de la Virgen. La imagen fue inaugurada el 12 de septiembre de 1860 delante de 120.000 peregrinos en una auténtica ceremonias de masas. Tanto el tamaño como el entorno natural invitaban a pensar que estas estatuas inauguraban un nuevo modelo de visibilidad del catolicismo en su particular búsqueda de las formas más apropiadas para inscribirse en el paisaje urbano.⁶⁷⁵

Por su parte, la Iglesia española tuvo que acometer un proceso de reestructuración tras el derrumbe del edificio eclesástico del Antiguo Régimen. Su poderío económico se había visto seriamente menguado por la desamortización o la supresión del diezmo así como por las destrucciones provocadas por las guerras del primer tercio de siglo y las dificultades a la hora de percibir rentas.⁶⁷⁶ Asimismo, su jurisdicción se había puesto en entredicho y su capacidad de control social y cultural había disminuido con medidas como la libertad de prensa o la abolición del tribunal de la Inquisición.

La tormenta revolucionaria no era, como creían los católicos, pasajera; la crisis no era coyuntural sino estructural. Ante esta situación irreversible, la Iglesia había ido paulatinamente aceptando que debía adaptarse a los nuevos tiempos reinventando su lugar en el espacio público. La obra de Balmes había

⁶⁷³ En realidad, la interpretación de la inmaculada como María victoriosa era previa y fue utilizada ya contra los protestantes. Annah Coreth, *Pietas Austriaca*, West Lafayette (Indiana), Purdue University Press, 2004, p. 46.

⁶⁷⁴ Sobre la simbología de la Virgen ver Georges Tavard, *La vierge marie en France aux XVIII^e et XIX^e. Essai d'interprétation*, Paris, Cerf, 1998, p. 157; Claude Langlois, "Mariophanies et mariologies au XIX^e siècles. Méthode et histoire", en Jean Comby (dir.), *Théologie, histoire et piété mariale. Actes du colloque de la Faculté de Théologie de Lyon. 1-5 octobre 1996*, Lyon, Profac, 1997, pp. 19-36, pp. 24-25; y Ruth Harris, *op.cit.*, p. 284.

⁶⁷⁵ Claude Langlois, "Notre Dame de France (1860), Modernité et identité le succès et l'échec", en Emma Fattorini (dir.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma, Rosenberg & Sellier, 1997, pp. 301-329.

⁶⁷⁶ Ver Jesús María Palomares Ibáñez "La recuperación económica de la Iglesia española 1845-1931", en Emilio La Parra López y Jesús Pradells Nadal (eds.), *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Alicante, Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", 1991, pp. 153-171.

supuesto un primer paso ya que su programa político venía a aunar Iglesia y liberalismo de orden en un período de estabilización postrevolucionaria. Además, los trabajos del presbítero catalán proclamaban que el catolicismo debía de presidir y dirigir el desarrollo industrial y mercantil para que éste no condujese a la anarquía.⁶⁷⁷ Por último, este sacerdote catalán contribuyó a una idea de monarquía católica de base popular ya que, para él, la aristocracia representaba valores obsoletos y por ello, solo la monarquía y la Iglesia romana podían salvar el mundo contemporáneo.⁶⁷⁸ En realidad, la obra de Balmes presentaba a una Iglesia que había comprendido que la vuelta atrás a un sistema absolutista resultaba imposible y que por tanto, era necesario interpretar la nueva sociedad y sus consecuencias.

La caída de los progresistas y el ascenso de los moderados en 1844 crearon un clima propicio para el entendimiento con los eclesiásticos. La Iglesia recuperó una parte de su poder perdido a cambio de la aceptación de la nueva realidad liberal. Así, por ejemplo, a pesar de que el Código Penal de 1848 sometiera a jurisdicción penal a los eclesiásticos, erigía al Estado en firme defensor del dogma católico, condenando la apostasía y las actividades evangelizadoras protestantes.⁶⁷⁹

La serie de gestos realizados hacia la Iglesia por los gobiernos de González Bravo y Narváez posibilitaron el restablecimiento en 1847 de las relaciones diplomáticas con el Vaticano, contactos que la Santa Sede había roto unilateralmente al conocer la restauración de la Constitución de 1812 en 1836. Estos acercamientos culminaron con la firma de un Concordato en 1851. Este acuerdo, de claro signo “confesionalizador y regalista”, consolidaba la definición católica de la nación española y dejaba la educación y la vigilancia de las costumbres en manos de los eclesiásticos. Además, tras los trastornos económicos que había sufrido esta institución, el Estado se comprometía al mantenimiento del clero a cambio de que la Iglesia aceptara la desamortización y levantara las penas canónicas sobre los compradores de estos bienes.

Por un lado, el Concordato suponía el reconocimiento canónico de la monarquía isabelina. Además, se reafirmaban las dos regalías más importantes, el derecho de presentación de candidatos regios a las sillas episcopales y el pase regio. Por el otro lado, este tratado también implicaba una reestructuración y centralización de la Iglesia española. Los obispos y arzobispos asumirían el

⁶⁷⁷ Josep M. Fradera, *Jaume Balmes. Els fonaments racional d'una política católica*, Vic, Eumo, 1996, pp. 84-85 y 125.

⁶⁷⁸ *Ibidem*, p.116-117.

⁶⁷⁹ Gregorio Alonso García, “ciudadanía católica...”, *op.cit.*, pp. 178-180.

control de toda la jurisdicción eclesiástica en los territorios de sus diócesis. El resto de instituciones religiosas quedarían sometidas a su autoridad. Así, el Concordato desarticulaba a los cabildos metropolitanos, que hasta ese momento habían actuado como un contrapoder efectivo de los obispos. Además, el número canónigos y dignidades de estos capítulos catedralicios sería reducido drásticamente. En Zaragoza, el Cabildo pasaría de tener 44 a 28 miembros, cifra a la que se añadieron cuatro por concesión del Ministerio de Justicia en 1852. Esta gracia se obtuvo entre otras cosas por la devoción que “inspira al pueblo aragonés a la Virgen del Pilar, y sus gloriosos recuerdos por el Fausto suceso que motivó la fundación de aquel templo”.⁶⁸⁰

Estas aproximaciones entre la Iglesia y el nuevo estado liberal se vieron afectadas por la agitación política del Bienio Progresista y, sobre todo, por el reinicio del proceso desamortizador por el ministro de hacienda Pascual Madoz.⁶⁸¹ Además, conviene retener que el proyecto constitucional reconocía por primera vez una limitada libertad de cultos “mientras no las manifieste en actos públicos contrarios a la religión”.⁶⁸² Las discusiones en torno a este artículo resultaron capitales puesto que ilustraban una primera quiebra de un sector del liberalismo español con el catolicismo apuntando hacia direcciones laicistas.⁶⁸³ Aunque se mantuvieran posturas propias del regalismo como el mantenimiento y protección del culto católico, estos presupuestos, propios de la primera cultura política liberal española, fueron siendo dejados de lado por los sectores más avanzados del liberalismo. Esta crisis conllevaría el abandono paulatino por parte de dichos grupos de la religión como elemento legitimador y constructor de la nación, dejando este poderoso elemento en manos de la embrionaria cultura política nacionalcatólica. Por otro lado, estos años fueron testigos del agotamiento de las corrientes eclesiásticas filoliberales mientras que

⁶⁸⁰ Tras petición del Cabildo, el 16 de abril de 1852 se añadían por Real Orden cuatro prebendas más por la devoción que “inspira al pueblo aragonés a la Virgen del Pilar, y sus gloriosos recuerdos por el Fausto suceso que motivo la fundación de aquel templo”. *Colección legislativa de España (continuación de la colección de decretos). Primer cuatrimestre de 1852, Tomo LV*, Madrid, Imprenta Nacional 1852, p. 333.

⁶⁸¹ Sin embargo de la crisis provocada por la desamortización de Madoz (1 de mayo de 1855), la Santa Sede volvió a aceptar estas ventas en 1859 y el gobierno se comprometía a no realizar más ventas de bienes eclesiásticos. Para el Concordato ver Gregorio Alonso, “Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la la experiencia liberal”, en Manuel Pérez Ledesma, *De súbditos a ciudadanos: una historia de la ciudadanía de España*, Madrid, Centro de Estudios Político Constitucionales, 2007, pp. 165-190, pp. 170-174.

⁶⁸² Ver Gregorio Alonso, *La ciudadanía católica y sus enemigos. Cuestión religiosa, cambio político y modernidad en España (1795-1874)*, Tesis doctoral dirigida por Manuel Pérez Ledesma y defendida en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid en junio de 2008, pp. 304-307.

⁶⁸³ Para las posiciones dentro de las culturas políticas más progresistas ver Florencia Peyrou, *La Comunidad de Ciudadanos. El Discurso Democrático-Republicano en España, 1840-1868*, Pisa, Pisa University Press, 2006, pp. 95-97.

“aquellos mínimos de flexibilidad ideológica exhibidos por algunas personalidades de relieve de la Iglesia se esfumarían definitivamente en el mundo católico español”.⁶⁸⁴

De hecho, estas discusiones radicalizaron aún más las posturas de la derecha española que se articuló en torno al grupo neocatólico que hacía de la teocracia y la defensa de los derechos de la Iglesia sus principales bastiones ideológicos.⁶⁸⁵ Sin embargo, la inestabilidad política y la conflictividad social llevaron a la Reina a sustituir a Espartero como jefe de gobierno y nombrar a O'Donnell en julio de 1856. Con este nombramiento, Isabel II dio un giro conservador a la política, acercándose paulatinamente a los sectores más intransigentes del catolicismo español.⁶⁸⁶

Esta renovada alianza entre el altar y el trono tendría sus primeros frutos en la movilización católica para la temprana aventura española en África. En el contexto de exaltación patriótica derivado de la guerra, la religión constituyó uno de los elementos utilizados para la movilización de la población.⁶⁸⁷ A su vez, la Iglesia participó activamente en la difusión de una lectura providencial y misional del conflicto. Así, por ejemplo, el nuevo arzobispo de Zaragoza, Manuel García Gil⁶⁸⁸, realizó una rogativa pública el

⁶⁸⁴ Josep María Fradera, *Cultura nacional ...*, op.cit., pp. 259-309, p. 305.

⁶⁸⁵ Este grupo político estaba compuesto en su mayoría por gente proveniente del moderantismo aunque con una clara influencia donosiana. Así, pues hasta la caída de la monarquía, se configuraron tres grupos en la derecha: carlistas, tradicionalistas donosianos o neocatólicos y católicos liberales. Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neocatolicismo*, Madrid, C.S.I.C., 1986.

⁶⁸⁶ Isabel Burdiel, “La consolidación del liberalismo y el punto de fuga de la monarquía (1843-1870)” en Manuel Suárez Cortina (ed.) *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 101-133, p. 131. Sobre la progresiva consolidación del grupo de influencia neocatólico al calor de la contrarrevolución moderada ver Juan Antonio Inarejos Muñoz, “Sotanas, escaños y sufragios. Prácticas políticas y soportes sociales del neo-catolicismo en las provincias castellano-manchegas (1854-1868)”, *Hispania Sacra*, n° 121, 2008, pp. 297-329.

⁶⁸⁷ Para la utilización de la religión durante esta campaña ver Juan Antonio Inarejos Muñoz, “La campaña de África de la Unión Liberal. ¿una Crimea española? “, *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 3.1, 2009. Consultado el 24 de diciembre de 2011 en <http://acrh.revues.org/index1805.html>.

⁶⁸⁸ Manuel García Gil, [San Salvador de Camba, Pontevedra, 14.03.1802- Zaragoza, 28.03.1881]. Ordenado presbítero en 1827, tomó el hábito de Santo Domingo en el convento de Predicadores. Nombrado obispo de Badajoz en 1853, el 16 de julio de 1858 fue promovido al Arzobispado de Zaragoza. Asistió a la canonización de los mártires del Japón y San Miguel de los Santos en 1862, siendo nombrado Conde Romano y asistió al solio pontificio de Pío IX. Volvió a Roma para asistir al XVIII centenario de los Santos Pedro y Pablo y la canonización de Pedro Arbués. Su tercera visita a la Santa Sede fue para participar en noviembre de 1869 a la celebración del XX Concilio Ecuménico para tratar de la Infallibilidad del Papa. Por una mayoría de votos, fue nombrado el primero de los 24 que constituyeron la comisión *de fide*. El 12 de marzo de 1877 fue nombrado Cardenal por Pío IX. Cuatro años más tarde asistió al cónclave del que salió elegido León XIII. Recogió dinero para las obras del Pilar que dieron comienzo el 22 de octubre de 1863 y que finalizaron el 10 de octubre de 1872, fecha en la que fue consagrado el templo. También, consiguió que el rezo del Pilar se extendiera a toda España gracias a Pío IX y participó en la organización de la peregrinación de 1880. Escribió numerosas pastorales y un bosquejo titulado *De lo pasado, de lo presente y de lo porvenir del Reino de JC* publicado en el *Boletín eclesiástico oficial del arzobispado de Zaragoza* [en adelante *BEOAZ*]. Datos

13 de noviembre de 1859 por el éxito de la campaña militar española y por el poder terrenal del Papado.⁶⁸⁹ De esta manera, unía las causas de Pío IX e Isabel II “contra la anarquía”, “la revolución” y “los enemigos de la religión y la sociedad”⁶⁹⁰. España en Marruecos volvía a cumplir “su misión providencial de civilizar a pueblos bárbaros y ensanchar el horizonte de la Iglesia”. Para el arzobispo de Zaragoza, “si como español hacemos ardientes votos por el triunfo de nuestras armas [...] también amamos como católico [...] por la conversión de esos infelices pueblos que yacen en tinieblas y en sombra de muerte”. Para cumplir esta misión providencial, España cuenta además con “la poderosa protección de la Santísima Madre de Dios” y “el mágico nombre de su patrono Santiago”.⁶⁹¹ De esta manera, como respuesta a la crisis revolucionaria, la Iglesia, los moderados y ciertos sectores venidos del absolutismo confluyeron en la creación de una incipiente cultura nacionalcatólica.

Esta visión providencial y patriótica vendría acompañada de una relectura de la historia de España con los tópicos de la Reconquista, Covadonga e Isabel la Católica, lugares comunes que años más tarde institucionalizaría Menéndez Pelayo.⁶⁹² El ultramontanismo no se presentaba pues como un obstáculo para la articulación de un discurso nacionalista coherente sino más bien todo lo contrario. En este sentido, el más vivo ejemplo sería el del propio arzobispo Manuel García Gil, quien participó en los momentos cruciales del Papado de Pío IX, incluido el concilio que culminaría con la declaración de su infalibilidad, y, a la vez, contribuyó a realizar una lectura providencial de la historia de España y a la caracterización de la basílica del Pilar como templo nacional.

biográficos extraídos de Vicente Olivares Biec, *Peregrinación de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, verificada en el mes de abril de 1880. Crónica de este memorable acontecimiento con varios curiosísimos apéndices*, Madrid, Eduardo Cuesta, 1880, pp. 78-81, Juan Moneva y Puyol, *Memorias*, Zaragoza, Talleres de Artes Gráficas, 1952, 67-82; José Blasco Ijazo, *Obispos y arzobispos que han regido la diócesis de Zaragoza*, Zaragoza, Talleres Editoriales Librería General, 1959, pp. 57-58 y Eduardo Gasque Vidal, *Crónica de las fiestas que ha celebrado Zaragoza en 1872 con motivo de la consagración de la Basílica del Pilar y relación histórica de las nuevas obras*, Zaragoza, Calisto Ariño, 1873, pp. 9-12.

⁶⁸⁹ La consolidación progresiva del proyecto de una Italia unida ponía en peligro los territorios históricos de la Santa Sede. De hecho, ese año, las tropas de Víctor Manuel II habían tomado la región de Emilia que pertenecía al Vaticano, generando una crisis internacional.

⁶⁹⁰ Manuel García Gil, *Carta pastoral encargando oraciones con motivo de la Guerra de África y la Revolución de Italia*, Zaragoza, José Magallón, 1859, pp. 1-2. Para la participación de las autoridades locales de Zaragoza en las ceremonias así como su apoyo a la iniciativa ver Archivo Histórico Provincial de Zaragoza [en adelante A.H.P.Z.], Ceremonial de la Real Audiencia, 1715-1875, Rogativas con motivo de la guerra declarada al Imperio de Marruecos.

⁶⁹¹ *Ibidem*, pp. 5-6.

⁶⁹² Benoît Pellistrandi, “Catolicismo e identidad nacional en España en el siglo XIX: un discurso histórico de Donoso Cortés a Menéndez Pelayo” en Paul Aubert (ed.), *Religión y sociedad en España: (siglos XIX y XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, pp. 91-120.

En lo que respecta a este renacer de los cultos marianos europeos, hay que recordar que la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción el 8 de diciembre de 1854 coincidió con el periodo del Bienio progresista, lo que retrasó su recepción y generó una agria polémica con los sectores ultramontanos. Siguiendo las regalías ratificadas en el Concordato de 1851, la reina tenía que sancionar cualquier declaración Papal para que ésta fuera traducida y publicada en España. Cinco meses después, el 9 de mayo de 1855, se aprobaba definitivamente el texto aunque con una leve modificación que supeditaba su aplicación a que no se opusiera a la legislación española.⁶⁹³

Esta limitación generó el rechazo más o menos abierto del episcopado español. Así, el Arzobispo de Santiago fue uno de los primeros en manifestar a la reina la necesidad de publicar la bula sin añadidos. El franciscano catalán Ramón Buldú se quejaba en su *Historia de la Iglesia de España* de que “la nación eminentemente católica, la devota nación española, tardó muchos meses en ver publicada en la península la bula *Ineffabilis Deus*”.⁶⁹⁴ En este sentido, el 15 de diciembre de 1854, el arzobispo de Zaragoza utilizaba el proyecto de declaración dogmática de la Inmaculada para criticar la situación que vivía la Iglesia y para rogar por las necesidades espirituales y temporales de nuestra patria.⁶⁹⁵ Este prelado conocía seguramente la *Ineffabilis Deus* pero no podía hacer referencia explícita a ella ya que todavía tenía que obtener el pase regio.

De hecho, la cuestión de la Inmaculada Concepción estaba desde hacía tiempo en la agenda de los católicos españoles. Cuando el 2 de febrero de 1848, Pío IX lanzó la encíclica *Ubi Primum* para conocer la opinión sobre dicha declaración dogmática, la Iglesia española reaccionó con entusiasmo. En su respuesta, el arzobispo de Zaragoza, después de una lectura apocalíptica de la situación que vivía Roma en 1848, afirmaba que la voluntad pontificia “lleva el sello de una inspiración divina” y pedía que se cantase una misa por la inspiración del Vaticano, “teniendo como tenemos la inefable complacencia de dirigirnos a pueblos españoles, y pueblos aragoneses, cuya patrona es María, y

⁶⁹³ “Sin perjuicio de las leyes, reglamentos y disposiciones que organizan en la actualidad o arreglen en lo sucesivo el ejercicio de la libertad de imprenta y la enseñanza pública y privada, de las demás leyes del Estado, de las regalías de la Corona, y de las libertades de la Iglesia española” *Colección legislativa de España (Continuación de la colección de decretos) Segundo cuatrimestre de 1855. Tomo LXV*, Madrid, Imprenta Nacional, 1855, p. 25. No obstante, en la práctica, resultaba casi imposible que hubiera una disposición contraria ya que el Código Penal de 1848, el Concordato así como la Constitución protegían a la Iglesia católica, condenaba la apostasía y establecían el catolicismo como religión nacional.

⁶⁹⁴ Ramón Buldú, *Historia de la Iglesia de España desde la predicación de los apóstoles hasta el año 1856. Obra escrita en vista de la Historia Sagrada de España del P. Flórez y otros autores nacionales Tomo II*, Barcelona, Imprenta de Pons, 1857, p. 762.

⁶⁹⁵ Manuel María Gómez de Rivas, *Instrucción y exhortación pastoral que con motivo de la indulgencia plenaria concedida en forma de Jubileo por N. SS. P. el Papa Pío IX en el año 1854 dirige al clero y fieles de su diócesis*, Zaragoza, Imprenta y Librería de Cristóbal y José María Magallón, 1854.

cuyo *Pilar* santo es para todos vosotros un objeto de tierna devoción”.⁶⁹⁶ Para Gómez Rivas, el año 1849 ya no pertenecía “a la época de la Enciclopedia: la ciencia y los resultados han contribuido de consuno a dar en tierra con el edificio que sobre arena movediza levantaron la ignorancia y el orgullo”.⁶⁹⁷

Tras el bienio progresista, la Reina utilizó la declaración de la Inmaculada Concepción para hacer un gesto a los sectores más intransigentes del catolicismo. En primer lugar, Isabel II mandó celebrar su fiesta el 8 de diciembre en una Real Orden que hacía referencia a que la “nación española” fue “la primera que abrigó el sentimiento y la creencia de la Concepción Inmaculada”.⁶⁹⁸ Junto con este pueblo católico, la Reina, “cuya devoción hacía la santísima Virgen son tan conocidas”, ordenaba que se celebrara este aniversario.⁶⁹⁹ Además, el 7 de diciembre de 1856 eliminaba también por Real Orden las limitaciones impuestas a la declaración dogmática de la Inmaculada, una decisión muy bien acogida ya que “en una nación eminentemente católica como la nuestra no era de manera alguna compatibles con la verdadera paz”.⁷⁰⁰ En este giro tradicionalista de la reina podemos observar ya elementos de una incipiente cultura nacionalcatólica que hacía de la Virgen uno de los bastiones de su visión del mundo y de su propia lectura de la historia de España.

Además de la recepción de la *Ineffabilis Deus*, los eclesiásticos españoles conocieron desde muy pronto las apariciones de Lourdes. Así, en 1863 fue traducido al español uno de los primeros relatos de este milagro, *La aparición en la gruta de Lourdes en el año de 1858* del Abate Fourcade.⁷⁰¹ Este canónigo francés había sido uno de los encargados por el obispo de Tarbes para formar la comisión de autenticación del milagro. Por ello, su obra respondía a la más estricta ortodoxia religiosa y no fue publicada hasta la aprobación Papal el 18 de enero de 1862.⁷⁰² Así pues, la Iglesia española pudo tener noticia del milagro tan sólo un año más tarde de su reconocimiento oficial.

⁶⁹⁶ Manuel María Gómez de Rivas, *Pastoral que el excelentísimo e ilustrísimo señor D. Manuel María Gómez de las Rivas dirige al clero y fieles de la diócesis*, Zaragoza, Imprenta y Librería de Cristóbal y José María Magallón, 1849, p. 6 y 9.

⁶⁹⁷ *Ibidem*, p. 10.

⁶⁹⁸ *Colección legislativa de España. (Continuación de la colección de decretos.) Edición Oficial. Cuarto Trimestre de 1856. Tomo LXX*, Madrid, Imprenta del Ministerio de Gracia y Justicia, 1857, p. 308.

⁶⁹⁹ *Ibidem*, p. 309.

⁷⁰⁰ *Ibidem*, p. 387-389. Para las palabras de aceptación *Carta pastoral que el Excmo. e Ilmo. S. D. Manuel María Gómez de las Rivas, Arzobispo de Zaragoza dirige al clero, comunidades religiosas y fieles de su diócesis comunicando la bula Ineffabilis Deus sobre la declaración dogmática de la inmaculada concepción de María Santísima*, Zaragoza, Imprenta de Cristóbal y José María Magallón, 1856, p. 7.

⁷⁰¹ Abate Fourcade, *La aparición en la gruta de Lourdes en el año de 1858*, Barcelona, Librería católica del editor Pons y Cia, 1863.

⁷⁰² *Boletín bibliográfico español*, 15.10.1863. La noticia de las apariciones se conocía al menos desde 1858 cuando apareció en el periódico cubano *La Verdad católica. Tomo II*, Habana, Imprenta del Tiempo,

Además esta estrategia religiosa de reconquista de los sectores populares a través de los cultos marianos vino acompañada de un proceso de resemantización de los mismos en clave nacional. En 1868 apareció la monumental obra *España Mariana* que tenía como objeto “demostrar con toda la elocuencia de los hechos como la Santísima Virgen mira a la España, cual herencia y posesión suya, y como la España ha correspondido a sus finezas con toda clase de testimonios de amor y de agradecimiento”.⁷⁰³ De esta manera, a través de la idea de la especial predilección de María con España y su reflejo en el fervor religiosos de los españoles, la obra pretende construir un sentimiento identitario nacional a través del catolicismo.

Resulta significativo constatar que en otros países se estaba desarrollando proyectos muy similares que buscaban realizar una interpretación providencial de la historia nacional en clave mariana. Así, por ejemplo, entre 1861 y 1867, el párroco de San Sulpicio, Jean Marie Hammon publicaba los siete volúmenes de su libro *Notre Dame de France ou histoire du culte de la Sainte Vierge depuis l'origine du christianisme jusqu'à nos jours* donde se asignaba a la nación francesa un destino providencial bajo la especial protección que la Virgen concede a este país y la devoción con la que le correspondían.⁷⁰⁴

Detrás de la monumental enciclopedia española estaba la Academia Bibliográfica Mariana en obsequio de la Inmaculada Concepción. Esta asociación tenía como objeto publicar y propagar todo tipo de libros y escritos relacionados con la difusión del culto a la Virgen. Establecida en Lérida por el padre José María Escolá el 12 de octubre de 1862, esta institución gozaba del apoyo del obispo de esa diócesis, de Pío IX, la reina, el príncipe de Asturias y los infantes. Consagrada a la Virgen del Pilar, esta organización veía en ella el origen del catolicismo nacional ya que “*España es el patrimonio escogido de MARIA, y que los Españoles ya que el célico Pilar de Zaragoza es el símbolo secular de nuestro culto mariano y la imagen expresiva de su duración, cual la roca inquebrantable de Pedro*”.⁷⁰⁵

1858, p. 310.

⁷⁰³ *España Mariana, o sea reseña histórica y estadística por provincias, partidos y poblaciones de las imágenes de la santísima virgen, de los santuarios, capillas y templos que la están dedicados y del culto que se le tributa en esta religiosa nación*, Madrid, Imprenta de C. Moliner y Cía, 1868, p. V.

⁷⁰⁴ Abbé Hammon, *Notre Dame de France ou Histoire du Culte de la Sainte Vierge en France. Depuis l'origine du christianisme jusqu'à nos jours. Septième Volume*, Paris, Henri Plon, 1866, p. 3. Ver también la obra de Drochon que asocia los peregrinajes con la especial devoción de los franceses. J.E. Drochon, *Histoire illustré des pèlerinages français de la très sainte Vierge*, Paris, Plon, 1890. Sobre este tipo de literatura ver Claude Langlois, “Notre Dame de France (1860)...”, *op.cit.*, pp. 161-183.

⁷⁰⁵ *Album que la Academia Bibliográfica Mariana ofrece a su santidad el sumo pontífice Pío Nono*, Lérida, Imprenta de Mariano Carruez, 1867, p. 287.

Así pues, hemos visto como lejos de ser un impedimento, la religión constituyó durante aquellos años un abono perfecto para la construcción de una identidad nacional. Las particulares circunstancias políticas españolas no hicieron sino fortalecer estos vínculos a través de la orientación de la monarquía hacia posturas neocatólicas tras el bienio progresista y la articulación de un discurso que hacía del catolicismo la espina dorsal de la nación. Además, el reconocimiento de una moderada libertad de cultos hizo de la defensa de la confesionalidad de España un punto de encuentro entre los católicos. Asimismo, la recepción de las corrientes que revitalizaban los cultos marianos en Europa así como su fuerte matriz identitaria favoreció su concurso en los proyectos de construcción nacional.

Todos estos cambios afectaron necesariamente a una de las principales devociones marianas en España, la Virgen del Pilar, a quién se señala como garante del carácter católico de la nación. El proceso de tradicionalización y anclaje social del culto al Pilar ofrecía un feraz sustrato cultural para este tipo de construcciones nacionales al ofrecer un relato territorializado, perfectamente imbricado en la historia de la comunidad; y con una fuerte vinculación emotiva de una población que veía en la Virgen un símbolo de patronazgo sobrenatural. Asimismo, su templo y la liturgia asociada a él ofrecían grandes posibilidades para la realización de grandes concentraciones de masas católicas. Todo ello, favoreció la conversión del Pilar en un “vector de difusión” de los valores de la cultura nacionalcatólica.

Uno de los ejemplo más palpables de estos nuevos contenidos nacionales sería la obra de Mariano Nogués y Secall, *Historia crítica y apologética de la Virgen nuestra señora del Pilar de Zaragoza y de su templo y tabernáculo desde el siglo I hasta nuestros días* (1862). Antes de pasar a analizarla, nos detendremos brevemente en el análisis de su polifacético autor. De formación jurídica, abogado de los Colegios de Madrid y Zaragoza, desempeñó su labor principalmente como auditor de guerra.⁷⁰⁶ En este sentido, cabría recordar

⁷⁰⁶ Mariano Nogués y Secall, [1801-1872]. Doctor y abogado de los colegios de Madrid y Zaragoza, decano del de Zaragoza, auditor de guerra de la Capitanía general de Extremadura y de Aragón. Diputado por Zaragoza en la legislatura de 1867-1868. Además, obtuvo cargos honoríficos como el de secretario honorario de su majestad, caballero de las órdenes de Carlos III e Isabel la Católica, vicepresidente de la Sociedad económica aragonesa y de la Academia jurídico Aragonesa, secretario perpetuo de la Real Academia de artes de San Luis de Zaragoza, académico de la Española de arqueología, corresponsal de la Real de la Historia, de la de arqueología de Bélgica, de la de Buenas letras de Barcelona y de la de legislación de Tolosa de Francia. Autor de *Descripción e historia del castillo de la Aljafería*, Zaragoza, 1846, *La moral del abogado*, *Discurso sobre la pintura*, 1853. Sobre sus trabajos ver José Enrique García Melero, *Literatura española sobre artes plásticas. Volumen 2 bibliografía aparecida en España durante el siglo XIX*, Madrid, Encuentro, 2002, pp. 279 y 380; y Archivo del Congreso de los Diputados [en adelante A.C.D.], Serie documentación Electoral: 59 n° 17.

que el Derecho continuaba manteniendo una fuerte impronta católica. Por ello, su formación jurídica no impedía sino más bien favorecía su afinidad a la defensa de un catolicismo nacional. Así, el propio Mariano Nogués y Secall afirmaba que la religión es un deber del letrado puesto que ésta se ha dictado para todos los hombres, ya se pasó “la moda de la irreligión y de la incredulidad, y por eso no creo que se me zahiera porque en una obra de moral inculque a los abogados el cumplimiento de los deberes religiosos”.⁷⁰⁷

Su estancia en las Canarias como auditor de guerra le sirvió para subrayar la misión providencial de España en la difusión del cristianismo y es que, para Nogués, la religión se convertía en un vínculo para unir a los pueblos, un medio para “arraigar el españolismo”.⁷⁰⁸ Este carácter nacional de los cultos se vincula con el paisaje artístico de España ya que Mariano Nogués era además aficionado a la historia del arte. El Capitán General le encargó la redacción de una obra homenaje con motivo de la visita de la reina Isabel II. En este trabajo, hablaba de que si bien los franceses tributaban cierto “culto político” a Enrique IV como el monarca que restauró la unidad religiosa, “Fernando e Isabel después de haber unido a la corona el reino de Granada dieron a España un nuevo mundo, y asentaron el poder real sobre bases indestructibles combatiendo la anarquía y el feudalismo. ¿Y no ha de merecer la morada predilecta de estos reyes el honor de la reparación?”⁷⁰⁹

Antes de pasar a analizar su obra sobre el Pilar, cabría resaltar que el hecho de que su autor fuera un laico no resultaba para nada extraño. Tras el conflicto entre el ultramontano director de *L'Univers*, Louis Veuillot, y el arzobispo galicano de París, el Papa se había decantado por aquellos hombres “que animados del espíritu católico y versados en letras o ciencias consagren sus días a escribir y publicar en periódicos y libros en defensa de la doctrina católica”. Así, la encíclica *Inter Multiplices* de 1853 consagraba la figura del intelectual católico seglar así como el giro eclesiológico hacia posiciones ultramontanas.⁷¹⁰ Mariano Nogués aparecía pues como un ejemplo del nuevo rol otorgado a los laicos dentro de la estrategia religiosa.

En su *Historia crítica y apologética de la Virgen Nuestra Señora del Pilar*, planteaba las líneas maestras de la reestructuración del culto del Pilar durante

⁷⁰⁷ Mariano Nogués y Secall, *La moral del abogado*, Zaragoza, Imprenta de Antonio Gallifa, 1849, p. 493.

⁷⁰⁸ Mariano Nogués y Secall, *Cartas Histórico-Filosófico-Administrativas sobre las Islas Canarias*, Madrid, Imprenta de Salvador Vidal, 1858, p. 107.

⁷⁰⁹ Mariano Nogués y Secall, *Descripción del Castillo de la Aljafería*, Zaragoza, Imprenta de Antonio Gallifa, 1846, p. 106.

⁷¹⁰ Para la polémica entre el arzobispo y Louis Veuillot así como para el triunfo de posturas galicanas ver Agustín Gough, *op.cit.*, pp. 241 y ss.

al menos medio siglo. Unos años antes de la aparición de esta obra, en 1856, el franciscano Ramón Buldú se quejaba de la ausencia de un relato sólido sobre la tradición de la venida de la Virgen:

“Los españoles fiados empero en una tradición inmemorial y en la autoridad de los Romanos Pontífices, han creído tan incuestionable la verdad de haberse aparecido a Santiago la Santísima Virgen viviendo aún en la tierra y de haberle dejado una efigie suya sobre una columna de mármol, que nadie se ha cuidado de escribir sobre este particular una relación documentada y extensa”.⁷¹¹

Mariano Nogués tomaba como referente esta obra para plantear la necesidad de establecer un nuevo relato de la aparición conforme a “la época actual” y que valiéndose de la erudición ofreciera una versión más sobria, crítica, razonada, fuera de la piedad y el misticismo exagerado⁷¹². Esta reconstrucción de la historia del culto tendría como objeto demostrar la existencia de esta tradición y su vinculación con la historia de España a través de la relación de sus dos festividades, la aparición de la Virgen en Zaragoza el 2 de enero y su celebración el 12 de octubre, con dos acontecimientos claves en la lectura católica del pasado nacional: la capitulación de Granada y el descubrimiento de América.

Esta relación se expresaría en la elevación del templo de nuestra señora del Pilar y la Santa Capilla a monumento nacional que “acabado con perfección, será un verdadero museo, una gloria nacional, una demostración práctica de nuestros adelantos en las artes, del progreso de nuestros artistas”. Esta nueva carga semántica nacional vendría de que el templo del Pilar representa “una gloria común a la España entera del establecimiento del cristianismo, es la significación de un hecho al que debemos nuestra unidad civil, política y religiosa”.⁷¹³ Este tipo de afirmaciones no son excepcionales y por ejemplo, Viollet-le-duc, restaurador de *Notre-Dame* de París, decía en la voz “catedral” de su *Dictionnaire raisonné de l'architecture française*:

“L'unité monarchique et religieuse, l'alliance des deux pouvoirs pour constituer une nationalité font surgir les grandes cathédrales du nord de la France. Certes les cathédrales sont des monuments religieux, mais elles sont

⁷¹¹ Ramón Buldú, *Historia de la Iglesia de España desde la predicación de los apóstoles hasta el año 1856. Obra escrita en vista de la Historia Sagrada de España del P. Flórez y otros autores nacionales. Tomo I*, Barcelona, Imprenta de Pons, 1856, p. 25.

⁷¹² Mariano Nogués y Secall, *Historia crítica y apologética de la virgen nuestra señora del Pilar de Zaragoza y de su templo y tabernáculo desde el siglo I hasta nuestros días*, Madrid, Imprenta de Alejandro Gómez Fuentenebro, 1862, pp. VI-XI.

⁷¹³ *Ibidem*. p. 374.

surtout des édifices nationaux [...], les symboles de la nationalité française, la première et la plus puissantes tentative vers l'unité".⁷¹⁴

A pesar de que no apareciera mencionado el proyecto de una peregrinación nacional sí que lo estaba implícitamente en la creación de un templo nacional que se constituyera en referente de todos los católicos españoles. Esta idea se desarrollaría más tarde, marcada por la necesidad de realizar una demostración pública de fuerza tras el sexenio democrático y su política eclesiástica; y, como señala Carolyn Boyd, con el fin de "forjar una identidad colectiva, asegurar la estabilidad social y reforzar las relaciones de poder tradicionales".⁷¹⁵

Muchas de las ideas mencionadas tendrían su aplicación con la llegada del arzobispo Manuel García Gil. Este prelado participó de los grandes momentos del pontificado de Pío IX como la declaración de Infallibilidad en el Concilio Vaticano I. De una prodigiosa formación teológica, conocía perfectamente la orientación que estaba recibiendo la dirección de la Iglesia. En 1863 consiguió de la Santa Sede la extensión a toda España de la concesión de rezo a la Virgen del Pilar lograda para el reino de Aragón en 1807.⁷¹⁶ Ese mismo año, tuvo la iniciativa de continuar el proyecto inacabado de Ventura Rodríguez del siglo XVIII. Para ello, como veremos más tarde, le dio el sesgo de obra nacional y pidió la colaboración de toda España para elevar este templo a la categoría de altar de la Patria. Asimismo, siguiendo la inspiración del modelo de Lourdes, dio comienzo al gran ciclo de peregrinaciones nacionales a la basílica del Pilar.

3.2.2 Los años 70. Las guerras culturales, el surgimiento de un catolicismo de masas y la consolidación de un nuevo modelo

La década de 1870, una de las más decisivas del siglo XIX, estuvo marcada por las conocidas como guerras culturales. Muchos estados europeos comenzaron a desarrollar una legislación que neutralizara el catolicismo como fuerza política y limitara su influencia en la esfera pública.⁷¹⁷ Si bien el

⁷¹⁴ Citado en André Vauchez, "La cathédrale", en Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire. III. Les France. 2 Traditions*, Gallimard, Paris, 1997, pp. 3109-3140, p. 3130.

⁷¹⁵ Carolyn P. Boyd, "Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales: el caso del Santuario de Covadonga", en Carolyn P. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 271-294, p. 274.

⁷¹⁶ Esta concesión dio lugar a tres días de fiesta con asistencia del Ayuntamiento y diversas autoridades públicas, misa solemne en el Pilar, iluminaciones y adornos por toda la ciudad. Archivo Histórico Municipal de Zaragoza (en adelante A.H.M.Z.), Gobernación, Funciones públicas, caja 139, exp. 837.

⁷¹⁷ En Alemania, Bismark tomaba la iniciativa para limitar el poder del catolicismo en lo que se ha llamado *Kulturkampf*, el nuevo estado italiano se levantaba sobre la anexión de los estados pontificios,

enfrentamiento entre católicos y anticlericales sobre el lugar de lo religioso en la política no era nuevo, sí lo era el hecho de que se articulase en una movilización social. El conflicto además se introdujo en casi todos los aspectos de la vida social: colegios, universidades, prensa, matrimonio y relaciones de género, cementerios, control del espacio público o símbolos de la nacionalidad.⁷¹⁸

Resulta muy interesante constatar que nos encontramos ante un fenómeno europeo que, ante similares iniciativas secularizadoras, generó respuestas muy similares entre los cristianos de los diversos espacios nacionales. Esta movilización de los católicos se articuló en torno a la agenda Papal y el cambio de las culturas devocionales en el continente. Nos encontramos ante dos procesos que se entrelazan de una manera paradójica: una secularización o pérdida de poder institucional de la Iglesia y una revitalización religiosa de devociones populares, multiplicación de iglesias...⁷¹⁹ Además, los católicos europeos adoptaron recursos modernos para movilizarse: medios de comunicación, asociaciones de voluntarios, manifestaciones de masas, extensión de la educación a las clases más necesitadas o el creciente rol atribuido a la mujer en posiciones de responsabilidad.⁷²⁰

Merece la pena detenerse en los dos protagonistas de la política europea de los años 70, Alemania y Francia, y la respuesta mariana que en ambos casos se dio a la ofensiva secularizadora.⁷²¹ Tras la victoria frente a los franceses en Sedán y la proclamación del Imperio, Bismarck desarrolló una activa política secularizadora que le llevó a enfrentarse con los católicos del *zentrum* provocando un conflicto conocido como *Kulturkampf* o guerra cultural. En pleno auge de esta política en 1876, en un pequeño pueblo de unos 1600 habitantes, Marpingen, hubo una serie de apariciones de la Virgen a un grupo de cinco niñas.⁷²²

en Francia la élite de la tercera república se enfrenta abiertamente con los clericales o en Bélgica , donde los liberales comienzan una dura guerra por la escuela.

⁷¹⁸ Christopher Clark y Wolfram Kaiser, "The European Culture Wars", en Christopher Clark y Wolfram Kaiser (coord.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 1-11.

⁷¹⁹ Christopher Clark, "The New Catholicism and the European culture wars", en *Ibidem*, pp. 11-46.

⁷²⁰ *Ibidem*, p. 45.

⁷²¹ Además de los casos mencionados, habría otros países donde el impacto y la fractura provocada por este proceso de secularización sería bastante importante como sería el caso italiano. Ver Oliver Janz, "Conflicto, coexistencia y simbiosis. Simbología nacional y religiosa en Italia desde el *Risorgimento* hasta el fascismo", en Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 265-288.

⁷²² David Blackbourn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

Los católicos alemanes esperaban una respuesta divina que explicara aquella situación y la encontraron en aquella localidad del Sarre. Las apariciones continuaron y las peregrinaciones llegaron muy pronto a las 4000 personas. Fue entonces cuando las autoridades decidieron clausurar las peregrinaciones y el fenómeno adquirió una dimensión nacional, las apariciones se extendieron, los periodistas, curas y vendedores de estampas acudieron al lugar, y todos coincidieron en calificar Marpingen como la “Lourdes alemana”. Marcadas por períodos de guerra, estrés post-bélico, conflicto político o crisis socioeconómica; estas apariciones también ayudaron a configurar una identidad católica frente al desafío planteado por el anticlericalismo y la secularización.⁷²³ Asimismo, el conflicto franco-prusiano generó una gran cantidad de fenómenos sobrenaturales como la aparición cerca de Bretaña, en Pontmain, de la Virgen de la Esperanza.⁷²⁴ Además, la ocupación alemana de Alsacia y Lorena provocó otra ola de milagros marcados no sólo por la *Kulturkampf* sino también por su pertenencia nacional a Francia y todo un discurso de liberación construido en torno a su ocupación.⁷²⁵

Entre todos los casos europeos, el francés resulta uno de los más representativos por la importancia que tuvo el catolicismo como línea de ruptura entre las dos Francias y, también, por el variado repertorio de respuestas que este enfrentamiento provocó.⁷²⁶ Los católicos franceses vieron en la derrota ante Prusia y en la proclamación de la III República, un castigo por haber dejado al Papa indefenso frente a los nacionalistas italianos. Esta sensación de penitencia se acentuaría todavía más con la puesta en marcha de una serie de políticas secularizadoras que culminarían en la separación de la Iglesia y el Estado en 1905. Frente a esta situación y con la posibilidad, por primera vez real desde la caída de Carlos X, de restaurar una monarquía borbónica que les permitiera alcanzar la redención;⁷²⁷ los católicos se movilizaron haciendo de Lourdes, un lugar de desagravio y penitencia por los recientes pecados del siglo XIX.

⁷²³ *Ibidem*, p. 7.

⁷²⁴ *Ibidem*, pp. 35-36

⁷²⁵ Para una descripción de las apariciones en Lorena y Alsacia ver los trabajos panegíricos de Henri Hiegel, “Les apparitions de la Sainte-Vierge en Lorraine de langue allemande en 1799 et 1873”, *Les cahiers lorrains*, n° 4, 1957, pp. 68-74 y Gilles Lameire, *Notre Dame de Neubois, protectrice de la France et de la Papauté. Apparitions en Alsace*, Caluie, Chez Gilles Lameire, 1978.

⁷²⁶ Daniel Mollenhauer, “Polémicas en torno a los símbolos de la nación. Católicos y laicistas en Francia (1871-1914)”, en Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 233-264

⁷²⁷ Ruth Harris, *op.cit.*, pp. 10, 16-17.

Un año antes de ir a Lourdes en señal de desagravio nacional, en 1872, los católicos franceses organizaron un peregrinaje a la Salette en los Alpes franceses, movilizand o a unos 1.400 peregrinos entre los que se encontraban cincuenta diputados legitimistas. El 20 de junio de 1873, fiesta del Sagrado Corazón, se concentraron unas 25.000 personas en Paray-le-Monial para pedirle a Dios que salvara a Francia.⁷²⁸ Ese mismo año, se organizó una Lourdes enviando un mensaje al Papa el 15 de agosto en el que vinculaba de una manera providencial la historia de Francia y la de Roma, “renovando la consagración de Francia a María, los peregrinos de todos los santuarios piensan a su Pontífice y Padre. Es debido a que nuestra patria ha olvidado su misión que ella está humillada, y es porque ella ha olvidado su misión que usted está cautivo”.⁷²⁹ Aunque se hiciera un gran esfuerzo por presentarlos como algo apolítico, estos cultos milagrosos “contribuyeron al desarrollo de un movimiento de masas nacionalista, conservador y religioso”.⁷³⁰

Durante aquellos años comenzaron las obras de tres templos con connotaciones de expiación nacional: el Sacre Coeur de París, Notre Dame de Fourvière de Lyon y Pontmain cerca de Bretaña.⁷³¹ En paralelo a la politización de las devociones marianas, el culto del Sagrado Corazón sufrió un proceso similar que había culminado con su movilización en las manifestaciones de 1870, al grito de “Coeur de Jésus, sauvez la France”.⁷³² Otros símbolos religiosos, como el de Juana de Arco, fueron también reciclados como emblemas de esa unión progresiva entre religión y nacionalismo. El proyecto de conmemorar en 1878 la muerte de Voltaire avivó aún más la polémica ya que el filósofo francés no sólo había muerto el mismo día que la futura beata Juana de Arco sino que además había escrito un poema satírico sobre ella.⁷³³ En el fondo, todas estas manifestaciones no hacían sino

⁷²⁸ En aquella ceremonia estuvieron presentes unos 200 diputados. Además, desde 1873 hasta 1877 el peregrinaje a Paray le Monial tuvo una media de 200.000 peregrinos anuales. 14 diócesis francesas fueron consagradas al Sagrado Corazón entre 1870 y 1871. Michael Cinquin, “Paray-le-Monial” en Philippe Boutry et Michel Cinquin, *Deux pèlerinage au XIXe siècle. Ars et Paray-le-Monial*, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 197-214.

⁷²⁹ Bruno Horaist, *op.cit.*, pp. 36-42 y 633.

⁷³⁰ Thomas Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1983, pp. 196-197.

⁷³¹ Raymond Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*, Los Angeles, University of California Press, 2000 y Jacques Benoist, *Le Sacré-Coeur de Montmartre. Spiritualité, art et politique (1870-1925). Tome I*, Paris, Éditions Ouvrières, 1992.

⁷³² Sobre la politización del Sagrado Corazón como devoción de combate y militante ver Daniele Menozzi, “Devozione al Sacro Cuore e instaurazione del regno sociale di Cristo: La politicizzazione del culto nella chiesa ottocentesca”, en Emma Fattorini (dir.) *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma, Rosenberg & Sellier, 1997, pp. 161-183.

⁷³³ James F. McMillan, “La riappropriazione di una martire: I cattolici francesi e il culto di Giovanna d’Arco (1890-1990)”, en *Ibidem*, pp. 285-296.

oponer en un juego de espejos una simbología religiosa preexistente a otra republicana: la Virgen a Marianne, el Sagrado Corazón a la Torre Eiffel, Juana de Arco a Voltaire, los Derechos de Dios a los del Hombre.⁷³⁴

Por otro lado, este tipo de fenómenos se puso en relación con el acontecimiento fundacional de la historia contemporánea, la Revolución francesa. Así, por ejemplo, la peregrinación a Lourdes tuvo una nutrida representación de la región contrarrevolucionaria por antonomasia, *La Vendée*. A todas las fiestas y conmemoraciones republicanas relacionadas con la Revolución se opusieron centenarios como el de la devoción del Sagrado Corazón, recuerdos de los héroes de la insurgencia (Cathelineau, Charette y el marqués de La Rochejaquelein), construcciones de cruces y vidrieras conmemorativas....⁷³⁵ Todos estos símbolos, desde Lourdes hasta los héroes *vendéens*, se convirtieron en distintivos identitarios fácilmente reconocibles por el resto que permitían reagrupar en torno a ellos al catolicismo francés más beligerante.

En España, al igual que ocurrió en Francia o Alemania, la década de los setenta también estuvo marcada por las tensas relaciones entre Iglesia y Estado. La Revolución de La Gloriosa en 1868 y la caída de la dinastía borbónica generaron mucha ilusión entre los grupos políticos que, como los carlistas, los republicanos o los progresistas, se habían visto alejados del poder, a la vez que provocaron el temor y el desconcierto entre aquellos sectores que habían apoyado a Isabel II.

Para la Iglesia, este período, conocido como el Sexenio democrático (1868-1874), supuso la materialización de sus peores miedos. El artículo 21 de la Constitución monárquica de 1869 retomaba y ampliaba el proyecto constitucional del Bienio progresista al proclamar la libertad religiosa tanto privada como públicamente. Aunque se reconociera la obligación estatal de mantener el culto, esta medida fue vista por los católicos como una afrenta a sus creencias ya que les equiparaba con el resto de religiones y rompía el principio de confesionalidad de la nación. En este sentido, convendría recordar cómo la libertad religiosa no fue aceptada por la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965). A la libertad de cultos le siguieron durante el gobierno de Prim (1869-1870) otras medidas secularizadoras como el

⁷³⁴ Ruth Harris, *op.cit.*, pp. 246-287. Para este enfrentamiento entre dos formas de ver el mundo ver Maurice Agulhon, *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicain de 1880 a 1914*, Paris, Flammarion, 1989.

⁷³⁵ Jean Clément Martin, *La Vendée de la mémoire (1800-1980)*, Paris, Seuil, 1989, pp. 134-151. Una aproximación a las fiestas republicanas y a su carácter pedagógico en Remi Dalisson, *Célébrer la nation. Les fêtes nationales en France de 1789 à nos jours*, Paris, Nouveau Monde, 2009, pp. 229-282.

matrimonio civil o la supresión de las órdenes religiosas constituidas desde 1837.⁷³⁶

Al igual que había ocurrido en otros lugares de Europa, la Iglesia renovó sus estrategias de movilización popular para hacer frente a los desafíos abiertos por las políticas secularizadoras. Entre estas nuevas respuestas de los católicos españoles destacaría la recogida de cuatro millones de firmas en contra de la libertad de cultos.⁷³⁷ Asimismo, las políticas secularizadoras favorecieron la aparición de una amalgama contrarrevolucionaria que integraba a neocatólicos y carlistas en defensa de la confesionalidad de la nación y en contra del liberalismo. Ante la proclamación de Amadeo de Saboya en 1871 como monarca constitucional y el miedo al avance revolucionario, los carlistas realizaron un levantamiento militar “por nuestro Dios, por nuestra Patria y vuestro Rey” en abril de 1872 que conduciría a la Segunda Guerra Carlista (1872-1876).⁷³⁸

Ante la falta de apoyos, Amadeo I decidió dimitir, proclamándose la Primera República Española en 1873. Para los católicos españoles, este régimen político suponía ya en sí mismo una afrenta a sus creencias, a su particular visión de la nación católica como fusión entre Dios, Patria y Rey. Además, la República conectaba con el recuerdo de la experiencia revolucionaria francesa, la ejecución del rey y la descristianización de 1793. El proyecto de Constitución de 1873 confirmó alguno de estos temores con la separación Iglesia y Estado en los artículos 34 y 35. El golpe de Pavía evitó la que hubiera sido la primera definición nacional laica española aunque no pudo impedir que culminara la evolución de una parte del liberalismo español desde mediados de siglo hacía posturas laicistas. Desde ese momento, los republicanos y, por lo tanto, una parte del liberalismo español, defendería una ciudadanía laica y una progresiva secularización del Estado al mismo tiempo que señalaba como enemigo político al clero.⁷³⁹

Además, los católicos vieron aparecer la sombra de un nuevo enemigo con la incipiente organización proletaria y la introducción de doctrinas

⁷³⁶ Una visión de conjunto de este período en William J. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989, pp. 241. Ver asimismo el reciente balance de Gregorio de la Fuente Monge, “El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869”, *Ayer*, n° 44, 2001, pp. 127-150.

⁷³⁷ José Andrés-Gallego y Antón M. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea. Tomo I. 1800-1936*, Madrid, Encuentro, 1999.

⁷³⁸ Ver Begoña Urigüen, *op.cit.*, pp. 289-530 y Jordi Canal, *El Carlismo. Dos siglos de contrarrevolución en España*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 158 y ss.

⁷³⁹ Ver Javier de Diego Romero, *Imaginar la República. La cultura política del republicanismo español, 1876-1908*, Madrid, Centro de Estudios Político Constitucionales, 2008, pp. 255-309.

marxistas y anarquistas. Así, por ejemplo, en Zaragoza, se dieron paso las primeras demostraciones de la organización obrera en forma de cooperativas como la Unión Obrera, La Igualdad Zaragozana o La Económica y sobre todo con la celebración entre 4 y 8 de abril de 1872 del II Congreso de la Federación Regional Española de la Alianza Internacional.⁷⁴⁰ Sin embargo, más allá de esta incipiente y todavía escasa movilización obrera, lo que más pudo atemorizar a la Iglesia fue la participación de la población en política a través de los clubes de debate, mítines, manifestaciones y otros eventos que “fueron socializando políticamente las clases populares españolas, hasta entonces marginadas de la sociedad política e incluso de la sociedad civil”.⁷⁴¹

A nivel local, 1870 se presentó como un *annus horribilis* para la Iglesia zaragozana. Tras conocer que no se les pagaría más que dos mensualidades del ejercicio anterior, suprimiendo todo lo dedicado al culto; y que el Ayuntamiento no asistiría a la tradicional procesión del Corpus, se enteraron de que se había incluido una celebración protestante en las fiestas del Pilar.⁷⁴² En el programa de fiestas remitido al Cabildo se incluían los cultos que el ministro protestante ofrecía en la recién inaugurada “capilla hereje” desde el 9 al 12 de octubre. La protesta no se hizo esperar, el Cabildo presentó un manifiesto en el que presentaba como una injuria para la Virgen la equiparación de la religión verdadera con “las monstruosas aberraciones de una secta condenada por la misma”.

El Cabildo decidió invitar a todas las autoridades excepto al Ayuntamiento como medida de protesta.⁷⁴³ La polémica llegó a la prensa nacional donde *La Discusión* y el republicano *El Universal* aplaudieron la decisión, diciendo que los concejales podían ser católicos pero un Ayuntamiento “no puede ni debe ser católico, ni protestante, ni de otra religión cualquiera natural o positiva”.⁷⁴⁴ *La Esperanza* publicó las circulares del Arzobispo y del Cabildo en la que se quejaban amargamente del intento de

⁷⁴⁰ Para una visión de conjunto del período del Sexenio en Aragón ver el apartado consagrado a la época contemporánea por Pedro Rújula en Eloy Fernández Clemente (Dir.), *Historia de Aragón*, Madrid, La Esfera de los libros, 2008, pp. 660-663.

⁷⁴¹ Román Miguel González, *La Pasión Revolucionaria. Culturas políticas republicanas y movilización popular en la España del siglo XIX*, Madrid, Centro de Estudios Político Constitucionales, 2007, pp. 460-461. Una visión del Sexenio como un período más restrictivo para la participación popular y centrado en las elites en Gregorio de la Fuente Monge, *Los revolucionarios de 1868. Elites y poder en la España liberal*, Madrid, Marcial Pons, 2000.

⁷⁴² El 3 de junio de 1870, la cuestión de la financiación llevaba ya bloqueada unos 13 o 14 meses. Libro de Actas del Cabildo Metropolitano de Zaragoza [en adelante L.A.C.M.Z.], 11.02.1870, fol 8 y 3.06.1870, fol. 24. Para la procesión del cuerpo, L.A.C.M.Z., 14.06.1870, fol. 26. Para las fiestas del Pilar, L.A.C.M.Z., 7.10.1810, fol. 35-36.

⁷⁴³ L.A.C.M.Z., 11.10.1870, fol.37.

⁷⁴⁴ *La Discusión*, 7.10.1870.

instaurar el indiferentismo y la incredulidad en “la patria predilecta de María Santísima”.⁷⁴⁵

Esta polémica es una buena muestra de cómo se plasmó a nivel local la polémica en torno a la libertad de cultos. Más allá de la escasa presencia de protestantes, fundamentalmente extranjeros, en Zaragoza, lo que en realidad preocupaba a los católicos era que la libertad religiosa les equiparaba al resto de religiones “heréticas”, rompiendo el principio de confesionalidad de la nación. Para los republicanos, en cambio, la proclamación de la libertad religiosa reflejaba cómo el catolicismo había dejado de ser un elemento vertebral para su particular visión de la nación española.

Desde el principio de la Revolución, el confesor de la reina y arzobispo de Santiago de Cuba, Antonio María Claret puso el énfasis en la defensa de la confesionalidad de la nación cuando subrayaba que “*Español y católico* siempre fueron sinónimos, y el que no es buen católico en España, tampoco es ni puede ser buen español”.⁷⁴⁶ Ante estos seres degenerados “indignos del nombre español” solo quedaba el *Pilar* como la “columna que sostiene el edificio de la fe en España”.⁷⁴⁷ Tras haber perdido su peso económico con los procesos desamortizadores y la reducción de su presupuesto, la Iglesia veía ahora como perdía fuerza como elemento estructurante de la realidad social y cultural de los españoles. La liberación de rituales de paso como el matrimonio o la aparición de una ritualidad pública ajena a la Iglesia generaron un estado de incertidumbre y miedo. Así pues, por primera vez, sintieron la necesidad de salir al espacio público para reivindicar su doble carácter de españoles y católicos y para ello, movilizaron sus mitos identitarios más poderosos, entre los que evidentemente se encontraba la Virgen del Pilar.

3.2.3 El mal menor. La Restauración y la Iglesia 1874-1900

Aunque la Restauración no consiguiera calmar las tensiones con el clero, fue al menos capaz de desarrollar un *modus vivendi* que facilitara las relaciones con el Vaticano, sobre todo a partir de la sucesión del Papa del *Syllabus*, Pío IX, por León XIII que reconoció la legitimidad de la monarquía y defendió la

⁷⁴⁵ *La Esperanza*, 11.10.1870.

⁷⁴⁶ *La Virgen del Pilar y los francmasones. opúsculo que para bien de su patria y de la única religión verdadera que en ella se profesa, ofrece al público un español amante de la una y de la otra*, Barcelona, Imprenta del heredero de Pablo Riera, 1868, p. 16.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, p. 12. Este opúsculo anónimo se atribuye al predicador de la reina, Antonio María Claret en Nazario Pérez, *Apuntes históricos de la devoción a Ntra. Sra. La santísima Virgen del Pilar*, Zaragoza, Imprenta “La Editorial”, 1930, pp. 214-215.

independencia política del clero.⁷⁴⁸ Cánovas, el artífice de la Restauración, buscaba consolidar una monarquía constitucional cuyas bases fueran lo más amplias posibles. Para ello, supo hallar un punto medio que neutralizara la cuestión religiosa. Así, tras restaurar el presupuesto eclesiástico a niveles prerrevolucionarios, consolidar el matrimonio canónico o permitir al marqués de Orovio la supresión de la libertad de cátedra y la expulsión de la Universidad de Gumersindo de Azcárate o Francisco Giner de los Ríos, se adentró en la cuestión de la libertad religiosa. La nación seguiría siendo católica aunque nadie sería molestado por sus opiniones religiosas mientras éstas quedaran restringidas al ámbito privado. Esto no significaría tampoco una política de carta blanca para la Iglesia, que vio cómo se autorizaba la instalación del Instituto de Libre Enseñanza en 1876 o el regreso de los catedráticos expulsados en 1881.

En cualquier caso, entre 1876 y 1885, el catolicismo español pasó del recelo a la solidaridad y al apoyo mutuo frente a la amenaza republicana y socialista. Evidentemente, existían tensiones dentro de los grupos católicos y una cierta nostalgia del período final isabelino. Sin embargo, esto no planteaba un obstáculo insalvable para la reconciliación de la Iglesia con el sistema canovista a finales de siglo. De hecho, el fracaso de la ofensiva intransigente de 1885 contra el posibilismo Papal de León XIII, que quería fortalecer la autoridad de los gobiernos para hacer frente a la amenaza republicano socialista, bloqueó a los sectores más radicales dentro de la Iglesia española. Capitaneados por el periódico *Siglo Futuro* y su director Ramón Nocedal, los integristas criticaron duramente la tolerancia religiosa, la ruptura de la unidad católica y la política educativa de la primera Restauración, llegando incluso a cuestionar la autoridad del nuncio Rampolla. Fueron precisamente los reproches a este último los que llevaron al Secretario de Estado de la Santa Sede, cardenal Jacobini a urgir a una pública rectificación, reforzando la autoridad de los nuncios y acabando con el yugo de los Nocedal sobre el catolicismo español.⁷⁴⁹ Por otro lado, los carlistas tampoco pudieron plantear una oposición articulada ya que la escisión del grupo integrista en 1888 unido con el doloroso recuerdo de la derrota bélica de 1876, sumió a este movimiento político en un período crítico de recomposición.⁷⁵⁰

Una de las causas de la paulatina aceptación de la Restauración por parte de la Iglesia sería el miedo a las formas de movilización popular durante

⁷⁴⁸ Para un análisis de la Restauración ver William J. Callahan, *op.cit.*, pp. 33-58.

⁷⁴⁹ Cristóbal Robles, *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, Madrid, C.S.I.C., 1988, pp. 241-379, para la ofensiva intransigente ver 353-379 y William Callahan, *op.cit.*, pp. 41-45.

⁷⁵⁰ Jordi Canal, *Banderas blancas...*, *op.cit.*, pp. 77-96.

el Sexenio democrático. No era la primera vez que las clases elevadas mostraban su temor ante un multitud que descalificaban como chusma, canalla o masas.⁷⁵¹ Sin embargo, las revoluciones de 1870 y en especial la Comuna de París presentaban la especificidad de haber generado el mayor estado de incertidumbre en el seno de una burguesía que, desde la “primavera de los pueblos”, se había ido desplazado hacia posturas más conservadoras. Esta situación había obligado a una apertura democratizadora que integrara a las masas de una manera paulatina y controlada, limitando el impacto de la opinión y decantando al electorado hacia sus intereses.⁷⁵² Entre estas concesiones destacaría la del sufragio universal masculino que en la España de la Restauración se produjo en 1890. Asimismo, esta percepción hostil llevaría también a plantearse la necesidad de articular mecanismos de nacionalización de las masas que atenuaran el impacto de su irrupción en política.⁷⁵³

El *Kulturkampf* así como la presencia inquietante de las masas plantearon a la Iglesia la necesidad de una reformulación de sus estrategias en la esfera pública. Esta voluntad de estar presente en la calle puede ser muy bien observada en la revitalización de las peregrinaciones colectivas y especialmente de aquellas nacionales. A través este tipo de manifestaciones, los católicos participaron de los procesos de nacionalización de las masas, enriqueciéndolos y revalorizándolos emocionalmente mediante sus símbolos y rituales religiosos.⁷⁵⁴ Así, mediante peregrinaciones nacionales como aquella celebrada en 1880 a la basílica del Pilar, la Iglesia pretendía construir una identidad católica y española a través de un símbolo popularmente reconocido y de una práctica colectiva que permitía construir una experiencia y consciencia de grupo para sí y frente al resto. Al mismo tiempo, con dicho gesto trataba de ocupar el espacio público como demostración de fuerza y presencia en la sociedad con el objetivo de reivindicar el carácter católico de la nación.

Además, esta reivindicación de la raíz cristiana de la nación coincidió con la culminación de un proceso de construcción historiográfica de la identidad española desde el integrismo. Resulta innegable que muchos de sus presupuestos, como el de la lectura en negativo del ser español de Menéndez Pelayo, estaban ya presentes en la publicística contrarrevolucionaria de las

⁷⁵¹ Una aproximación a estas denominaciones en Georges Rudé, *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1750-1848*, Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 231-254.

⁷⁵² Ver los capítulos 4 y 7 de Eric J. Hobsbawm, *La Era del Imperio, 1875-1914*, Barcelona, Crítica, 1998.

⁷⁵³ George L. Mosse, *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerra Napoleónicas al Tercer Reich*, Madrid, Marcial Pons, 2005, p. 15-37.

⁷⁵⁴ Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche, “Introducción” a Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 23-36, p. 34.

campanas contra la Convención y la Guerra de la Independencia.⁷⁵⁵ La novedad residía en la progresiva sistematización y estructuración de un relato claro y coherente sobre la naturaleza esencialmente católica de la nación española.

Así, desde su refundación con la llegada de los moderados en 1844 y sobre todo a partir del acercamiento a la Iglesia en la década de 1850, la Real Academia de la Historia contribuyó a realizar una lectura católico-providencial de la nación española.⁷⁵⁶ Fundamentalmente, estos estudios se centraron en el período de la Reconquista para mostrar como:

“España es también una civilización católica. Pérdida por sí misma cuando los musulmanes la invadieron, continuó existiendo como resistencia y como Reconquista. La retórica académica asocia a menudo en el mismo párrafo Covadonga y Granada: esta figura de estilo crea la leyenda de la Reconquista como una acción continua y coherente. Fruto de una lectura teleológica de la Historia que pone en el gesto heroico de Pelayo la irremediable victoria de Isabel y Fernando. La España de este discurso se identifica plenamente con la cruz que se alzó sobre los muros de la Alhambra y a la que responde aquella que plantó Cristóbal Colón sobre la Isla Hispaniola”.⁷⁵⁷

Tras el período revolucionario del Sexenio democrático, la historia fue convocada para hacer frente a los ideales laicos, el racionalismo francés y el krausismo. De esta manera, se insistió todavía más en el carácter religioso de la identidad de España, nacionalizando la fe católica y al mismo tiempo catolizando la nación.⁷⁵⁸ Este proceso se vio acompañado de una fiebre conmemorativa que, desde el centenario de Calderón de 1881 al del Descubrimiento de América 1892, pasando por el de Santa Teresa o Recaredo, reivindicaba también una idea del pasado nacional en clave católica.⁷⁵⁹

Es en este contexto cuando entre 1880 y 1882 hace su aparición uno de los clásicos de la cultura política nacionalcatólica, la *Historia de los heterodoxos españoles* de Menéndez Pelayo. La principal novedad de este texto es la articulación y estructuración del pensamiento tradicionalista para ofrecer un

⁷⁵⁵ Santos Juliá, *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2006, pp. 46-57.

⁷⁵⁶ Caroline P. Boyd, *Historia Patria. Política, historia e identidad nacional en España: 1875-1975*, Barcelona, Editorial Pomares-Corredor, 2000, pp. 98-99.

⁷⁵⁷ Benoît Pellistrandi, *Un discours national? La Real Academia de la Historia entre science et politique (1847-1897)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, pp. 325-326. Para un análisis de la Real Academia de la Historia así como de la historiografía de la Restauración ver también Ignacio Peiró Martín, *Los guardianes de la Historia. La historiografía de la Restauración*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1995.

⁷⁵⁸ Carolyn P. Boyd, *Historia Patria...*, *op.cit.*, pp. 98-102 y Benoît Pellistrandi, “Catolicismo e identidad nacional...”, *op.cit.*, pp. 91-120, especialmente 113-117.

⁷⁵⁹ José Álvarez Junco, *Mater dolorosa...*, *op.cit.*, pp. 445-457.

relato que rebatiera de una manera global la visión liberal progresista de la historia según la cual la influencia del catolicismo había impedido el desarrollo de la ciencia española, provocando, por lo tanto, su decadencia.⁷⁶⁰ Su importancia radicaba en que proporcionó un proyecto claro y coherente a la cultura política nacionalcatólica a partir de dos elementos que iban a ser clave en todas las amalgamas contrarrevolucionarias: catolicismo y una definición en negativo de los que eran los enemigos comunes.

Además, en su *Historia de los heterodoxos españoles*, se definía el ser nacional en función de una unidad más profunda que la de lengua o raza, “la unidad de creencias”, fundada en el catolicismo ya que “por ella fuimos nación, y gran nación, en vez de muchedumbre de gentes colecticias, nacidas para presa de la tenaz porfía de cualquier vecino codicioso”⁷⁶¹. De esta manera, sólo aparecía una definición posible, aquella de la “España, evangelizadora de la mitad del orbe; España martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio...; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra. El día en que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de los arévacos y de los vectores o de los reyes de taifas”. De esta manera, la introducción de ideas extranjeras, así como cualquier proyecto que llevase consigo la ruptura de la unidad católica, aparecía a ojos del polígrafo santanderino como el origen de la decadencia española. Este declive se centraría fundamentalmente en estos últimos “dos siglos de incesante y sistemática labor para producir artificialmente la revolución, aquí donde nunca podía ser orgánica, han conseguido no renovar el modo de ser nacional, sino viciarle, desconcertarle y pervertirle”.⁷⁶²

Así, a finales del siglo XIX, el nacionalcatolicismo comenzaba a tener una visión del mundo articulada sobre una lectura del pasado y una definición en negativo del ser español. Esta lectura dicotómica y providencial de la realidad nacional se articulaba sobre los principios de corrupción, decadencia y regeneración. Además, esta cultura política tenía un marcado carácter antiliberal debido a la ruptura del principio de confesionalidad del estado y concebía el catolicismo como un elemento vertebrador de cualquier proyecto político.

Estas herramientas fueron muy útiles para comprender la conflictiva España de fin de siglo, marcada por la crisis cubana y la inestabilidad política

⁷⁶⁰ Un buen balance de su obra en Pedro Carlos González Cuevas, *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 170-175

⁷⁶¹ Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles. Tomo III*, Madrid, La Editorial Católica, 1978, pp. 656-657.

⁷⁶² *Ibidem*, p. 658.

provocada por el asesinato de Cánovas en 1897. Pese a los recelos que pudiera tener hacia el Estado liberal, la Iglesia apoyó en bloque a las tropas españolas ante el levantamiento cubano participando con rogativas y otros actos en la península.⁷⁶³ En 1898, el arzobispo de Zaragoza Vicente Alda publicaba una pastoral en la que pedía protección a Dios frente a los “Estados Unidos, nación sin abolengo ni historia”. La ciudad se llenó de manifestaciones de patriotismo, los estudiantes, entre los que estarían futuros dirigentes del catolicismo zaragozano como Miguel Allué Salvador o Inocencio Jiménez, salieron a la calle los días 22 y 23 de abril dando gritos de ¡Viva España!⁷⁶⁴

La pérdida de las últimas colonias ultramarinas provocó un estado de debate general en torno a las causas de la derrota y los caminos que se debían seguir para su recuperación. Sin adentrarse en exceso en este debate, muchos religiosos señalaron que el camino de la regeneración era eliminar esas ideas extranjeras que había corrompido al ser nacional y volver sobre los católicos pasos de los antepasados.⁷⁶⁵ Según esta lectura, los españoles se habían apartado de la religión, que tantas glorias les había dado desde que la Virgen del Pilar pusiera sus pies en Zaragoza, “dejando a España sin Dios,/ sin colonias y sin pan”.⁷⁶⁶ En definitiva, para los católicos, el “Desastre fue interpretado en clave providencialista como castigo divino por el desvío liberal de la nación, y ocasión para rectificar en un sentido íntegramente católico, es decir, radicalmente antiliberal”.⁷⁶⁷

Sin embargo, otros percibieron a la Iglesia y, en especial, a los regulares como parte del problema. Tras la caída de los liberales de Sagasta, muchos creyeron ver en el gobierno de Silvela una vuelta al clericalismo como criticó Canalejas en junio de 1899 y por tanto, a los problemas que habían ocasionado la pérdida del Imperio. La carta que los obispos enviaron al presidente del gobierno con una larga lista de peticiones en septiembre de aquel año no hizo sino potenciar esa sensación de vuelta al clericalismo. Las percepciones mutuas de clericales y anticlericales no vinieron sino a radicalizar este debate ya que

⁷⁶³ En Zaragoza, siguiendo las instrucciones de la reina regente se organizó una rogativa el 22 de mayo de 1898 por el triunfo de las armas españolas. Archivo de la Diputación Provincial de Zaragoza [en adelante A.D.P.Z.], Diputación Central, Varios, XIII-827.

⁷⁶⁴ Luís Horno Liria, *Zaragoza en 1898. Discurso de ingreso en la Real Academia de Nobles y Bellas Artes de San Luís, Zaragoza*, Zaragoza, 1961, pp. 72-95.

⁷⁶⁵ Un buen resumen de este fin de siglo en William Callahan, *La Iglesia Católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 47-58.

⁷⁶⁶ Luís Ram de Viu, “Mi corona” en Florencio Jardiel, *Álbum poético de la Virgen Santísima del Pilar*, Zaragoza, Mariano Salas, 1908, p. 135.

⁷⁶⁷ Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero, “Clericalismo y anticlericalismo en torno a 1898. Percepciones recíprocas”, en Rafael Sánchez Mantero (ed.), *En torno al “98”. España en el tránsito del siglo XIX al siglo XX. Tomo II*, Huelva, Prensas de la Universidad de Huelva, 2000, pp. 49-64, p. 60. Ver también Carolyn P. Boyd, *Historia patria..., op.cit.*, p. 102.

hasta el momento ni la política secularizadora ni la clericalización habían sido tan extremos como habían sido presentados por sus respectivos enemigos.⁷⁶⁸

En verano de ese año, como consecuencia de dicha radicalización, se sucedieron varias protestas anticlericales centradas sobre todo en las órdenes religiosas. Entre estos altercados, se suele destacar los del 26 y 27 de junio de 1899 en Zaragoza.⁷⁶⁹ Sin embargo, parece más bien que este motín tuvo un origen antifiscal y que la agresión al colegio de los jesuitas estuvo relacionada con el secular odio a los regulares a los que ahora se responsabilizaba de la derrota de 1898. De hecho, este ataque contra la política del gobierno se manifestó en el intento de entrar en la Basílica del Pilar para arrojar al Ebro la espada del General Polavieja, ministro del gobierno de Silvela, y así, “limpiar de porquería el sagrado altar en que se venera a la Santa Patrona de Zaragoza”. Así pues, en principio, las agresiones no iban dirigidas ni contra el clero secular ni contra el Pilar a quién según los amotinados estaba engañando el militar. La protesta iba contra Polavieja como símbolo del gobierno que había llevado a la pérdida de las colonias.⁷⁷⁰

3.2.4 El catolicismo en combate 1900-1917

El período de agitación política, social y cultural que va desde 1900 a 1917 resultó clave para la creación de una cultura política nacionalcatólica. Por primera vez, la Iglesia se sintió verdaderamente combatida en un espacio que hasta ese momento había considerado como propio, la calle. Además, los gobiernos liberales de la primera década del siglo XX llevaron a cabo tímidos intentos secularizadores que contribuyeron a acentuar esta sensación de persecución. Por otro lado, durante este período observamos el surgimiento de una serie de formaciones políticas regionales basadas en el caudillaje populista y en un anticlericalismo visceral como fueron las de Lerroux para Barcelona o Blasco Ibáñez para Valencia.⁷⁷¹ Junto a estas opciones republicanas también

⁷⁶⁸ Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero, “Clericalismo y anticlericalismo en torno a 1898...”, *op.cit.*, p. 63. Una lectura global de cómo el conflicto entre anticlericales y católicos estuvo marcado por un proceso de radicalización retórica en Christopher Clark, “The New Catholicism...”, *op.cit.*, pp. 11-46, p. 36

⁷⁶⁹ Víctor Lucea Ayala, *El pueblo en movimiento. La protesta social en Aragón (1885-1917)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009, p. 226.

⁷⁷⁰ Además, la imagen del Pilar fue la única respetada en el saqueo del palacio de la Diputación provincial. La descripción de los motines a partir del republicano *El País*, 28.06.1899, el integrista *El Siglo Futuro*, 28.06.1899 y el liberal *El Imparcial*, 28.06.1899. En mayo de 1897 había sido recibido como un auténtico héroe en Barcelona y Zaragoza donde había sido aclamado como general cristiano cuando depositó la Espada de Filipinas ante la Virgen del Pilar Sobre su recepción ver Enrique Faes Díaz, *Claudio López Bru, Marqués de Comillas*, Madrid, Marcial Pons, 2009, pp. 158-165.

⁷⁷¹ Ver José Álvarez Junco, *Alejandro Lerroux. El Emperador del Paralelo*, Madrid, Síntesis, 2005 o Ramiro

hicieron su aparición en la emergente arena de la política de masas los anarquistas, socialistas y los motines femeninos de subsistencia. La derrota de 1898 y la guerra de África (1909-1927) no hicieron sino acelerar aún más este proceso de politización y nacionalización de las masas.⁷⁷²

También fue especialmente intensa la movilización anticlerical, laica y republicana a la que se enfrentaba esta cultura política. 1901 fue un año clave para el anticlericalismo, el 30 de enero se estrenaba *Electra*, la controvertida obra de Pérez Galdós, que generó una auténtica ola de protestas y ataques contra las órdenes religiosas. Dentro de la cosmovisión católica, no había distinción, todas aquellas agresiones tenían una misma naturaleza diabólica y se sumaban a una larga lista de oprobios que habían provocado los nuevos tiempos. Por ello, dentro de la misma sensación de persecución se integraron los atentados anarquistas que entre 1890 y 1912 se habían producido por toda la geografía española y que habían culminado con la muerte de Canalejas.⁷⁷³

Además de estos desafíos rituales en la calle, 1901 abrió un período de agitación política. El rey llamó a gobernar al liberal Sagasta y fue elegido diputado a Cortes el republicano Alejandro Lerroux, conocido por sus opiniones anticlericales.⁷⁷⁴ Desde ese momento, el gobierno comenzó a plantearse toda una serie de medidas entre las que estarían la reducción del presupuesto del clero o la inclusión de las órdenes religiosas en las disposiciones de la ley de asociaciones de 1887. La cuestión se enquistó mientras los gabinetes se sucedían entre conservadores y liberales. Segismundo Moret intentó dar un nuevo impulso a la política anticlerical para frenar a este incipiente republicanismo. Así, aparecieron nuevos temas sobre la mesa como la secularización de los cementerios o una revisión de las leyes referentes al matrimonio civil.

Entre tanto, la violencia anticlerical de la Semana Trágica “reforzó la visión de la Iglesia como baluarte social” e identificó con más fuerza el catolicismo con la monarquía y el ejército.⁷⁷⁵ Sin embargo, su brutal represión y el consiguiente debate en la arena pública forzaron al Rey a disolver el

Reig, *Blasquistas y Clericales. La lucha por la ciudad en la Valencia de 1900*, Valencia, Institució Alfons El Magnànim, 1986. Una perspectiva general de este proceso en Pamela Beth Radcliff, “The emerging challenge of mass politics” en José Álvarez Junco y Adrián Shubert (eds), *Spanish History since 1808*, London, Arnold, 2000, pp. 138-154.

⁷⁷² Sebastian Balfour, “War, Nationalism and the masses in Spain, 1898-1936”, en E. Acton, I. Saz, (eds.), *La transición a la política de masas*, Valencia, Prensas Universitarias de Valencia, 2001, pp. 75-91.

⁷⁷³ A pesar de su afiliación liberal, en el orden de preferencias de la Iglesia estaba el orden y por tanto condenaron el atentado.

⁷⁷⁴ Ver José Álvarez Junco, *Alejandro Lerroux...*, .op.cit.

⁷⁷⁵ William J. Callahan, *La Iglesia católica en España...*, op.cit., p. 76.

gobierno de Maura y llamar a Segismundo Moret para que formara un nuevo gabinete de carácter liberal. La cuestión religiosa volvió a ocupar la agenda política sobre todo a partir de la aprobación a finales de 1910 de la ley del candado que prohibía la creación de nuevas fundaciones religiosas durante dos años. Esta medida avivó aún más en los católicos la percepción de una persecución y les llevó con más fuerza a reivindicar los “derechos de Dios” en el espacio público.

Ante las protestas de los católicos, Alfonso XIII llamó a Antonio Maura para que formase un gabinete conservador que aliviara las tensiones, generando una situación propicia para que los católicos se acercaran a la línea gubernamental. En 1905 se había producido un enfrentamiento entre la revista jesuita *Razón y fe* y el periódico integrista *Siglo futuro* debido a que el primero había defendido que los católicos debían votar al candidato que defendiera mejor o perjudicase menos los intereses católicos. Esta teoría del “mal menor” fue ratificada por Pío X y supuso un fuerte varapalo para las aspiraciones integristas y carlistas. De esta manera, se abrían las puertas para la movilización moderna del electorado a través de las Ligas católicas a la vez que se superaban las diferencias internas y aumentaba el número de católicos que veían al Partido Conservador como vehículo óptimo para la defensa de los intereses de la Iglesia.⁷⁷⁶

A pesar de esta intensa campaña, la ley del candado fue renovada por dos años más y el gabinete de Romanones continuó con la orientación laicista de Canalejas, obligando a los regulares a cumplir el servicio militar obligatorio como soldados y no como capellanes. La época de las “grandes batallas” entre liberales y la Iglesia terminó en 1913 con la polémica sobre la eliminación del catecismo de la educación obligatoria. A partir de ese momento, el conflicto religioso entraría en una situación de *bypass* hasta la crisis de 1917.

Durante este mismo período, la Iglesia católica se mostró particularmente activa a la hora de responder estos desafíos. Sin embargo, no por ello podemos distinguir de una manera tan clara dentro de la Restauración una fase de recuperación silenciosa y una segunda etapa a partir de 1899 en la que la Iglesia se veía obligada a salir a pelear en el espacio público.⁷⁷⁷ Así, como hemos visto en capítulos anteriores, los católicos españoles ya habían comenzado a reestructurar sus estrategias y a salir a la calle desde al menos el período del Sexenio Democrático. La novedad de esta primera década de siglo

⁷⁷⁶ *Ibidem*, pp. 62-63 y para las ligas católicas ver Ramiro Reig, *op.cit.*

⁷⁷⁷ Distinción señalada en Julio de la Cueva Merino, “Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923” en *Historia y Política*, n° 3, 2000, pp. 55-80.

radica en el desarrollo de una poderosa red asociativa seglar con gran capacidad operativa en la política, la sociedad y la cultura española; la participación activa de las mujeres en estas organizaciones, la intensa politización de las prácticas devocionales, el amplio repertorio de protesta (peregrinaciones, mítines, procesiones...) así como por la consolidación o el surgimiento de nuevos discursos militaristas, regionalistas o historicistas. Todo ello permitió que aquel sustrato nacionalcatólico se fuera transformando paulatinamente en una cultura política operativa con mecanismos de sociabilidad, medios de comunicación, prácticas que reforzaron la identidad del grupo y que permitieron interiorizar los discursos.

Aunque en las siguientes páginas veremos cómo se pusieron en marcha todas estas estrategias en Zaragoza, convendría que nos detuviéramos en los sucesos anticlericales durante las fiestas del jubileo de 1901 ya que constituyeron el pretexto ideal para movilizar a la población y poner en marcha muchas de estas iniciativas. Para las autoridades eclesiásticas finiseculares, nada hacía presagiar los cambios que se iban a suceder en apenas unos años y que pondrían en cuestión el actual *statu quo* de las relaciones Iglesia y Estado. De hecho, más que temor mostraban su satisfacción ante el régimen canovista y su colaboración.

Así, una tarde del primero de enero de 1901, en la fiesta por el jubileo del nuevo siglo, el canónigo Florencio Jardiel meditaba sobre la centuria que acababa de expirar. Lo hacía contento, contemplando a un Ayuntamiento que acababa de consagrar una medalla a la Virgen del Pilar para el nuevo siglo. El futuro Deán de la catedral opinaba que había sido un periodo de grandes descubrimientos en las ciencias experimentales, históricas o artísticas, un “siglo sin segundo [de reposo] hasta hoy”. Dentro de su percepción, el progreso siempre había sido dirigido por la cruz y por ello, estaba seguro del triunfo del cristianismo cuando afirmaba que “no; no soy, ni seré nunca, de los que creen en el rebajamiento, en la decadencia religiosa y moral del siglo XIX; y no lo soy, porque creo, porque tengo fe ciega en la divina virtualidad del Evangelio”.

Sin embargo, esa ciudad de María, “que nunca se mancilló al contacto de la herejía”⁷⁷⁸ y que se había consagrado a la defensa de los intereses de la Iglesia y la vida nacional española, iba a ser testigo, tan sólo unos meses más tarde, de uno de los mayores motines anticlericales que viviera Zaragoza desde abril de 1835. Así pues, a pesar del optimismo de Florencio Jardiel, la Iglesia española se iba a enfrentar al segundo impulso laicizador más importante tras

⁷⁷⁸ Florencio Jardiel, *Algunos sermones, discursos, artículos y poesías*, Zaragoza, Salvador Hermanos, 1920, pp. 179-182.

la Gloriosa. Sin embargo, existía una diferencia capital, por primera vez se combatía al catolicismo de una manera abierta en el espacio público y ritual.⁷⁷⁹

Dentro de los festejos por el jubileo, el 17 de julio de 1901 salió una procesión que tenía como objeto mostrar la presencia e importancia del catolicismo en el nuevo siglo que acababa de comenzar. La romería fue interrumpida por gritos y la Marsellesa, un cántico que había sido adoptado por los republicanos españoles como símbolo de libertad y laicismo. En el fondo, si todo ritual es un acto simbólico no resulta extraño pensar “que quiénes se consideran sus oponentes crean atacar todo el sistema de ideas que subyace en él cuando violentan el ritual en sí mismo”.⁷⁸⁰

La situación se volvió aún más tensa con el cruce de disparos, piedras y golpes en la plaza de San Felipe, lugar donde estaban refugiados los penitentes. Según apuntaron algunas fuentes, una parte de la manifestación anticlerical se dirigió hacia el Pilar para apedrearlo, razón por la cual fue cerrado.⁷⁸¹ Sin embargo, el polémico profesor y periodista católico, Juan Moneva y Puyol hablaba más bien de un simple juego de niños que se tiraban piedras a la puerta de la Basílica.⁷⁸² El 20 de julio, la revista *El Pilar* consideraba el cierre del templo como un acto nunca visto; ni siquiera durante los peores momentos de asedio napoleónico fue cerrada la Basílica del Pilar. Sin embargo, en ese mismo número, al criticar al Gobernador por no haber disuelto al grupo que lanzaba piedras, confirmaban sin querer la tesis de Moneva y Puyol cuando se subrayaba que “causó el efecto más irrisorio que cuando el gobernador partió de la plaza del Pilar fuera aplaudido por unos seis o siete chiquillos, de ocho a doce años, muchos de los cuales acababan de apedrear el templo de la Virgen”.⁷⁸³ Los católicos zaragozanos exageraron lo acontecido para presentar un clima de persecución que sirviera como elemento movilizador. De hecho, Juan Moneva y Puyol recordaba cómo su confesor de aquel día, mosén Juan Buj, le exhortó como si se dispusiese, “no para procesión, sino para batalla o para martirio”.⁷⁸⁴ Este polémico catedrático de derecho desaprobaba la

⁷⁷⁹ Enrique Faes Díaz, *op.cit.*, pp. 187-230. Para la idea de la Iglesia que sale al combate ver Frances Lannon, *Privilegio, persecución y profecía. La iglesia católica en España*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 19-22. Asimismo, para la idea de la salida del catolicismo a la calle para defender sus prerrogativas ver Julio de la Cueva Merino “Católicos en la calle...”, *op.cit.*, pp. 55-80.

⁷⁸⁰ Temma Kaplan, *Ciudad roja, período azul. Los movimientos sociales en la Barcelona de Picasso*, Barcelona, Península, 2003, pp. 64-68.

⁷⁸¹ María Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1959)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002, p. 264-269.

⁷⁸² Juan Moneva y Puyol, *Memorias...*, *op.cit.*, p. 355.

⁷⁸³ *El Pilar* [en adelante *EP*], 20.07.1901.

⁷⁸⁴ Juan Moneva y Puyol, *Memorias...*, *op.cit.*, p. 349

decisión de cerrar el templo ya que opinaba que “la opinión anticlerical o antirreligiosa no iba contra el Pilar”.⁷⁸⁵

Dejando a un lado las consideraciones sobre lo acontecido, el desagravio por el apedreamiento del Pilar sirvió para articular una protesta global del catolicismo zaragozano y mostrar así su vitalidad. De hecho, a su regreso de Valencia, Moneva se encontró con que había sido nombrado secretario para la Junta de obras para la edificación de la segunda torre del Pilar y en apenas dos meses, se habían recaudado 50.000 pesetas.⁷⁸⁶ En paralelo, la Junta Central de Damas quiso organizar una “gran peregrinación nacional” para desagraviar a la Virgen y pedir “misericordia y favor para nuestra desgraciada Patria” lo que finalmente se realizaría en 1905.⁷⁸⁷ Por último, este atentado serviría de pretexto para la creación de la Corte de Honor de Damas del Pilar como una asociación devocional femenina encargada de velar la Virgen y que, como veremos más adelante, recogió las aspiraciones de un incipiente grupo de mujeres católicas de la alta sociedad. La protesta pronto adquirió un carácter nacional al plantearse como una función de desagravio de España ante el Pilar. Así, por ejemplo, la suscripción para las torres fue nacional y la peregrinación que finalmente se realizó en 1905 con motivo de la coronación canónica también tuvo este carácter “patriótico”.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 255.

⁷⁸⁶ L.A.C.M.Z., 6.09.1901, fol. 37.

⁷⁸⁷ L.A.C.M.Z., 19.09.1901, fol. 39.

3.3 LOS ACTORES

Los cambios políticos, sociales y culturales que hemos visto a lo largo de esta segunda parte configuraron el marco adecuado para una nueva conjunción entre el catolicismo y la política. El proceso de secularización, la aparición de nuevos movimientos sociales, el desafío que supuso para la Iglesia su irrupción en la esfera pública o los problemas derivados de la obligada y limitada apertura democratizadora de la Restauración consolidaron la imagen de la religión como un factor de orden, como un punto de unión de la derecha española.

Esta conjunción entre política y religión llevaría consigo la transformación del sustrato cultural nacionalcatólico en una cultura política que se articularía en torno a una serie de prácticas, discursos, símbolos, representaciones y valores. Esta cultura política llevaría aparejada una relectura de la Virgen del Pilar en clave nacional. Su templo se convertiría en el altar de la Patria. Las prácticas asociadas a su culto se transformaron en exhibiciones de la fortaleza del catolicismo en España, adquiriendo un matiz político de defensa de la confesionalidad del estado y del carácter estructurante de la religión en la sociedad española. Su historia quedaría asociada a la de los grandes momentos de la nación católica: la evangelización de España, la reconquista, el descubrimiento de América o la Guerra de la Independencia. Desde este glorioso pasado, la Virgen del Pilar se proyectaría de muy diversas maneras en el presente y en el futuro de la ciudad. Así, su culto constituiría un elemento de recristianización de la sociedad a la vez que contribuiría a dotar de una dimensión providencial la labor del ejército en la Guerra del Rif. Además, la devoción al Pilar constituyó el marco ideal para que la élite zaragozana reforzara su identidad como grupo a través de ceremonias autorreferenciales y autocelebrativas como la fiesta de la Raza. De esta manera, la Virgen del Pilar se convertiría en el vehículo ideal para la transmisión, difusión e interiorización de esta cultura política.

Esta nueva construcción responde de una manera muy clara a los intereses de una parte importante de la clase dirigente zaragozana que veía en el catolicismo un elemento de orden frente a los desafíos surgidos de la incipiente sociedad de masas. Por la vinculación emotiva con el Pilar y su fuerte anclaje social, este símbolo se convirtió en un instrumento clave para la politización y nacionalización de la población así como para representar la hegemonía de esta elite social y reforzar su identidad colectiva.

La participación de esta clase dirigente en dicho proyecto se articuló a través de las nuevas organizaciones seculares impulsadas por la Iglesia. Este encuadramiento religioso suponía una respuesta a los desafíos planteados por la irrupción de las masas en política o por la paulatina estructuración de la sociedad en partidos, sindicatos y otras organizaciones obreras. Así pues, las autoridades eclesiásticas promovieron dichas asociaciones laicas y las controlaron a través de consiliarios y otras figuras de designación religiosa. De esta manera, se configuraba un espacio de sociabilidad extremadamente potente en el que se mezclaba la clase dirigente de la ciudad con la élite eclesiástica.

Si bien la presencia e importancia de los seculares ha sido una constante dentro del cristianismo, su impulso definitivo vino con la doctrina del catolicismo social y la *Rerum Novarum* de León XIII (1891). En España, su recepción fue tardía y estuvo lastrada por la permanencia de concepciones desfasadas propias de la mentalidad benéfico-caritativa del Antiguo Régimen. De hecho, la encíclica de León XIII no encontró un terreno especialmente abonado en un país donde los Círculos Católicos de Obreros fueron más bien experiencias dispersas y esporádicas. Además, su recepción se vio perjudicada por el sentido eminentemente conservador que se le imprimió por parte de un catolicismo español integrista que rechazaba todo aconfesionalismo y, por supuesto, cualquier colaboración con sectores no católicos. Así pues, más que de la cuestión social, los católicos estaban preocupados por el mantenimiento de la confesionalidad del estado, la enseñanza religiosa o la propaganda frente al avance laicista.⁷⁸⁸

Desde una perspectiva general este impulso asociativo debe ser comprendido junto con otras experiencias del laicado como el desarrollo de agrupaciones devocionales, moralizadoras y benéficas.⁷⁸⁹ Es en este contexto donde el increíble desarrollo de las asociaciones y congregaciones femeninas desempeñó un papel clave. La revalorización del papel de la mujer en la recristianización de la sociedad fue el motor de este auge devocional que contribuyó a la difusión y el anclaje de estos nuevos discursos eclesiásticos. En

⁷⁸⁸ Un estudio de la implantación del catolicismo social en España ver Feliciano Montero García, *El primer catolicismo social y la «Rerum Novarum» en España (1889-1902)*, Madrid, C.S.I.C., 1983. Para la pluralidad ideológica dentro del catolicismo social que iba desde el integrista hasta el socialismo cristiano ver Jean Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, Cerf, 1986. Sobre el asociacionismo católico como parte de un movimiento general de maduración social tras la crisis del Antiguo Régimen así como para una perspectiva de larga duración del catolicismo social ver José Andrés-Gallego y Antón M. Pazos, "Cien años (y algo más) de catolicismo social en España", en Antón M. Pazos (ed.), *Un siglo de catolicismo social en Europa 1891-1991*, Pamplona, Eunsa, 1993, pp. 1-91, p. 40.

⁷⁸⁹ *Ibidem*, pp. 40-50.

Zaragoza, la Corte de Honor de Damas del Pilar, fundada en 1902, se consolidó como el máximo exponente de este tipo de organizaciones, contribuyendo activamente a la presencia del catolicismo en la calle a través de la politización de ciertos actos devocionales, la organización de protestas, manifestaciones, mítines y otros actos públicos.

La segunda fase de implementación del catolicismo social en Aragón (1902-1916) sirvió para consolidar una poderosa estructura de intervención pública. En 1902, bajo los auspicios del cardenal Soldevila⁷⁹⁰, se fundó la Acción Social Católica cuyo primer presidente fue Mariano de Pano.⁷⁹¹ Detrás

⁷⁹⁰ Juan Soldevila y Romero [Fuentelapeña, Zamora, 20.10.1843- Zaragoza, 2.06.1923]. Entre 1902 y 1923 fue Arzobispo de Zaragoza cubriendo uno de los períodos más importantes para la movilización pilarista así como para la configuración del catolicismo social y político. Estudió en el seminario de Valladolid, graduándose en filosofía y teología en Toledo y Santiago. Fue cura de Cistérniga y de las Iglesias de San Nicolás de Bari y de Santiago de Zamora. Más adelante pasó a ser secretario de cámara del obispo de Orense y canónigo de la misma. En 1883 obtuvo una canonjía en la catedral de Valladolid de la que más tarde será Arcipreste. El 14 de febrero de 1888 fue nombrado obispo de Tarazona y administrador apostólico de Tudela. Desde ese puesto asistió a los congresos católicos de Zaragoza, Sevilla y Burgos, al eucarístico de Valencia y presidió la peregrinación nacional obrera de abril de 1894 a Roma con el marqués de Comillas. Su proclamación como Arzobispo de Zaragoza resultó un tanto polémica ya que tras la muerte de Vicente Alda en 1901 y luego tras la de Antonio Marías Cascajares que ni siquiera llegó a ocupar la diócesis, la Diputación Provincial de Zaragoza pidió al gobierno que le sustituyera Mariano Supervia, obispo de Huesca, que era apoyado por las principales instituciones civiles y religiosas de Zaragoza. Designado como Arzobispo, Soldevila hizo su entrada oficial el 21 de marzo de 1902, atribuyéndose el mérito de las gestiones para la construcción de la segunda torre de la basílica en 1907. Además, consiguió que fuera declarado Monumento Nacional y organizó la coronación de la Virgen del Pilar visitando al Papa Pío X con este objetivo. Tuvo un enfrentamiento con el polémico y católico catedrático de derecho Juan Moneva y Puyol por su intención de vender los tapices de la Seo. Moneva y Puyol sacó un artículo en la *Revista de Aragón* junto con un análisis de Eduardo Ibarra logrando finalmente frenar las intenciones del Arzobispo. Participó activamente en los actos que se iban a desarrollar en 1908 con la Adoración Nocturna, La Asamblea de la Buena Prensa o la recepción de las banderas hispano americanas. Fue senador, administrador apostólico de la diócesis de Huesca, cardenal desde 1919 e hijo adoptivo de Zaragoza en 1909. El 4 de junio de 1923 fue asesinado cuando salía de las escuelas benéficas de Terminillo, recibiendo sepultura en frente de la Santa Capilla. A.D.P.Z., Diputación Central, Varios, XIII-828; José Blasco Ijazo, *Obispos..., op.cit.*, pp. 62-3 y Juan Moneva y Puyol, *Memorias..., op.cit.*, p. 357, pp. 367-383.

⁷⁹¹ Mariano de Pano y Ruata, [Monzón, Huesca, 3.08.1847- Id., 31.12.1948]. Propietario y erudito local que comenzó su carrera como concejal y alcalde del Ayuntamiento de donde era oriundo. En 1888 se instaló en Zaragoza donde empezó a introducirse en los principales centros de sociabilidad de la burguesía bien-pensante como académico de la Real Academia de Bellas Artes, socio del casino de Zaragoza en 1889 y del Ateneo Científico, Literario y Artístico de Zaragoza. Fue premiado por la Academia Bibliográfica Mariana de Lérida por su libro en verso *La Santa Reina*. En 1901, ocupó una vocalía en la Junta de Obras del Templo del Pilar. En 1902, fue nombrado presidente del Ateneo y Socio de la Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País. Un año más tarde era nombrado presidente de la recién fundada Liga Católica de Aragón. Desde ese puesto de prestigio, participó en el III Centenario del Quijote, en la Exposición Hispano-francesa y en el Centenario de los Sitios además de ser uno de los responsables del renacimiento de los juegos florales entre 1900 y 1905. En 1913, ocupó la presidencia de la Academia de San Luís y en 1924 se encargó de organizar la segunda peregrinación de los jueves eucarísticos al Pilar de Zaragoza. En 1929, ocupó la presidencia de la Acción Católica compartiendo este cargo con el puesto de la Liga de Acción Social Católica de Zaragoza. Entre sus trabajos, podríamos destacar la biografía *La Condesa de Bureta D^a. María Consolación de Azlor y Villavicencio y el Regente Don Pedro M^a. Ric y Monserrat. Episodios y documentos de los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza Escar, Tipógrafo, 1908 y *La Condesa de Bureta y el regente Ric. Héroes de la independencia*

de dicha asociación, estaba una generación perteneciente a la élite social, fraguada en torno a la figura del obispo auxiliar Mariano Supervía, encuadrada en unas juventudes católicas bastante politizadas y con un pasado carlista o una simpatía por su causa. Tras unos titubeantes primeros pasos, esta organización desarrolló instituciones de formación como los Círculos de Estudio, la Biblioteca Popular o la Obra de la Blusa; o benéfico-asistenciales como la Cooperativa Obrera de Consumo de San José, Cooperativa de San Antonio para la construcción de Casas Baratas o el Bazar del Hogar Modesto.⁷⁹²

Al margen de este tipo de iniciativas, la Acción Social Católica también permitió articular la defensa toda una serie de intereses de clase ya que dicha organización estaba compuesta por importantes propietarios agrícolas e industriales. De esta manera, uno de sus primeros objetivos fue la creación de la Caja Obrera de Ahorros y Préstamos de la Inmaculada Concepción en 1905 bajo presidencia de Joaquín Roncal como motor económico de las iniciativas de la Acción Social Católica. Así, a través de esta importante labor crediticia se pudo articular organizaciones de propietarios agrícolas como el Sindicato Central de Asociaciones Agrícolas Católicas de Aragón (1907).⁷⁹³ Como sostiene Gloria Sanz Lafuente, este sindicato además de articular la defensa de los propietarios, sirvió como

“refuerzo de los mecanismos de intervención pública y de la situación de privilegio de sectores eclesiásticos y para vincular a la burguesía agraria con la defensa de un catolicismo excluyente, que formará parte de su autoidentificación como clase social. Desde el interior de la Acción Social Católica iba a surgir un poderoso entramado de relaciones políticas, sociales, económicas, que tratará de ir asentando sus tentáculos en la provincia. La CAI, el Sindicato Central de Asociaciones y la consecución de las primeras candidaturas para las elecciones municipales, no eran hechos aislados y únicos de la actividad católica, sino que formaban parte como segmentos

española. Segunda parte. Episodios y documentos de la Guerra de la Independencia, Zaragoza, Talleres Editoriales de «El Noticiero», 1947. Ver la biografía de Wifredo Rincón García, *Vida y obra del humanista aragonés Mariano de Pano y Ruata. 1847-1948*, Monzón, CEHIMO, 1997; sobre su orientación política ver especialmente Ignacio Peiró Martín, *La Guerra de la Independencia y sus conmemoraciones (1908,1958 y 2008)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2008, pp. 75-90; para su labor en la dirección de la Liga de Acción Social Católica ver José Estarán Molinero, *Cien años de “Acción Social Católica de Zaragoza” (1905-2005)*, Zaragoza, Acción Social Católica de Zaragoza, 2003.

⁷⁹² Ver José Estarán Molinero, *Cien años de “Acción Social Católica de Zaragoza” (1905-2005)*, Zaragoza, Acción Social Católica de Zaragoza, 2003.

⁷⁹³ Para la creación de la C.A.I. ver *Ibidem*, pp. 97-114 y “Los orígenes del catolicismo social (1890-1910)”, en Eloy Fernández Clemente y Carlos Forcadell Álvarez, *Aragón Contemporáneo. Estudios*, Zaragoza, Guara, 1986, pp. 79-188, ver pp. 173-174. Para su defensa de intereses de clase ver Gloria Sanz Lafuente, *Los organizaciones de propietarios agrarios en Zaragoza 1890-1913*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2000, pp. 115-175

heterogéneos de una misma realidad: la gestación de un segundo grupo de intervención a nivel provincial, que intentaba perpetuar su posición hegemónica y el reforzamiento de su poder a través de conexiones comerciales, financieras y políticas”.⁷⁹⁴

Así pues, al poner el énfasis en el laicado, el catolicismo proporcionó el marco adecuado para la organización de los intereses de clase. Además, de estas estructuras socioeconómicas, este grupo supo articular una poderosa red propagandística a través de una impresionante estructura editorial y, desde allí, plantear una opción política propia que pudiera, según las circunstancias, colaborar con otras iniciativas o presentar una candidatura propia. En definitiva, las características de dicho grupo de notables contribuyó notablemente a dar forma al discurso pilarista ya que, como sostiene Javier Ugarte Tellería para la Pamplona del siglo XX, nos encontramos ante:

“una *élite* que construía su identidad sobre lo local y lo particular, y lo *permanente*, lo que se suponía inmanente al lugar, antes que sobre lo universal e innovador. Era aquella una *élite* que progresaba con la mirada puesta en el pasado. (...) Ese modo nostálgico de entender las cosas hizo que en esa progresión impulsada por aquel colectivo prevalecieran las continuidades sobre las rupturas, que fuera una modernización hecha desde modos y valores netamente tradicionales”.⁷⁹⁵

Por último, habría que destacar el papel del Ayuntamiento en la difusión de los valores y símbolos de dicha cultura política ya que durante la primera década del siglo XX estuvo controlado por alcaldes de derechas. Incluso durante los breves mandatos de sectores los sectores más progresistas del liberalismo local, el Consistorio fue en todo momento consciente de la creciente importancia que tenían las ceremonias articuladas en torno al Pilar para la economía local. Además, al constituir su culto en imagen turística de la ciudad, el concejo municipal también contribuyó inevitablemente a la difusión de dicha devoción y a su configuración como centro simbólico de la ciudad.

⁷⁹⁴ *Ibidem*, p. 180.

⁷⁹⁵ Javier Ugarte Tellería, *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, p. 169.

3.3.1 La organización de los laicos en Zaragoza: la propaganda pilarista, la *jeneuse dorée* zaragozana y la Liga de Acción Social Católica.

“Vayamos todos unidos
a la prensa... al Parlamento
allá donde nos presenten
la batalla esos blasfemos
que escarnecen las imágenes
y apedrean los conventos”.⁷⁹⁶

Luís Ram de Viu

Para la constitución de una lectura nacionalcatólica del culto al Pilar así como para otras iniciativas dentro de esta cultura política resultó capital la articulación de una potente estructura propagandística que informara sobre los diversos eventos organizados y los dotara de contenido. La Iglesia siempre había gozado de un aparato de información privilegiado y centralizado a través de su temprana organización administrativa que permitía transmitir las noticias hasta los puntos más perdidos de la diócesis. A esta potente red informativa habría que sumar la utilización de nuevos recursos técnicos como la fotografía, el desarrollo de la prensa de masas o la constitución de una potente red editorial.

Resulta difícil realizar una valoración en conjunto de la propaganda ya que abarcaba casi todos los aspectos de la estrategia católica. Así en cada una de las diversas asociaciones o juntas de seglares existía un comité de publicidad encargado de difundir sus objetivos. Además, los textos eran increíblemente variados e iban desde las hojas parroquiales hasta los boletines diocesanos, desde las postales hasta los libros de oraciones, desde himnos de peregrinación hasta voluminosas y lujosas crónicas ilustradas, efímeras hojas de oración, gigantescos póster, medallas conmemorativas, escapularios y un larga etcétera.

Como señalaba Mariano de Pano en su artículo “La Virgen de Pilar. Su acción social”, el gran número de reproducciones de su imagen “ha tenido que ejercer en Aragón y en España una influencia colosal en las familias, en las parroquias, en las aldeas, en las ciudades; en la tierra y en el mar y en las embarcaciones y en los puertos y en todas partes”. Para el propagandista católico y líder de la Acción Social Católica de Zaragoza, las consecuencias eran evidentes ya que de ella provenía “la fisonomía especial de nuestro

⁷⁹⁶ Citado en María Ángeles Naval, *Luís Ram de Viu. Vida y obra de un poeta de la Restauración*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1995, p. 91.

pueblo; de aquí que este pueblo sea elegido tantas veces para que en él se quebrante principalmente la cabeza de la serpiente infernal, como se quebrantó en 1808 y se está quebrantando en nuestros días, gracias a la Virgen del Pilar”.⁷⁹⁷

Sobre todos ellos se imponía una realidad, que el “medio, poderoso como ninguno, de comunicación es la prensa periódica. Tal como está hoy organizada nuestra vida social, no hay manera de prescindir de ella, cualquiera que sea el trabajo o la empresa que se quiera llevar a cabo”.⁷⁹⁸ Desde hacía tiempo, la Iglesia había visto en la prensa su mayor enemigo y su mejor arma como prueban las reuniones de la Asamblea Nacional de la Buena Prensa cuya segunda edición se celebró de los días 21 al 24 de septiembre de 1908 en Zaragoza.⁷⁹⁹ En la capital aragonesa, existieron diversos periódicos confesionales de muy corta duración y bastante inestables como *La Perseverancia* (1865-1868), *Diario Católico* (1881, 1883-1885), *El Eco de la Cruz* (1889), *La Voz de Aragón* (1896), *La Esperanza de Pueblo* (1888) o el *Faro católico aragonés* (1880-1881).

Por ello, resultó tan importante la aparición un 1 de junio de 1901 del periódico *El Noticiero* que consolidaría en Zaragoza un medio moderno y católico de masas que alcanzaría muy pronto buenas tiradas y que perduraría hasta 1977. Su primer presidente sería el omnipresente arcediano del Pilar José Pellicer⁸⁰⁰ y por sus páginas pasarían los más destacados miembros del

⁷⁹⁷ *Boletín de Acción Social Católica de Zaragoza*, 15.10.1912.

⁷⁹⁸ Florencio Jardiel, *La Virgen del Pilar y su templo. Crónica oficial de las nuevas obras del templo metropolitano de nuestra señora del Pilar –se publica por acuerdo de la Real Junta, constituida el año 1901-comienza el día 2 de enero de 1902*, Zaragoza, Mariano Salas, 1902, p. 40

⁷⁹⁹ *Crónica de la Segunda Asamblea Nacional de la Buena Prensa celebrada en Zaragoza los días 21-24 de septiembre de 1908*, Zaragoza, Tip. La editorial, 1909. Para la inserción de este proceso dentro de la recuperación económica de la Iglesia y la renovación de su influencia ver Jesús María Palomares Ibáñez “La recuperación económica...”, *op.cit.*, pp. 153-171, para la prensa pp. 168-169. Un análisis de las cifras de la prensa católica en José Andres-Gallego-Antón M. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea. Tomo I. 1800-1956*, Madrid, Encuentro, 1999, pp. 209-219.

⁸⁰⁰ José Pellicer y Guíu [Caspé, 1864-Zaragoza, 27.11.1940]. De vocación tardía, fue ordenado con más de 30 años ya licenciado en derecho y en letras. Ocupó los más altos cargos eclesiásticos de la diócesis de Zaragoza, siendo protonotario apóstolico y vicario general del arzobispado de Zaragoza, canónigo, arcipreste del Pilar y más tarde Deán. Como vicario general mandó cerrar el Pilar en 1901 por el asunto del apedreamiento y fue el encargado de organizar los actos de desagravio. Fue asimismo presidente de la Real Cofradía del Santísimo Rosario de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza desde 1906, presidente de la Junta de Peregrinaciones al Pilar y vicepresidente del Patronato de Obras del Templo del Pilar. Propagandista católico fue uno de los impulsores y primer presidente del periódico *El Noticiero*. Al transformarse en sociedad anónima en 1923 pasó a ocupar de nuevo la presidencia. Apoyó el golpe de Primo de Rivera y el de Francisco Franco participando como Deán de las principales ceremonias en la Zaragoza de la Guerra Civil. De hecho fue vicepresidente de la Junta para la organización del XIX Centenario de la venida de la Virgen del Pilar de 1940. Datos biográficos extraídos de José Enrique Pasamar Lázaro y Wifredo Rincón, *Monumentum Laudis, CXXXV Aniversario de la revista El Pilar. Catálogo de la exposición*, Zaragoza, Fundación CAI-ASC, 2007; Francisco Gutiérrez

catolicismo zaragozano: los catedráticos de derecho, Inocencio Jiménez (con el seudónimo de Le Soc) y Salvador Minguijón; José Latre (con el seudónimo de Le Brun); el catedrático de sociología Severino Aznar; o el catedrático de medicina Luís Mendizábal, su primer director. Además, en su fundación estuvieron presente un grupo de personas que tenían la experiencia de *El Pilar* como Manuel Simeón Pastor o Pedro Dosset.⁸⁰¹ El análisis de este tipo de publicaciones se suele reducir al del propio periódico sin embargo *El Noticiero* constituyó además una importante empresa editorial que ofreció numerosas obras religiosas fundamentalmente a partir de la Guerra Civil.⁸⁰² En definitiva, *El Noticiero* representaba a “una prensa muy capitalizada y acorde con los rumbos tomados por la burguesía local” que se configuraba como un arma muy potente de los sectores conservadores zaragozanos.⁸⁰³

Quizás, lo más interesante sea constatar como desde finales del siglo XIX, se estaba consolidando un grupo de intereses compartidos entre eclesiásticos y seculares provenientes del mundo de las profesiones liberales, comerciantes e industriales que se constituiría en un poderoso grupo mediático. A este colectivo pertenecían las iniciativas periodísticas en clave pilarista: *El Pilar de Zaragoza* (1869-1870), *El Pilar* (1883-2011) y *Anales del Pilar* (1907-1915?). La primera de ellas fue fundada por la incipiente organización de la juventud católica zaragozana que se reunía en torno al entonces beneficiado

Lasanta, *Historia de la Virgen del Pilar. Tomo III. El templo de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, El Noticiero, 1973, p. 552; Luís Alvar Sancho, *La prensa de masas en Zaragoza (1910-1936). Profesionalización y desarrollo empresarial. Los casos de Heraldo de Aragón, El Noticiero y la Voz de Aragón*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1996, pp. 93-101; Eloy Fernández Clemente, “Los orígenes del catolicismo social...”, *op.cit.*, pp. 108-111; Libro de Actas de la Real Cofradía del Santísimo Rosario de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, 1.10.1906, fol. 47; L.A.C.M.Z., tomo desde 1924 hasta 1932, Relación de prebendados que han constituido el Cabildo de Zaragoza durante el año 1924, fol. 55-56; y A.H.M.Z., Correspondencia oficial (secretaría particular), caja 5768, 1938-1941 Actas de la Comisión Ejecutiva de la Conmemoración del XIX Centenario de la visita de la Santísima Virgen.

⁸⁰¹ *El Noticiero* alcanzó una tirada de 5.500 ejemplares en 1913 que ascendió hasta los 8000 en 1920 y 12000 en 1927. El primer periódico comenzó en la antigua sede de la *Derecha* y se benefició de la muerte del *Diario de Zaragoza* de Tomás Castellano en 1907, convirtiéndose en el periódico católico zaragozano por excelencia. En una segunda etapa, entre 1911-1922 se incorporaron jóvenes estudiantes que tendrían un peso fundamental en los siguientes decenios como José Calvo Sotelo, José Blasco Ijazo o Genaro Poza. En un tercer momento, 1922-1931 se vio influenciado por el grupo del catolicismo social con nombres como Severino Aznar, Inocencio Jiménez, Juan Moneva y Puyol o Miguel Sancho Izquierdo. En 1923 bajo el impulso del deán José Pellicer y con el apoyo económico de los Izuzquiza se transformó en sociedad anónima. Luís Alvar Sancho, *La prensa de masa...*, *op.cit.*, pp. 60 y 93-101 y Eloy Fernández Clemente y Carlos Forcadell Álvarez, *Historia de la prensa aragonesa*, Zaragoza, Guara, 1979, pp. 116-125.

⁸⁰² Entre ellas podríamos destacar Pascual Galindo Romea, *La Virgen del Pilar y España. Historia de su devoción y su Templo*, Zaragoza, Talleres Editoriales de “El Noticiero”, 1939; Ricardo del Arco y Garay, *Temas aragoneses*, Zaragoza, Talleres Editoriales de “El Noticiero”, 1953 o los trabajos de Francisco Gutiérrez Lasanta desde su *La Virgen del Pilar. Reina y patrona de la Hispanidad* de 1943 hasta la serie de volúmenes iniciada en 1973 e intitulados *Historia de la Virgen del Pilar*.

⁸⁰³ José Carlos Mainer, *Regionalismo, burguesía y cultura: Revista de Aragón (1900) y Hermes (1917-1922)*, Zaragoza, Guara, 1982, p. 48.

del Pilar, Mariano Supervía⁸⁰⁴ y al director del seminario sacerdotal de San Carlos, Florencio Jardiel.⁸⁰⁵

A pesar de que su último número dijera que había procurado no “entrar ni mezclarnos con las candentes cuestiones de la política, y si alguna vez aun en este terreno al parecer nos hemos internado, nuestros lectores saben muy bien que sólo lo hemos hecho cuando so pretexto de la política se ha atacado a la Religión”, lo cierto es que la revista tenía un marcado tono político y simpatizaba con la causa carlista.⁸⁰⁶ De hecho, el 4 de agosto de 1870, Florencio Jardiel exponía sus preferencias carlistas en el artículo titulado “La Revolución española y las costumbres públicas”.⁸⁰⁷ Además, el nacimiento de

⁸⁰⁴ Mariano Supervía y Lostalé [Tauste, Zaragoza, 20.04.1835-Huesca, 15.01.1918]. Estudio filosofía y teología en el Seminario de la capital zaragozana, doctorándose en Valencia. Recibió la orden sacerdotal el 17 de diciembre de 1859 y regentó varias parroquias de Zaragoza. Fue nombrado beneficiado del Pilar y desempeñó funciones de censor eclesiástico y examinador sinodal. En 1875 fue nombrado canónigo penitenciario del Cabildo de la Catedral de Zaragoza y en 1878, obispo auxiliar de Zaragoza. En 1895 se le nombró para la sede de Huesca aunque su nombre continuó sonando para la diócesis de Zaragoza tras las muerte de los arzobispos Vicente Alda en 1901 y Antonio Marías Cascajares, que ni siquiera llegó a ocupar la diócesis. Mariano Supervía gozaba del apoyo del Cabildo, la Diputación Provincial de Zaragoza, el Ayuntamiento, el Clero, corporaciones y sociedad ya que se le consideraba un hombre moderado que podría “evitar contiendas y procurar la apetecida concordia” y por eso, enviaron varias cartas al gobierno para que le concedieran el nombramiento. Caballero de la Gran Cruz de Isabel la Católica y Correspondiente de la Real Academia de Historia. A.D.P.Z., Diputación Central, Varios, XIII-828 y Santiago Broto Aparicio, “Apuntes de sigilografía y heráldica de los obispos de Huesca”, *Hidalgía*, n° 246, 1994, pp. 646-647.

⁸⁰⁵ Florencio Jardiel y Dobato, [Híjar, Teruel, 15.11.1844-Zaragoza, 28.07.1931] A los ocho años comenzó sus estudios en los escolapios de Zaragoza hasta 1854. En 1858 ingreso en el seminario Conciliar tras haber estudiado tres años de gramática latina en la Universidad de Zaragoza. Tras sus estudios de teología en el seminario entre 1859 y 1868, fue ordenado presbítero. El 27 de enero de 1869 fue nombrado por el Arzobispo, director del seminario sacerdotal de San Carlos, cargo que ocupó durante 12 años realizando misiones en el hospicio provincial, la prisión de mujeres... Participó en la creación de la revista de *El Pilar* donde mostró sus preferencias carlistas. En 1880, fue nombrado beneficiado de la Iglesia de San Miguel de los Navarros de Zaragoza. A comienzo de los 80 aparece vinculado con la Juventud Católica junto con Manuel Baselga y Félix Cerrada entre otros. Participó en la peregrinación nacional de 1880 de la que compone el himno. El 15 de febrero de 1884 fue nombrado capellán de honor y predicador de Alfonso XII. En 1884 recibió el grado de doctor en teología y en derecho canónico por el seminario conciliar central de San Ildefonso de Toledo. El 4 de junio de 1885 es nombrado canónigo de la catedral de Zaragoza y en 1886 vocal eclesiástico de la Junta Provincial de Instrucción Pública de Zaragoza. Director de la Asociación teresiana de la Hermandad de Siervos seculares del Santo Hospital de Nuestra Señora de Gracia, de la Conferencia de Señoras de San José y de la Asociación domiciliaria. Comenzó a participar en las obras sociales dando clase en las Escuelas Católicas de Obreros en 1885 y siendo director espiritual de la *Asociación de Señoras para el ejercicio de la visita domiciliaria*. En 1890 fue secretario del II congreso católico en Zaragoza y ese año fue nombrado capellán de la Real Maestranza de Caballería de Zaragoza. En 1896 fue nombrado tesorero del Cabildo, luego Arcipreste en 1902 y finalmente Deán en 1906. Tras haber ingresado en 1883 en la Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País, pasó a ser su director en 1900, reorganizó el Montepío de Labradores y fue presidente de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad. Participó en la comisión para elevar el monumento a los mártires de la Religión y de la Patria y en la organización del Centenario de los Sitios. Ver Cándido Marquesán, *Florencio Jardiel. Un nuevo Pignatelli*, Zaragoza, s.e., 2008.

⁸⁰⁶ *El Pilar de Zaragoza*, 8.09.1870.

⁸⁰⁷ *El Pilar de Zaragoza*, 4.08.1870.

esta revista coincidió con la reorganización de la Juventud católica que inauguraba su Academia el 1 de mayo de 1870 en el Teatro principal con la presencia del poeta José Zorrilla. El presidente Ignacio Aybar manifestó “la honda herida que en nuestra patria ha producido la ruptura de la unidad católica, sangriento ultraje al que han contestado dignamente en especial dos clases, las señoras y los jóvenes” y concluyó gritando “Dios, Patria y Rey”.⁸⁰⁸ Esta frase cobraría todavía más sentido cuando aquellos jóvenes pasaron a ocupar la dirección del movimiento católico zaragozano y las mujeres se organizaron en agrupaciones devocionales y sociales, convirtiéndose en punta de lanza de las campañas para la recristianización de la sociedad.

Precisamente fue un miembro de las Juventudes católicas y ex-militar carlista, Manuel Simeón Pastor el que continuó con una aventura editorial muy similar, el semanario *El Pilar*, que salía un 10 de noviembre de 1889 con una tirada de 1000 ejemplares y que estaba dedicado especialmente a las “clases populares y muy singularmente a los jóvenes trabajadores”.⁸⁰⁹ A propósito de esta adscripción política, Antonio Royo Villanova describía a Manuel Simeón Pastor como “intransigente, antiliberal y antidemócrata” y Juan Moneva y Puyol decía de la revista que aquellos “Directores y Redactores parecían formar una Junta Carlista pues casi todos lo eran; tal vez la única excepción en eso era Casajús”.⁸¹⁰ Sin embargo, como comentaba María

⁸⁰⁸ En este acto también participó el abogado Celestino Herrero, el secretario Gregorio Mover y el consiliario de la Academia, Mariano Supervía. *El Pilar de Zaragoza*, 4.05.1870.

⁸⁰⁹ Manuel Simeón Pastor y Pellicer [Alcañiz, Teruel, 18.02.1854-Zaragoza, 27.03.1905] Alumno de las Escuelas Pías, primero en Alcañiz y luego en Zaragoza. Realizó estudios de medicina en la Universidad de Zaragoza siendo discípulo de Pascual Comín y Félix Cerrada. Tras obtener su título de Medicina en 1873, se incorporó como médico del II batallón de Navarra del ejército carlista durante la Tercera Guerra Carlista (1872-1876). Tras su exilio en Francia, fue nombrado agregado interino de la beneficencia provincial. El 9 de diciembre de 1879 ganó una plaza en Zaragoza de profesor ayudante para pasar en 1880 a profesor auxiliar de la facultad de medicina. El 30 de enero de 1882 obtiene la cátedra de terapéutica que ejercería hasta su muerte en 1905. Médico de sacerdotes, del seminario conciliar y de pobres. Además de fundar y dirigir *El Pilar* hasta su muerte, constituyó la Sociedad Protectora de Jóvenes Obreros y Comerciantes. Establecida la conferencia escolar de Santo Tomás de Aquino, formada por catedráticos y alumnos de esta universidad, eligieron como presidente a Pastor, socio desde muy joven de la Sociedad de San Vicente de Paul. Miembro de la Academia de San Luis, fundador de la juventud católica y Académico de la Real de Medicina y Cirujía de Aragón y presidente de su sección de Farmacia y Farmacología. Ver José Enrique Pasamar Lázaro “Historia de la Revista *El Pilar*” en José Enrique Pasamar Lázaro y Wifredo Rincón, *Monumentum laudis. CXXXV Aniversario de la revista El Pilar*, Zaragoza, Fundación CAI-ASC, 2007, pp. 15-32, pp. 21-22 y *EP*, n° 1128 (ejemplar dedicado a Manuel Simeón Pastor y Pellicer), 1.04.10. Sobre la historia de *El Pilar* ver también Luís Alvar Sancho, *op.cit.*, p. 69 y Eloy Fernández Clemente y Carlos Forcadell Álvarez, *Historia de la prensa...*, *op.cit.*, pp. 101-104

⁸¹⁰ El artículo de Antonio Royo Villanova en *El Pilar*, 1.04.10. La primera junta directiva estuvo formada además por Roberto Casajús y Gómez del Moral, catedrático de Derecho civil; Francisco Xavier Comín y Moya, prócer carlista como lo fue su padre y entonces secretario de sala en la Audiencia; y varios sacerdotes de gran prestigio, los canónigos Romay, Supervía y Jardiel. Juan Moneva y Puyol, *Memorias...*, *op.cit.*, pp. 82-88, para la cita p. 86.

Ángeles Naval a propósito del poeta tradicionalista Luís Ram de Viu, este grupo estaba “perfectamente aclimatado, pese a sus ataques al liberalismo, en la sociedad zaragozana de la Restauración, sociedad burguesa, liberal conservadora y católica”.⁸¹¹

La última iniciativa editorial a la que nos gustaría hacer referencia es la de la revista *Anales del Pilar* que aparecía un 25 de diciembre de 1907 en las calles de Zaragoza bajo el lema de “Historia, Ciencia, Arte, Literatura... ¡Todo por la Virgen del Pilar!” y que nacía con el objetivo de realizar un pabellón a la Virgen en la Exposición Hispano-Francesa de 1908.⁸¹² Inserta en la pugna por capitalizar el Centenario de los Sitios, esta exitosa campaña no sólo alcanzaría su objetivo inicial sino que revelaría la extraordinaria modernidad de la estrategia editorial que desplegó el fundador de esta revista, José María Azara y Vicente.⁸¹³ De hecho, uno de sus grandes sueños era la creación de un gran centro editorial católico consagrado a Nuestra Señora del Pilar que centralizara la difusión y publicación de obras sobre la misma.⁸¹⁴

⁸¹¹ María Ángeles Naval, *op.cit.*, p. 92, sobre el ambiente católico zaragozano a finales de siglo pp. 144-149.

⁸¹² *Anales del Pilar*, 25.12.1907.

⁸¹³ José María Azara Vicente [Plasencia del Monte, ?- Madrid, 1930]. Propagandista y sindicalista agrario católico. Hijo de los marqueses de Nibbiano, realizó estudios de Ciencias en la Universidad de Zaragoza. Devoto de la Virgen del Pilar, participó de la revista que lleva su nombre, organizó una hospedería mariana, creó la revista *Anales del Pilar* de la que fue director y organizó el Pabellón Mariano en la celebre Exposición Hispano-Francesa. Miembro del Ateneo zaragozano y presidente de la Congregación de San Luís. Fue un activo propagador de las teorías cooperativistas, creó la Caja Central de Ahorros y fue miembro del Banco Comercial Agrario de Bilbao. Presidió el católico Sindicato Central de Aragón y en 1921 pasó a ocupar la presidencia de la Confederación Nacional Católica Agraria. Fue elegido por esta última como representante de las entidades agrarias católicas en el consejo de gobierno de Banco de España, cargo que le obligó a trasladarse a Madrid donde murió. Políticamente se mostró siempre como un hombre conservador, participó en las gestiones entre 1915 y 1919 para la configuración del *Programa mínimo de derechas*. Autor de obras claves del pilarismo como la compilación de sermones sobre la virgen *Tributo de la elocuencia a la Virgen del Pilar*, Zaragoza, Biblioteca de los Anales del Pilar, 1910 o el proyecto de reformar el Pilar a través del modelo de Lourdes: *Lourdes y el Pilar*, Zaragoza, Mariano Escar, 1906. Para su biografía ver la necrológica realizada por Rafael Jiménez en *EP*, 24.01.1931, p. 55; Eloy Fernández Clemente, “Los orígenes del catolicismo...”, *op.cit.* pp. 79-188, p. 143; Gloria Sanz Lafuente, *Los organizaciones...*, *op.cit.*, pp. 125 y 131-132; y “Azara Vicente, José María”, en *Gran Enciclopedia Aragonesa*, http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=1683&tipo_búsqueda=1&nombre=Azara%20Vicente&categoria_id=&subcategoria_id=&conImagenes=, consultado el 2 de junio de 2011.

⁸¹⁴ Esta campaña se inicia el 2 de mayo de 1912 con una carta a 160 directores de periódicos católicos. Aparece mencionada o publicada en *La Tradición Navarra*, 4.04.1912; *El Debate* 6.05.1912; *La Región*, 9.05.1912; *El Amigo del Pueblo*, 11.05.1912; *La Lira*, 8.05.1912; *La Gaceta del Norte*, 14.05.1912; *El Cronista del Valle*, 11.05.1912; *El Faro Astorgano*, 12.05.1912; *El Cruzado de Palencia*, 12.05.1912; *El Restaurador Tortosa*, 10, 13 y 14.05.1912; *El Cofrade Carmelita*, 05.1912; *Boletín Eclesiástico de Málaga*, 06.1912; *Galicia Nueva* 3, 10 y 24.06.1912; *La Región Canaria* 28.05.1912 y 5.06.1912; *El Castellano*, 7, 14, 23 y 28.05.1912; *Diario Regional de Valladolid*, 12, 18 y 25.05.1912... Afortunadamente conservamos la correspondencia que mantuvo desde el 30 de noviembre de 1911 hasta el 4 de marzo de 1914. Para las citas de correspondencia, circulares y recortes de prensa ver Biblioteca del Cabildo Metropolitano de Zaragoza, Sección Pilarista, P-178, José María Azara, *Anales del Pilar* desde el 1 de enero de 1912 con cartas suyas y recortes de prensa (sin paginar).

Desde 1907, este hacendado y sindicalista agrario católico fue desarrollando una de las más intensas campañas pilaristas a nivel nacional. Esta frenética actividad se tradujo entre noviembre y enero de 1911 en el envío de 2000 cartas a librerías y centros de inscripción con algunos ejemplares de muestra, prospectos y boletines de suscripción, de 700 ejemplares del *Almanaque del Pilar* a diversos periódicos españoles para que lo anunciaran, 200 más para religiosos y otros tantos para la Adoración Nocturna.⁸¹⁵ Este anuario quizás fuera una de las novedades más interesantes ya que constituía un libro de uso muy frecuente que además de informaciones prácticas fundamentalmente sobre agronomía incluía artículos, poesías, crónicas o jotas que introducían el discurso pilarista en el mundo de lo cotidiano.

En apenas unos pocos años, José María Azara desarrolló una intensa labor de edición de textos pilaristas así como de pequeños opúsculos, himnos, estampas e incluso placas de hierro esmaltado con la efigie de la Virgen. Entre ellos, cabría destacar su texto *Lourdes y el Pilar* que planteaba la conveniencia de que se emulara al templo francés en su vocación taumatúrgica y se desarrollara todo una estructura organizativa que permitiera la acogida de miles de peregrinos.⁸¹⁶ Por su alcance también habría que subrayar la compilación de sermones *Tributo de la elocuencia a la Virgen del Pilar* que incorporaba discursos desde la Guerra de la Independencia hasta los actos del Centenario de 1908, pasando por grandes momentos del pilarismo como la peregrinación de 1880 y de 1905. También en este caso iniciaría una gigantesca campaña publicitaria con el objetivo de que todos los párrocos españoles pudieran tener este libro y poder así predicar a toda España las grandezas de la Virgen.⁸¹⁷ En el fondo, se quería constituir una predicación nacional que contribuyera a esta devoción tan “genuinamente española” mediante unos sermones en los que “se respiran aires de castizo españolismo” y “nuestras glorias patrias reviven”.⁸¹⁸

Acompañando a este proceso de consolidación de la estructura

⁸¹⁵ José María Azara recopiló noticias sobre el Almanaque y *Anales del Pilar* de 1912 que habían aparecido en *Heraldo de Aragón*, 1.01.1912; *El Noticiero*, 1.01.1912; *El Debate*, 4.01.1912; *El Universo*, 5.01.1912; *Diario de Avisos de Zaragoza*, 1.01.1912 y 5.01.1912; *La Época*, 6.01.1912; *ABC*, 7.01.1912; *La Noche*, 10.01.1912...

⁸¹⁶ José María Azara, *Lourdes y el Pilar*, Zaragoza, Mariano Escar, 1906.

⁸¹⁷ El artículo aparece publicado en diversos periódicos: *El Debate*, *El Propagandista*, *La Integridad*... La suscripción nacional para el *Tributo de la Elocuencia* aparecen en *La Integridad*, 3.10.1912; *El Castellano*, 3.09.1912; *El Anunciador Ibérico*, 4.09.1912; *Heraldo Alavés*, 6.09.1912; *La Tribuna*, 7.09.1912; *El Pensamiento Navarro*, 8.09.1912; *El Correo de Andalucía*, 14.09.1912; *El Norte Catalán*, 15.09.1912; *Novedades*, 15.09.1912; *Diario de avisos*, 25.09.1912; *Heraldo de Aragón*, 26.09.1912; *Lealtad* 29.09.1912... Asimismo, aparecieron listas de suscripciones en los mismos periódicos entre septiembre y noviembre de 1912.

⁸¹⁸ Carta prólogo del Cardenal Aguirre, arzobispo de Toledo, primado de España del 4 de octubre de 1910 en José María Azara, *Tributo de...*, *op.cit.*, pp. III-IV.

propagandística católica y pilarista vemos surgir una generación fraguada en torno a la figura del obispo Mariano Supervía, encuadrada en unas juventudes católicas bastante politizadas y con un pasado carlista o una simpatía por su causa. En las páginas de estos periódicos, se habían reunido un grupo de eclesiásticos y de profesionales liberales con un fuerte apoyo económico de industriales y propietarios. Nos encontramos ante una generación que conoció en su juventud el Sexenio democrático, una *jeneuse dorée* compuesta de periodistas, jóvenes y mujeres que compartían una misma aversión al liberalismo y al ciclo de revoluciones inaugurado en 1789.⁸¹⁹ Su identidad se construía sobre un catolicismo beligerante y militante en torno a asociaciones devocionales, sociales o propagandísticas.⁸²⁰

Desde estas juventudes católicas se había ido fraguando un grupo de interés formado por la elite social y política de la ciudad. Estos notables fueron acaparando los puestos más importantes del catolicismo zaragozano, cuyas fueron las iniciativas más importantes articuladas en torno al Pilar. Este grupo se articularía a través de una incipiente red de asociacionismo seglar que sin dejar de abandonar un modelo jerárquico sometido a la autoridad episcopal proponía una opción moderna que se basaba en la revalorización de los laicos en la vida de la Iglesia. Así, se cumplía una triple misión: “cerrar filas frente a una sociedad moderna sentida como hostil”, formar una laicado más preparado que el simple creyente y “servir de *longa manus* de la jerarquía en todos los frentes de la batalla contrasecularizadora”.⁸²¹

⁸¹⁹ La expresión de la *Jeneuse Dorée* fue utilizada para describir al grupo de periodistas, jóvenes y mujeres que protagonizaron la reacción termidoriana tras el periodo jacobino. Las similitudes entre ambos grupos son bastante notables tanto en su composición como en sus fobias y rencores a ambos procesos revolucionarios. Para la *Jeneuse Dorée* ver Albert Mathiez, *La réaction thermidorienne*, Paris, La Fabrique, 2010, p. 162.

⁸²⁰ La importancia de este grupo de jóvenes en el catolicismo finisecular ha sido destacada por algunos estudios diocesanos franceses. Para Savoya, se ha mostrado como los notables se reagrupaban en torno a asociaciones seglares devocionales como la Sociedad de San Vicente de Paul. Christian Sorrel “L’apostolat des notables. La Société de Saint Vincent de Paul en Savoie de 1849 à 1914”, en *Notables et Notabilité dans les Pays de Savoie. Actes du XXXIIe Congrès des Sociétés Savantes de Savoie*, Moutiers, L’Académie de la Val d’Isère, 1990, pp. 125-149 o Christian Sorrel, *Les Catholiques Savoyards. Histoire du diocèse de Chambéry 1890-1940*, Les Marches, La Fontaine de Siloé, 1995.

⁸²¹ Julio de la Cueva Merino, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1929)*, Cantabria, Prensas de la Universidad de Cantabria, 1991, pp. 104-105.

En su madurez, estos jóvenes católicos se integrarían en la *Liga de la Acción Social Católica*, uno de los ámbitos más importantes de intervención seglar en la esfera pública. Tras una segunda recepción más madura de la *Rerum Novarum*, el 18 de junio de 1900, nació bajo presidencia del Marqués de Comillas un organismo para dirigir la acción católica. Fracasados los intentos de articulación de los congresos católicos de Madrid, Zaragoza, Sevilla y Tarragona, se organizó una Junta Central para organizar la Acción Social, es decir, la presencia pública de la Iglesia. Por ello, no resulta nada extraño que este empresario ennoblecido que se constituyó como primer presidente nacional fuera también el creador de la empresa editorial *El Universo* en 1897.⁸²² Este título, de claras reminiscencias francesas al periódico ultramontano *L'Univers* de Veuillot, tenía como objetivo la reconquista católica de una sociedad entendida como campo de batalla. Para ello, a mediados de 1902, este periódico presentaba cuatro soluciones: rearmar la autoridad del poder público, educar en los valores católicos, defender la propiedad privada y mejorar la condición del trabajador.⁸²³

Dejando a un lado su preocupación por el mundo obrero y la idea de “armonía” entre las clases sociales que se desarrolló en Zaragoza a partir de 1901, nos interesa subrayar la consolidación del cambio generacional dentro de la élite católica con el acceso a puestos de responsabilidad de Mariano de Pano y Ruata, José Pellicer, Santiago Guallar, Mario de La Sala, Joaquín Roncal, Norberto Torcal, Inocencio Jiménez, José Latre o Salvador Minguijón.⁸²⁴ Este grupo comienza a aparecer en la década de los setenta y lo vemos asistir al Congreso Católico Nacional de Zaragoza en 1890 así como a la gran peregrinación de obreros a Roma organizada por el Marqués de Comillas en 1894.⁸²⁵

Fundada en 1903, la Liga de Acción Social Católica de Zaragoza reunía a sectores agrarios pertenecientes a la reciente y antigua nobleza propietaria así como a profesiones liberales. Esta asociación no era sino otro centro de las instituciones culturales y lugares de sociabilidad de la burguesía agraria zaragozana. Además, esta institución permitía abrir una vía para salir del compromiso religioso y convertirse en un canal de intervención política,

⁸²² Enrique Faes Díaz, *Claudio López Bru...*, *op.cit.*, pp. 119-125.

⁸²³ *Ibidem*, pp. 187-197.

⁸²⁴ José Estarán Molinero, *El catolicismo social en Aragón (1878-1901)*, Zaragoza, Fundación Teresa de Jesús, 2001, pp. 417-430.

⁸²⁵ En el congreso mencionado observamos participaciones como las de Juan Moneva y Puyol, Mario de la Sala... Eloy Fernández Clemente, “Los orígenes del catolicismo social...”, *op.cit.*, pp. 98-108. Para la peregrinación de obreros a Roma y su sentido dentro del incipiente catolicismo social ver Enrique Faes Díaz, *op.cit.*, pp. 108-119.

embrión de actividades económicas y elemento de autoidentificación como clase social.⁸²⁶ Como subrayaba el nuncio tras el fracaso de los congresos católicos (Madrid, 1889, Zaragoza 1890 y Sevilla 1892) era absolutamente necesario excitar la acción articulada de los seglares bajo la batuta de los obispos para preparar en comunión “la restauración religiosa, civil y política de la noble nación española”.⁸²⁷

Para ello, en primer lugar se organizaron toda una serie de secciones para la formación de las clases desfavorecidas y el alivio de las tensiones sociales mediante la caridad. Estas obras sociales estuvieron frecuentemente bajo la advocación del Pilar como en el caso del Círculo Católico de Obreros de Nuestra Señora o el pan de la Virgen.⁸²⁸ De esta manera, la imagen del Pilar quedaba asociada a dichas labores caritativas reforzando el vínculo emotivo e identitario que tenía la población zaragozana hacia dicho símbolo, más aún si tenemos en cuenta que dicho tipo de acción social tenía como contraprestación la asistencia obligatoria a los actos religiosos, especialmente en la festividad de su patrona.

Desde su misma fundación, la Acción Social Católica de Zaragoza no sólo fue capaz de organizar toda una serie de obras de beneficencia sino también de participar activamente en política. Una intervención que no se reducía simplemente a expresar su apoyo a ciertos candidatos ni a la formación de coaliciones electorales sino que también implicaba la organización de manifestaciones y mítines cuando la política gubernamental fuera contraria a sus intereses.⁸²⁹ Para la gran concentración en protesta por la Ley del Candado

⁸²⁶ En la Liga de Acción Social Católica se encontraban propietarios como Ramón Figueras Brunet que presidía el centro de patronos y obreros en 1916, industriales como Román Izuzquiza que se encontraba al frente del Círculo de obreros o el diputado Luís Higuera Bellida marqués de Arlanza que tenía el cargo de presidente de la Cooperativa de San José. Gloria Sanz, Lafuente, *Las organizaciones de propietarios...*, *op.cit.*, pp. 115-119.

⁸²⁷ Citado en Enrique Faes Díaz, *op.cit.*, p. 108.

⁸²⁸ José Estarán Molinero, *El catolicismo... op.cit.*, pp. 512 y ss. y *Cien años de...*, *op.cit.*, pp. 305-306.

⁸²⁹ Así, por ejemplo, en las elecciones municipales de 1903, la Liga católica zaragozana se presentó en coalición con los silvelistas siendo derrotados por los republicanos en nueve de los diez distritos zaragozanos. Sin embargo, tanto en las elecciones municipales como a Cortes de 1905, no presentó ningún candidato, pidiendo su voto para aquellos más afines. En 1907 seguirán con la línea del mal menor, una línea que le daría resultados en las municipales de 1911 donde conseguirían una mayoría monárquica. Un triunfo que volvería a repetirse en 1913 ésta vez con candidato de la Acción Social Católica. José Estarán Molinero, *Cien años de “Acción Social Católica de Zaragoza” (1905-2005)*, Zaragoza, Acción Social Católica de Zaragoza, 2003, pp. 68-81, 130-133, 191-193 y 288-291; y Gloria Sanz Lafuente, *En el campo conservador. Organización y movilización de propietarios agrarios en Aragón, 1880-1950*, Zaragoza, Pressas Universitarias de Zaragoza, 2005, pp. 231-242. Un análisis de las elecciones en Aragón durante la Restauración en el capítulo primero de la tesis de Luis Germán Zubero, *Elecciones y partidos políticos en Aragón durante la Segunda República: estructura económica y comportamiento político. Tomo I*, p. 55-77. Tesis dirigida por Juan José Carreras Ares y defendida en la Universidad de Zaragoza en 1982 (capítulo inédito).

el 2 de octubre de 1910 se formó una junta compuesta por Santiago Guallar, por el Sindicato Central de Asociaciones Agrícolas, Mariano de Pano por la Liga de Acción Social Católica, Román Izuzquiza por el Círculo Católico de Obreros, Mariano Laborda por la Caja Obrera de la Inmaculada, José María Azara por la Congregación de San Luis, Inocencio Jiménez por *El Pilar*, Norberto Torcal por *El Noticiero*...⁸³⁰ En definitiva, los mismos nombres bajo múltiples instituciones dirigiendo el movimiento católico zaragozano, aquella *jeneusse dorée* de la que hablábamos, había pasado a controlar los principales resortes de poder, imprimiendo su sesgo conservador.

3.3.2 La organización de las laicas en Zaragoza. La regeneración de la nación a través de las mujeres

“Santiago cesó de atraer la atención, y Santa Teresa no lo reemplazó como figura nacional; pero la pugna entre el ideal bélico encarnado en el Apóstol y el anhelo de ternura femenina vinieron a armonizarse en el culto a la Virgen del Pilar, en el que aparecen reminiscencias de la divinidad bélica del Hijo del Trueno”.⁸³¹

Américo Castro

Con las palabras que abren este apartado, Américo Castro concluía el capítulo consagrado a la decadencia de la creencia en Santiago. El afamado filólogo que había situado con cierta polémica el origen de España en la Reconquista, hablaba del declive de Santiago y señalaba como su sucesora a la Virgen del Pilar por su papel desde la Guerra de la Independencia hasta el siglo XX.⁸³² Su victoria se basaba en ser la síntesis entre el espíritu guerrero de Santiago y «el anhelo de ternura femenina» de Santa Teresa. Ésta no sólo era la victoria del Pilar sino de la Virgen y en definitiva de las mujeres que

⁸³⁰ José Estarán Molinero, *Cien años de ...*, *op.cit.*, pp. 251-256...

⁸³¹ Américo Castro, *La realidad histórica de España*, México, Editorial Porrúa, 1971, p. 397.

⁸³² Su tesis de que España comenzaba con la reconquista excluía del relato nacional a la Hispania romana y el período visigótico. Su libro sobre España generó una dura polémica con Menéndez Pidal que defendía un origen previo. Ver Juan Pablo Fusi, *España: la evolución de la identidad nacional*, Madrid, Temas de hoy, 2000, pp. 15-17. Sobre su figura ver la voz “Américo Castro Quesada” en Ignacio Peiró Martín y Gonzalo Pasamar Alzuria, *Diccionario Akal de Historiadores españoles contemporáneos*, Madrid, Akal, 2002, pp. 179-181

aparecieron durante este periodo como punta de lanza de la movilización frente a la secularización.

Durante el siglo XIX, se observa un proceso de revalorización del rol de la mujer en la Iglesia que algunos historiadores han calificado de feminización del catolicismo.⁸³³ Si bien podríamos hablar de un desarrollo anterior a la Revolución francesa, fue en el *ottocento* cuando este fenómeno se manifestó en toda su vitalidad, variedad e importancia.⁸³⁴ Entre otros elementos de dicho proceso podríamos destacar el exponencial crecimiento de efectivo femeninos tanto en su número como en relación con el clero regular y secular masculino. Las congregaciones ofrecían un espacio de sociabilidad alejado del hogar donde desarrollar facetas profesionales como la asistencia sanitaria o la educación.⁸³⁵ Además, este aumento también se dejó sentir en los movimientos seculares femeninos, en principio, a través de organizaciones devocionales y más tarde, del catolicismo social. Durante aquellos años, resulta difícil pensar en alguna otra esfera en la que la mujer tuviera tal influencia de una manera tan constante e institucionalizada.⁸³⁶ Evidentemente, este crecimiento sólo se podía construir a partir de una revalorización de su rol dentro de la sociedad, un discurso que situaría en las mujeres la regeneración de la sociedad y de la nación, y que emplearía la imagen de la Virgen como su caballo de batalla. A su vez, la extraordinaria movilización católica femenina también contribuiría a potenciar discursos favorables a su participación en el otrora terreno hostil de la calle y la política.

⁸³³ Para la feminización de la religión ver Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1984, pp. 13-16 y "Féminisation du catholicisme", en Philippe Joutard (dir.), *Histoire de la France religieuse. 3. Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine XVIIIe-XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2001, pp. 283-292. Ver también Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism*, London, Routledge, 1989, pp. 152-153 y 180-190; y Gérard Cholvy, *Christianisme et société en France au XIXe siècle. 1790-1914*, Paris, Seuil, 2001, pp. 35-50.

⁸³⁴ Como hemos señalado anteriormente, los orígenes de este movimiento deben situarse al menos en el siglo XVIII cuando se produce un proceso de reestructuración de las estrategias religiosas para reconquistar a los sectores populares a través de las mujeres. Además, para entender esta reinención de arquetipos religiosos habría que retrotraerse hasta el momento en que estos fueron institucionalizados. Los dictámenes de Trento vinieron a controlar, limitar e instaurar modelo de santidad, de perfeccionamiento de vida, de práctica devocional, beneficencia, mecenazgo... La apuesta por un análisis de los orígenes de este modelo en Sarah A. Curtis, "Charitable ladies: gender, class and religion in mid nineteenth-century Paris", *Past and Present*, n° 177(1), 2002, pp. 121-156. Un buen balance de la vida religiosa femenina en Elijsa Schultz Van Kessel, "Vírgenes y madres entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna", en Arlette Farge y Natalie Zemon Davis (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo 3, Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 166-209.

⁸³⁵ Para el espacio de desarrollo personal que ofrece las congregaciones religiosas a las mujeres ver Claude Langlois, *Le catholicisme...*, *op.cit.*, pp. 643-647 y para el caso español y de una organización secolar como Acción Católica ver Inmaculada Blasco Herranz, *Paradojas de la Ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003, pp. 8-32.

⁸³⁶ Ruth Harris, *op.cit.*, p. 235.

La declaración de la Inmaculada Concepción equiparó en cierta medida a la Virgen con la figura de Cristo. Liberada del pecado original, la mujer quedaba redimida de la culpabilidad que le otorgaba el arquetipo de Eva, e incluso, a mediados del siglo XIX, se extendieron las comparaciones que reconocían la superioridad moral de la mujer católica sobre el hombre.⁸³⁷ Además, en la imitación de María, las mujeres encontraron un discurso de madres afligidas que asimilaban el dolor de los otros, “una poderosa visión de la feminidad que veía el sufrimiento como algo productivo” y que abría un nuevo abanico de posibilidades de intervención de la mujer en la *res publica*.⁸³⁸

En paralelo, encontramos que las imágenes de la Virgen y de Cristo se volvieron menos dolorosas, más felices e infantiles lo que no hacía sino endulzar aún más la definición de la mujer y extender su rol maternal a toda la Iglesia. Este último punto también contribuyó a legitimar su labor activa en la sociedad cuando la comunidad católica, atemorizada por el avance de la secularización, reactivara el discurso de la recristianización. Las mujeres fueron señaladas como las más indicadas para llevar a cabo esta labor social en tanto que depositarias de la moral y de los principios católicos.⁸³⁹ Así pues vendría a reforzar su papel en la reproducción cultural de la nación como bordes simbólicos que guardan, protegen y dan cuerpo a la colectividad.⁸⁴⁰ Así, frente a la imagen del peligro femenino se fue construyendo su equivalente positivo en una feminidad cristiana cuyo combate contribuiría a salvar la nación de la inmoralidad.⁸⁴¹

En este sentido, al vincular el culto al Pilar con el patriotismo, Emilia Pardo Bazán resaltaba el papel de la mujer como vehículo de conservación cultural:

“Así como los idiomas que van perdiéndose se encuentran en labios de las mujeres, así el patriotismo, -que parece extinguirse, se refugia en el corazón de alguna mujer generosa. La encargada de recoger para Zaragoza el testimonio de un culto sagrado, es la sucesora de las que ahora hace cien años la defendieron.

⁸³⁷ Michael de Giorgio, “La creyente”, en Ute Frevert y Heinz-Gerhard Haupt, *El hombre del siglo XIX*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 145-183, p. 154.

⁸³⁸ Ruth Harris, *op.cit.*, p. 242.

⁸³⁹ Rebeca Arce Pinedo, *Dios, Patria y Hogar, La construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX*, Cantabria, Prensas de la Universidad de Cantabria, 2008, p. 37 e Inmaculada Blasco Herranz, “Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica”, *Historia Social*, n° 53, 2005, pp. 119-136, pp. 135-136.

⁸⁴⁰ Nira Yuval-Davis, “Género y nación: articulaciones del origen, la cultura y la ciudadanía”, *Arenal*, n° 3 (2), 1996, pp. 163-175 y sobre todo, de la misma autora *Gender e³ Nation*, London, Sage, 2008.

⁸⁴¹ Ruth Harris, *op.cit.*, p. 225.

Corazones de mujer, templos de la Patria...”.⁸⁴²

Además, este nuevo discurso sobre la mujer se constituyó en uno de los puntales del proceso de articulación de un proyecto nacionalcatólico. De esta manera, veremos como la movilización femenina tomó parte de las celebraciones, protestas, aspiraciones y en definitiva, los grandes momentos de dicha cultura política. En las fiestas del Pilar de 1872 en las que además se consagraba la basílica tras sus recientes obras, la Juventud Católica zaragozana se reunió en un certamen de poesías. El académico Pascual Comín⁸⁴³, futuro decano del colegio de abogados y líder carlista, enviaba desde las juventudes católicas “su gratitud a ese sexo, que el paganismo envileció considerándole como una simple *cosa* a la manera de esclavo, y la Iglesia respeta y enaltece apellidándole *devoto*”. Además, en este discurso, conectando con lo anteriormente dicho, la mujer aparecía liberada de la carga del pecado original por “el hijo de una mujer inmaculada” que además era modelo del “pudor de la doncella, el recogimiento de la esposa y la honestidad de la viuda”.⁸⁴⁴

La mujer participó activamente de las demostraciones públicas de fe, llegando en ocasiones a ocupar posiciones de vanguardia al frente de rosarios y procesiones para desafiar a los movimientos anticlericales. Así, por ejemplo, durante el rosario general de la peregrinación nacional de 1880 estalló un petardo en la Santa Capilla que provocó el desconcierto y el pánico entre la multitud. Las mujeres recogieron los estandartes caídos y comenzaron a rezar el Ave María, despertando los aplausos de los asistentes mientras la música que antes era religiosa daba pie a la marcha real “en señal de triunfo”. El cronista de la peregrinación, sin palabras, buscaba en la historia referentes de esta heroica mujer, y los encontraba, como no podía ser de otra forma, en los Sitios de Zaragoza con Agustina de Aragón y la Condesa de Bureta.⁸⁴⁵

En las ceremonias por la coronación canónica del Pilar se aprecia aún mejor el rol de la mujer como regeneradora de la nación. Son varios los testimonios aparecidos en la prensa en los que los favores y milagros de la

⁸⁴² Frase recogida en Florencio Jardiel, *Album ..., op.cit.*, p. 205.

⁸⁴³ Abogado y político jaimista perteneciente a una notable familia carlista. Fue jefe regional carlista de Aragón en 1907 y 1912 y ocupó interinamente la secretaría general política de Jaime III en 1919. Desde ese puesto, buscó dar un giro germanófilo frente a la línea imperante en el partido favorable a los aliados.

⁸⁴⁴ Eduardo Gasque y Vidal, *Fiestas del Pilar. Reseña de las solemnes sesiones celebradas por la Juventud Católica de Zaragoza en los días 14 y 18 de octubre de 1872*, Zaragoza, Calisto Ariño, 1872, pp. 48-49.

⁸⁴⁵ Vicente Olivares Biec, *Peregrinación de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, verificada en el mes de abril de 1880. Crónica de este memorable acontecimiento con varios curiosísimos apéndices*, Madrid, Eduardo Cuesta, 1880, pp. 41-42.

Virgen adquirieron un marcado carácter de género. Al margen de algunas curaciones físicas muy relacionadas con la voluntad existente de que el Pilar emulara a Lourdes, también encontramos una serie de curaciones morales con un claro contenido de género. Así, observamos cómo el papel de las mujeres contribuyó a la conversión de un hombre violento que quería matar a su hija por su matrimonio o de varios maridos alcohólicos que blasfeman.⁸⁴⁶ De esta manera, gracias a la coronación y al papel de las creyentes, el Pilar “se ofrece a España como una esperanza de regeneración”.⁸⁴⁷

Acompañando a este discurso de revalorización de la mujer, encontramos las primeras asociaciones que reagrupan a este incipiente movimiento femenino. Tradicionalmente este tipo de organizaciones religiosas fueron analizadas en clave de sumisión y manipulación por parte del clero, lo que no hacía sino responder a la imagen estereotipada que los anticlericales habían forjado de ellas.⁸⁴⁸ El papel que la mujer adquiere dentro de la Iglesia no se puede reducir a una simple estrategia de la jerarquía sino que también es el resultado de su propia iniciativa. Éste sería el ejemplo de la Corte de Honor de Damas de Nuestra Señora del Pilar cuya fundación responde a la voluntad de un grupo de damas de la buena sociedad que querían reunirse para dar guardia de honor a la Virgen en señal de desagravio por los “atentados” del jubileo de 1901.⁸⁴⁹

En este caso, no fue la jerarquía eclesiástica la que movilizó a las mujeres sino que fue la Iglesia la que canalizó y controló su organización lo que, para la Corte de Honor, se hizo a través del nombramiento del canónigo

⁸⁴⁶ J. Le Brun, *Virgen Santísima del Pilar: Salus infirmorum!*, Zaragoza, Cecilio Gasca, 1905 y sobre todo el capítulo consagrado a los milagros de Antonio Magaña Soria, *Crónica de las solemnes fiestas que se celebraron en Zaragoza con motivo del fausto suceso de la Coronación Canónica de la imagen de Nuestra Señora del Pilar y de la peregrinación nacional a su basílica*, Zaragoza, Mariano Salas, 1906.

⁸⁴⁷ EP, 10.06.1905.

⁸⁴⁸ La movilización femenina no puede ser reducida a la simple manipulación ni tampoco a las ventajas personales, formas de vida alternativa o el reconocimiento personal que este tipo de asociaciones ofrece a la mujer. Ver Inmaculada Blasco, “Género y religión”, pp. 134-135 y *Paradojas de la Ortodoxia... op.cit.*, p. 9. Sobre la imagen anticlerical de las mujeres ver María Pilar Salomón Chéliz, “Beatas sojuzgadas por el clero: la imagen de las mujeres en el discurso anticlerical del primer tercio del siglo XX”, *Feminismo/s*, n° 2, 2003, pp. 41-58. En realidad, este tipo de análisis no es nuevo y la potencia de esta imagen ya fue subrayada por Ruth Harris a la hora de hablar del excesivo énfasis que los análisis sobre la mujer católica habían puesto en la sentimentalización y devoción irracional. Este cliché republicano se puede observar al menos desde la obra de Jules Michelet, *Le Prête, la femme et la famille*. Ruth Harris, *Lourdes...*, op.cit., p. 213.

⁸⁴⁹ Desde principios de siglo, las zaragozanas se habían mostrado muy activas reuniendo 20000 firmas para pedir amparo para las congregaciones francesas. EP, 6.07.1901. El Arzobispo de Zaragoza informaba al Cabildo metropolitano de la instancia que le han dirigido varias señoras manifestando su deseo de constituir una asociación devocional. L.A.C.M.Z., 7.06.1902, fol. 127. Para los sucesos del jubileo en Zaragoza que desembocaron en el cierre del Pilar ver Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...*, op.cit., pp 264-269.

Luís Sanz Malo como su director.⁸⁵⁰ No obstante, a pesar de esta dirección eclesiástica, las damas del Pilar continuaron teniendo una gran autonomía. Así, por ejemplo, la asociación de Madrid, dirigida por la marquesa viuda de Aguilafuerte y la condesa viuda de Gondomar, tomó la iniciativa y presentó el proyecto de coronación de la Virgen a los arzobispos de Toledo, Zaragoza y Madrid. Vinculándolo con el aniversario de la Inmaculada, su objetivo era pedir la felicidad de la Iglesia y de la patria con un voto nacional. Esta asociación también fue la que solicitó al Papa la extensión del jubileo de la Inmaculada (1854-1904) para 1905 y la que le llevó la corona financiada por suscripción nacional para que la bendijera. Además, al finalizar la peregrinación, fue la Corte de Honor la que planteó la necesidad de crear un plan que llevara anualmente peregrinos en representación de todas las regiones y provincias de España.⁸⁵¹

Periódicamente, la Corte de Honor se encargaba de organizar una serie de actos devocionales en los que además de honrar a la Virgen, se fortalecían los vínculos de estas señoras de la buena sociedad y se publicitaban sus actos de piedad y caridad. Así, por ejemplo, el 21 de cada mes se organizaba una misa rezada por las socias que hubieran fallecido. Por supuesto, se recomendaba que en todos estos actos las mujeres llevaran el distintivo de la Corte de honor lo que venía a reforzar su percepción de grupo y consolidar la red de solidaridades que de ella se derivaba.⁸⁵²

Esta organización creció de una manera exponencial desde aquellas 1.500 mujeres que comulgaron un 21 de noviembre de 1902 hasta las 16.000 honorarias repartidas por asociaciones de toda España en 1914.⁸⁵³ Este tipo de asociaciones era bastante elitista y reunía en su seno a los sectores más privilegiados ya que para participar en ellas se requería tiempo y dinero, algo de lo que sólo disponían las mujeres de la alta sociedad.⁸⁵⁴ Antes de continuar, sería conveniente destacar que, lejos de tener un carácter excepcional, en la Europa de fin de siglo se estaba desarrollando un gran número de asociaciones femeninas devocionales. Alguna de ellas como la organización laica de Notre

⁸⁵⁰ Luís Sanz Malo [Campillo de Dueñas, Guadalajara 25.08.1847- Id., 11.08.1912]. Realizó sus estudios eclesiásticos en Sigüenza y Salamanca, y fue nombrado sacerdote de Medinaceli. Tras pasar por el curato de Luzón y la canonjía de Tudela, fue elegido canónigo del Cabildo de Zaragoza en 1890. Al fundarse la Corte de Honor de la Virgen del Pilar fue nombrado su primer director cargo que ostentó hasta su muerte participando de las protestas contra la ley de asociaciones o las escuelas laicas. L.A.C.M.Z, 16.08.1912, fol. 195-196.

⁸⁵¹ Antonio Magaña Soria, *op.cit.*, p. 41-42 y Nazario Pérez, *Apuntes...*, *op.cit.*, pp. 267-268.

⁸⁵² *EP*, 7.02.1903.

⁸⁵³ Además de Madrid, Barcelona, San Sebastián, Sevilla o Valencia, había delegaciones de la Corte de Honor en 36 localidades de toda España. Nazario Pérez, *Apuntes histórico...*, *op.cit.*, pp. 232 y ss.

⁸⁵⁴ Sarah A. Curtis, *op.cit.*, pp. 121-156.

Dame de Salud fundada en 1872 con el apoyo de los asuncionistas adquirió un carácter político en los tempranos y titubeantes comienzos de la III República francesa. Esta asociación devocional constituida por mujeres de la élite social francesa colaboró activamente en campañas y peregrinaciones por la restauración de la monarquía y el catolicismo.⁸⁵⁵

Además de la Corte de Honor, en 1905 se creó una Junta femenina de Peregrinaciones al Pilar presidida por Dolores Sopranis de Orive, condesa de Sobradriel. El 29 de noviembre de 1904, esta señora se puso en contacto con los párrocos de 133 pueblos de los 14 arciprestazgos dependientes de la diócesis de Zaragoza para que formaran juntas locales de señoras que recaudasen fondos y organizaran las peregrinaciones desde sus diversos pueblos. A través de la correspondencia conservada, podemos hablar de unas 844 mujeres movilizadas, en su mayoría esposas de los concejales, maestras y componentes de las elites locales, que fueron capaces de reunir 6488, 78 pesetas.⁸⁵⁶ Así pues, nos encontramos con una potente movilización femenina a través de los párrocos de los diversos arcedianatos zaragozanos y de las mujeres de otras diócesis, la nobleza y la casa real.⁸⁵⁷

El éxito de la ceremonia así como el papel principal que tuvo la movilización femenina en el desarrollo de estos acontecimientos contribuyó todavía más a afianzar el discurso de revalorización de la mujer católica. Si en las procesiones de 1880 se hablaba de Agustinas y Buretas, en esta ocasión se proponían modelos de heroicidad y martirio al destacar como las mujeres “querían ponerse al frente de los hombres para hacer profesión de su fe saliendo por las calles sin temor de los sectarios y a las voces animosas de «todavía ha de haber Engracias y Agustinas»”.⁸⁵⁸ De hecho, en las ceremonias del 23 de mayo de 1905, la revista *El Pilar* destacaba:

⁸⁵⁵ Ruth Harris, *op.cit.*, pp. 226-236.

⁸⁵⁶ Las cifras han sido calculadas a través de los datos extraídos de la correspondencia conservada. En ella, se hablan de 654 mujeres entre las que en 31 ocasiones sólo se menciona la presidenta. Si calculamos una media de 5 personas por junta local y les sumamos siete juntas que se dice que se forman sin informar de su presidenta el resultado es 844 mujeres. Tanto el número de pueblos, mujeres como lo recaudado se ha calculado a través de la correspondencia conservada por lo que podríamos suponer que las cifras fueron más altas. Archivo Diocesano de Zaragoza, 1905, Correspondencia sobre la coronación canónica del Pilar. En total, los pueblos del arzobispado de Zaragoza reunieron 29.871 pesetas, cantidad sólo superada por las 57.455 pesetas de las parroquias de Madrid. Antonio Magaña Soria, *op.cit.*, pp. 76-80.

⁸⁵⁷ Las mujeres de la nobleza ofrecieron sus donaciones capitaneadas por la marquesa viuda de Aguilafuente promotora de la ceremonia de la coronación. Su estela fue seguida por la realeza con las infantas María Isabel Francisca, María Teresa, Isabel y Paz con mil pesetas cada una.

⁸⁵⁸ *Recuerdo de la solemne coronación de Nuestra Señora del Pilar en Zaragoza, artículos publicados en «el Mensajero del Corazón de Jesús»*, Bilbao, Imprenta del Corazón de Jesús, s.a., p. 47.

“... la intervención de la mujer zaragozana. Nervio de todo acto que responde al espíritu de la raza, cuidadora de los prestigios del pueblo aragonés, sagrario del buen sentido y de la amplitud de miras que nos caracteriza, aliento de las virtudes cívicas de la mujer zaragozana personificación de las altas prendas de valor, discreción y generosidad que forman personalidad y dan autoridad. Ella sublimó la abnegación en los días de la epidemia colérica, escribió las páginas de patriotismo y sentido democrático de las manifestaciones *de las madres* en los días de la guerra de Cuba y del *todos o ninguno* cuando el indulto de los reos por el crimen de Canesa”.⁸⁵⁹

El jesuita vasco Luís María Ortiz subrayaba que el epílogo de esta coronación de la Virgen debía ser que “de la mujer católica española se diga lo que de la Virgen Inmaculada: «Ella quebrantará su cabeza». Y como no es otra la serpiente que el enemigo de nuestra fe, ni otra cabeza que las sectas neofandas con sus libertades de perdición ni otro el veneno de su boca que la mala prensa; estáis dispuestas a combatirla”.⁸⁶⁰ Otra vez volvemos a encontrar el dogma de la Inmaculada concepción como una vía para que la mujer traspasase los límites del hogar, pasando a la vanguardia del combate contra la impiedad.

Esta construcción de una identidad de género católica y española se fue convirtiendo en un rasgo significativo de la identidad política a comienzos del siglo XX.⁸⁶¹ En realidad, tan sólo se trataba de trasladar cuando fuera necesario los roles marcados para las mujeres en la familia y en la parroquia a la nación como las más adecuadas defensoras públicas de la religión en un mundo corrompido por los hombres.⁸⁶² Paulatinamente, estas asociaciones devocionales se politizaron y salieron a la arena pública a mostrar su desagrado ante las políticas secularizadora.

Así, ante la caída de Maura y el ascenso de Moret, la Corte de Honor de Damas del Pilar, bajo dirección del canónigo Luís Sanz tomó la iniciativa y propuso una reunión el 2 de febrero de 1910 para fomentar las escuelas católicas y combatir los colegios laicos. El conocido como mitin del teatro Pignatelli abriría un período de gran agitación política marcado por una retórica belicista en la que se afirmaba que “la España católica tiene ya una organización, un plan y una bandera. Si todavía se necesita algo más, si

⁸⁵⁹ *EP.*, 24.05.1905.

⁸⁶⁰ *Recuerdo de la solemne coronación...*, *op.cit.*, p. 72.

⁸⁶¹ Inmaculada Blasco Herranz, “Género y religión...”, *op.cit.*, p. 135-136 y “«Sí, los hombres se van»: discursos de género y construcción de identidades políticas en el Movimiento Católico”, en M. E. Nicolás Marín y C. González Martínez, *Ayeres en discusión [Recurso electrónico]*, 2008, pp. 1-19, p. 14-17.

⁸⁶² Frances Lannon, “Los cuerpos de las mujeres y el cuerpo político católico: autoridades e identidades en conflicto en España durante las décadas de 1920 y 1930”, *Historia Social*, n° 35, 1999, pp. 65-80.

necesita un caudillo...” y éste se lo ofrece a la Virgen del Pilar como capitana generala de un ejército de creyentes.⁸⁶³ Esta movilización culminaría con una protesta contra la ley del Candado en todos los santuarios españoles el 2 de octubre de 1910. En Zaragoza, el lugar elegido para concentrar dicha protesta fue la plaza del Pilar desde donde salieron hacia el Gobierno Civil bajo el emblema de la Virgen zaragozana puesto que en ella “radica la fuerza, la vida y la salvación de España”.⁸⁶⁴ Esta manifestación provocó altercados entre clericales y anticlericales en los que las mujeres volvieron a tener un papel muy importante a la cabeza de la protesta al grito de ¡adelante!⁸⁶⁵ La naturaleza de estas demostraciones de masas es simbólicas ya que demuestra la existencia de una fuerza, extendiendo y dando cuerpo a una abstracción. Por ello, éstas manifestaciones son esencialmente urbanas y se concentran cerca de un centro simbólico que capturan figuradamente.⁸⁶⁶

En paralelo al proceso de politización de las asociaciones devocionales, la Iglesia iba a desarrollar un ámbito propio de participación de los laicos a través de lo social.⁸⁶⁷ Así pues, encontramos las diversas obras femeninas de la Liga católica zaragozana, coordinadas desde 1913 por una junta común presidida por la Baronesa de Areyza. Esta organización participaría asimismo de la junta local zaragozana con la Unión de Damas para la defensa de la fe, presidida por Pilar Piniés.⁸⁶⁸ Así pues nos encontramos ante una poderosa red femenina que iba desde el asociacionismo devocional a las obras de caridad para transmitir y defender un idea del carácter católico que debía tener la sociedad española.

Estas mujeres desempeñaron una labor de socialización de los valores de un catolicismo que había visto en la caridad y más tarde en la obra social la posibilidad de recristianización de la sociedad. Además de estas preocupaciones sociales, este tipo de asociaciones constituían un ámbito ideal para consolidar un status, incrementar su sociabilidad y su acción pública.⁸⁶⁹

⁸⁶³ Eloy Fernández Clemente, “Los orígenes del catolicismo...” *op.cit.*, pp. 79-188, para la cita p. 133.

⁸⁶⁴ Citado en *Ibidem*, p. 135. Ver también L.A.C.M.Z., 7.10.1910, fol. 122 y José Estarán Molinero, *Cien años...*, *op.cit.*, pp. 236-256.

⁸⁶⁵ Una descripción de los enfrentamientos en *El Siglo Futuro*, 3.10.1910. La Corte de Honor volvería a ocupar un lugar destacado en las manifestaciones contra de la política de Romanones y su decreto sobre la enseñanza del catecismo de 1913. Para ello, recogieron 58.876 firmas, enviaron telegramas de protesta al gobernador y organizaron todo tipo de actos para mostrar su oposición. El decreto eliminaba la obligatoriedad de la enseñanza del catecismo en la Escuela. *Boletín de Acción Social Católica de Zaragoza*, 15.03.1913.

⁸⁶⁶ John Berger, “The Nature of Mass Demonstrations”, *International Socialism*, n° 34, 1968, pp. 11-12.

⁸⁶⁷ Ver el capítulo “Dones, Emakumes y Señoras católicas: las primeras mujeres sociales” en Rebeca Arce Pinedo, *Dios, Patria y Hogar...*, *op.cit.*, pp. 56-95

⁸⁶⁸ José Estarán Molinero, *Cien...*, *op.cit.*, pp. 347-358.

⁸⁶⁹ Sarah A. Curtis, *op.cit.*, pp. 121-156. Un buen ejemplo sería el escaso número de mujeres que se

En esta línea estarían iniciativas como el pan de la Virgen del Pilar que facilitó durante cuatro meses entre 1918 y 1919 pan a precio económico gracias a un donativo de 13.000 pesetas.⁸⁷⁰

De esta manera, la fundación de la Acción Católica de la Mujer en mayo de 1919 se hizo sobre la base de una importante movilización devocional, política y social femenina. Sus principales promotoras en Zaragoza vendrían de los cuadros de organización previos y de hecho, la presidenta de la recién constituida Acción Católica de la Mujer de Zaragoza sería Pilar Piniés, la vicepresidenta será Pilar Latorre y Juana Salas de Jiménez su secretaria.⁸⁷¹ Esta generación de mujeres católicas pertenecían a familias de la élite social zaragozana, eran esposas, hijas o hermanas de altos dirigentes del catolicismo y políticos locales y se habían formado en colegios de las congregaciones religiosas.⁸⁷² Tenían, por tanto, todos los resortes del poder económico, político, religioso y social para llevar adelante su iniciativa.

Un buen ejemplo de esta concentración de poder así como de esta larga trayectoria desde lo devocional a lo político sería el caso de Juana Salas de Jiménez. Esposa del propagandista Inocencio Jiménez, uno de los fundadores del Grupo de la Democracia Cristiana, participó en el semanario católico *El Pilar* y fue secretaria de la Corte de Honor de Nuestra Señora del Pilar. Tras crear la sección zaragozana de la Unión de Damas del Sagrado Corazón de Jesús en 1915 colaboró en su integración de la Junta Diocesana a la Acción Católica de la Mujer.⁸⁷³

Se estaba abriendo una vía para que en la década de los 20 aprovechando la crisis de integración de la dictadura, plantearan un “modelo

veían beneficiada de su acción social. En 1917 la obra femenina de la Acción Social Católica tenía la Sociedad de Socorros Mutuos con 225 socias, el Sindicato de la Aguja con sus secciones de Caja Dotal y Escuelas nocturnas con 100 socias. La obra de la blusa sólo contaba con 60 socias. José Estarán Molinero, *Cien años de... op.cit.*, p. 348

⁸⁷⁰ *Ibidem.*, pp. 305-306.

⁸⁷¹ José Estarán Molinero, *op.cit.*, pp. 348-352.

⁸⁷² Entre ellas estarían Elisa Sancho Izquierdo, María Tertre o María Berbielña. Inmaculada Blasco, *Paradojas...op.cit.*, p.61. Para la cuestión de las relaciones familiares ver Rebeca Arce, *op.cit.*, p. 95.

⁸⁷³ Unos años más tarde pertenecería a la Asociación Femenina de Acción Nacional en 1931 y en 1934 sería elegida presidenta de la Confederación de Mujeres Católicas de España. Inmaculada Blasco, *Paradojas...op.cit.*, p. 76. Encontramos una descripción similar en la *ben plantat* del catolicismo social catalán. Una mujer “perteneciente a la pequeña burguesía urbana barcelonesa, que está integrada en la sociedad y en la vida pública (que ha salido de las tinieblas de su casa y pasea por las luminosas calles de Barcelona), y que es fuerte, tanto físicamente (siguiendo los cánones estéticos grecolatinos y alejándose de los románticos y modernistas) como moralmente (encarna las virtudes morales que la Pastoral de la Mujer reconoce a las mujeres y posee una sensibilidad piadosa que sintoniza con el catolicismo social), que es madre (con todos los atributos del ángel del hogar) y que además recoge el simbolismo regionalista catalán para convertirse en representación de la patria catalana y de la tradición que debe transmitirse a las siguientes generaciones”. Rebeca Arce, *op.cit.*, p. 74.

concreto de ciudadanía política femenina, basado en el patriotismo nacionalista, la diferencia de género y la identidad religiosa”.⁸⁷⁴ Estamos pues ante un feminismo relacional que frente a concepciones individualistas, defendían la primacía de la pareja o de la familia y enfatizaba los derechos de las mujeres en cuanto tales.⁸⁷⁵ Este tipo de discursos le permitió justificar su entrada en el espacio público para defender un proyecto católico conservador con una visión propia de España, utilizando referentes simbólicos como la Virgen del Pilar.

La Acción Católica de la Mujer supuso la culminación de un largo proceso de politización y nacionalización de la mujer. En sus estatutos se hacía referencia a “organizar campañas contra los vicios sociales y cooperar a toda noble iniciativa en defensa de la Religión y de la Patria”.⁸⁷⁶ Asimismo, fue un claro reflejo del éxito de la incipiente organización femenina devocional así como de la revalorización del rol que estas damas podían desempeñar en la sociedad. De esta manera, desde la élite social se apoyó un proyecto de socialización de los valores católicos, dotándolo de un carácter combativo y nacionalista que como señalaba Américo Castro se hallaría sintetizado en la Virgen del Pilar.

3.3.3 El Ayuntamiento de Zaragoza y las fiestas del Pilar

La colaboración y el apoyo de las autoridades municipales a muchas de las iniciativas simbólicas que desarrolló la cultura política nacionalcatólica en torno al Pilar fue clave. Como veremos más tarde en el caso de las peregrinaciones o del Centenario de los Sitios, el Ayuntamiento de Zaragoza participó activamente en la organización y difusión de estos eventos. Por encima de estas iniciativas, la principal aportación del consistorio fue la organización de las fiestas del Pilar. A pesar de los vaivenes políticos, el municipio seguiría considerando la Virgen como parte de su patrimonio y durante este período dotó a sus fiestas de un aparato moderno. Los nuevos espectáculos contribuyeron a reforzar la identificación de los zaragozanos con el Pilar y difundir una imagen estereotipada de lo local y lo regional. Asimismo, también sirvieron para mejorar la economía de la ciudad, atrayendo nuevos visitantes y sobre todo, consolidando en el resto de España la imagen del Pilar.

⁸⁷⁴ Inmaculada Blasco, *Paradojas...op.cit.*, pp. 37-41.

⁸⁷⁵ Karen Offen, “Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo”, *Historia Social*, nº 9, 1991, pp. 103-135.

⁸⁷⁶ Cit. en Inmaculada Blasco, *Paradojas...op.cit.*, p. 85.

En una serie de polémicos artículos con títulos tan significativos como “Los forasteros como origen de Lucro” o “La Virgen del Pilar como origen de Renta (con perdón sea dicho)” el catedrático de derecho y militante católico Juan Moneva y Puyol criticaba la mercantilización de esta devoción mariana. Las acusaciones que vertía eran bastante graves e incluso llegaba a sostener con cierta agresividad que “es profanación y bajeza tomar con motivo de las peregrinaciones religiosas su interés mercantil subsiguiente”.⁸⁷⁷ A pesar de que el periódico católico *El Noticiero* le invitara a retractarse, Juan Moneva y Puyol continuó sosteniendo que “este artificio puede ser labor mercantil, no devota”.⁸⁷⁸

Lo cierto es que como veremos no le faltaba razón al polémico catedrático, el Ayuntamiento y las cámaras de Comercio fomentaron tanto las fiestas del Pilar como las celebraciones durante las peregrinaciones primaverales, también conocidas como fiestas de mayo. En cierto sentido, esta situación no es para nada excepcional ya que la comercialización también fue un elemento central en el desarrollo de otros lugares de peregrinaje como Lourdes. Este centro de devoción francés fue algo más que la expresión de un proyecto político reaccionario o de las esperanzas personales de los creyentes ya que los peregrinajes estuvieron influidos por los intereses de compañías de ferrocarril, bancos y otros inversores.⁸⁷⁹ La mercantilización es una buena muestra del fuerte anclaje popular que tenían estas devociones y a la vez una de las claves que permiten explicar el éxito de dichos cultos en época contemporánea.

En cualquier caso, tampoco parece adecuado reducir esta cuestión a un mero interés económico ya que la identificación del concejo municipal con el culto al Pilar es una historia tan larga como la de la propia devoción. El consistorio zaragozano había estado detrás de las concesiones de rezo de 1723, 1807 o 1815; se había hecho cargo de la organización de los espectáculos civiles de las fiestas del Pilar; y asistía corporativamente a la ceremonia del 12 de octubre.⁸⁸⁰ Desde hacia mucho tiempo, para el Ayuntamiento, tratar sobre el

⁸⁷⁷ Juan Moneva y Puyol, *Zaragoza. Artículos periodísticos*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1953, p. 261.

⁸⁷⁸ *Ibidem*, p. 267.

⁸⁷⁹ Suzanne K. Kaufman, *Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine*, Ithaca, Cornell University Press, 2005, pp.194-201.

⁸⁸⁰ Desde la reestructuración ceremonial provocada por la Guerra de la Sucesión, el Ayuntamiento asiste en pleno a las fiestas del Pilar. Una presencia que no se había visto alterada ni por la Guerra de la Independencia ni tampoco por los informes sobre las ceremonias a las que debería asistir el Ayuntamiento. Lamberto Vidal *Políticas ceremonias de la Imperial ciudad de Zaragoza*, Zaragoza, Pascual Bueno, 1717 y A.H.M.Z., Serie facticia, caja 7760, exp. 13-11. Para la restauración del ritual tras la guerra ver Francisco Javier Maestrojuán Catalán, *Ciudad de vasallos, Nación de héroes. Zaragoza: 1809-*

Pilar, su devoción y sus fiestas era algo natural, casi consustancial al puesto que ostentaban dentro de la ciudad.

En lo esencial, estas fiestas no se habían visto modificadas a lo largo del siglo XIX ni se habían incorporado nuevos divertimentos mientras que en otros lugares comenzaban a hacer alarde de progresos técnicos y espectáculos sorprendentes.⁸⁸¹ Así, al margen de la propias funciones religiosas, las celebraciones civiles se limitaban a algunos conciertos, obras de teatro, fuegos artificiales, corridas de toros, la comida a los pobres de la Casa de Amparo y la salida de la comparsa de Gigantes y Cabezudos.

Curiosamente fue en un periodo de fuerte agitación revolucionaria como el Sexenio y tras haber incorporado una polémica celebración protestante dentro del programa de fiestas del Pilar cuando se planteó la necesidad de crear una comisión que se encargara de los festejos en 1871. De hecho, el 28 de junio de 1872 se volvió a reunir una comisión con 72 vocales entre los que estaría una buena parte de elite política aragonesa representada por el presidente del Casino monárquico liberal; Centro mercantil, industrial y agrícola; Comité Progresista democrático radical; Casino de Zaragoza; etc.

Coincidiendo con las fiestas religiosas y la inauguración del templo del Pilar se organizó un certamen de poesía, una fiestas en conmemoración de la reconquista de Valencia, un sorteo de mulas y unas danzas de las estaciones. Para todo ello, se prepararía un presupuesto con la novedad de proponer nuevos tipos de ingresos con los que cubrir los gastos ocasionados. El Ayuntamiento emitió un bando en el que quedaba claro el objetivo social que se perseguía con su política festiva en Zaragoza:

“Ocioso nos parece añadir, que el brillo y la importancia de esas fiestas ha de ser poderoso estímulo para traer a nuestro recinto gran número de gentes, ocioso nos parece también hacer notar los beneficios que de esa gran concurrencia ha de reportar la población y ocioso, en fin, nos parece añadir

1814, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2003, pp. 426-428 así como A.H.M.Z., caja 530, *Diario perpetuo de las concurrencias de la Augusta e Imperial ciudad de Zaragoza en las iglesias, catedrales, parroquiales y conventos... (año 1815)*.

⁸⁸¹ En Francia, es durante Segundo Imperio cuando el modelo festivo empieza a verse modificado, desarrollándose toda una serie de nuevos espectáculos que tenían como objetivo la educación política de las masas y que alcanzaron su esplendor con las fiestas cívicas de la III República. Ver Alain Corbin, Noëlle Gérôme et Danielle Tartakowsky (dis.), *Les usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècles. Actes du colloque organisé les 22 et 23 novembre 1990 à Paris*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994; Sudhit Hazareesingh, *La Saint Napoléon, quand le 14 juillet se fêtait le 15 août*, Paris, Tallandier, 2007 ; y Rémi Dalisson, *Célébrer la nation. Les fêtes nationales en France de 1789 à nos jours*, Paris, Nouveau Monde éditions, 2009.

que esperamos de todos un nuevo y alto testimonio del genio hospitalario y generoso de esta hidalga tierra”.⁸⁸²

Era pues importante que vinieran forasteros ya que su presencia reportaba beneficios a la ciudad además de difundir su imagen en el exterior. Por ello, en 1879 el Ayuntamiento decidió mantener abiertos el Palacio de la Diputación, la casa de Misericordia, el Museo arqueológico, el Museo provincial de pinturas e Instituto provincial de 2ª enseñanza “con objeto de que los forasteros puedan visitarlos, y siendo los que al margen se expresan unos de los que por su importancia y condiciones merecen ser conocidos”.⁸⁸³ En aquella época, los peregrinajes desempeñaron un papel muy importante para el desarrollo y consolidación de un incipiente turismo.⁸⁸⁴

Sin embargo, como ocurría con frecuencia, estas propuestas se quedaban en meros brindis al sol. Las fiestas del Pilar de 1898 fueron calificadas de “ramplonas”. El periodista y poeta del baturrismo Alberto Casañal Shackery se lamentaba de que los concejales “cuando llegan las fiestas del Pilar,/dicen que, en casos tales,/ hay que regatear./ Entendiendo las cosas de ese modo,/ ¡es natural!, lo regatean todo/ y arreglan el programa,/ lector, de tal manera,/ que se escama la gente forastera/ ¡y hace bien si se escama!”.⁸⁸⁵

Estas críticas no quedaron en balde y en 1899, el concejal Pedro Claramunt presentaba un ruego a la presidencia para que el programa de fiestas del Pilar se hiciera con algo más de tiempo y “procurando alguna novedad en las fiestas para atraer más concurrencia”.⁸⁸⁶ Defendía además que no tenía porque tener costes excesivos ya que se podían realizar sin casi ningún gasto los siguientes festejos: certamen musical, distribución de premios, comida extraordinaria en el Amparo, procesión y rosario general, diana y retreta militares y misa de campaña. Además, las empresas organizarían corridas de toros, carreras de velocípedos, funciones teatrales, conciertos, ferias de ganados y de bisutería.

La propuesta tuvo una muy buena acogida y el 18 de agosto de 1899 la comisión de gobierno interior y estadística defendía “no tan sólo para demostrar que no se amortiguan los sentimientos religiosos del vecindario sino

⁸⁸² Entre los gastos que ascendían a 145.911 reales de vellón encontramos los derivados de las danzas, comidas en el amparo y a los presos, pirotecnia y otros. Los ingresos que eran de 146.095 reales se obtendrían por las entradas del teatro principal y la plaza de toros; donativos del Casino, de la Diputación provincial y del empresario del teatro; venta de programas de fiestas; la rifa de mulas y la recaudación de los alcaldes de barrio. A.H.M.Z., Gobernación. Funciones públicas. n° 885.

⁸⁸³ A.D.P.Z., Diputación Central, Varios, XIII-828

⁸⁸⁴ Suzanne K. Kaufman, *op.cit.*, pp. 1-15.

⁸⁸⁵ Citado en Luis Horno Liria, *Zaragoza en 1898...*, *op.cit.*, p. 309.

⁸⁸⁶ A.H.M.Z., Serie facticia, caja 7890, exp. 134-1.

para que a la par que dé solaz a los vecinos de la ciudad, sirvan de atractivo para promover la concurrencia de forasteros que den vida y animación al comercio, a la industria y a cuanto se relaciona con las fuerzas vivas de la población”. Por ello, propone que se cuadriplique el presupuesto destinado a las fiestas del Pilar de 5.000 a 20.000 y que se llame a estas “fuerzas vivas” para que colaboren en su organización.⁸⁸⁷ Finalmente, tras varias discusiones, el 12 de septiembre, el Ayuntamiento se decantó por mantener el presupuesto pagando bonos para pobres, cinco salidas de gigantes y cabezudos, seis actuaciones de música, dos colecciones de fuegos artificiales y la impresión de programas y carteles. Tan sólo un año más tarde se volvería otra vez sobre la necesidad de plantear algún espectáculo novedoso, en este caso una Exposición de Arte Retrospectivo, pero también se vería pospuesto y finalmente realizado durante la Exposición Hispano-Francesa.⁸⁸⁸

Esta historia de pequeños éxitos y fracasos muestra la firme intención del Ayuntamiento de revitalizar las fiestas del Pilar como elemento que atrajera a forasteros. Sin embargo, solo la falta de recursos impidió que estos proyectos pudieran llevarse a cabo y no la orientación política del consistorio. De hecho, con motivo del cambio de siglo, el Ayuntamiento ofreció una medalla conmemorativa a la Virgen del Pilar para “renovar públicamente el testimonio de su fe y proclamar una vez más ante el cielo y ante los hombres la soberanía de Jesucristo Rey inmortal de los siglos”. El Alcalde conservador Amado Laguna de Rins⁸⁸⁹ fue el encargado de dar las gracias en nombre de “este pueblo de Héroe y Mártires del Cristianismo” a “la capitana más invencible de la fe de Jesucristo, que afianzará y conservará en el corazón del pueblo español, de Aragón y de su ciudad predilecta Zaragoza”.⁸⁹⁰

Para Pilar Salomón, las mayorías absolutas o relativas de concejales republicanos desde enero de 1904 permitió llevar a cabo algunas iniciativas

⁸⁸⁷ La comisión propone que se llame al Capitán General, Cámaras y Casinos de la población, casa de ganaderos, sociedad económica, ateneo, escuela de la música, fondas, cafés, teatros, director de tranvías....

⁸⁸⁸ A.H.M.Z., Serie facticia caja 7890, 134-2/1-6.

⁸⁸⁹ Amado Laguna Rins [Gistaín, Huesca, 29.11.1849- Zaragoza, 20.06.1907]. Militar y político conservador que participó de la represión de los movimientos revolucionarios catalanes entre 1867 y 1871 así como en varias acciones contra los carlistas en Pamplona. Tras ser herido viene de guarnición a Zaragoza donde asciende a comandante. Tras realizar estudios militares en Alemania y Francia en 1884, pasa a la reserva en 1886 y se retira definitivamente del Ejército en 1898. También fue ingeniero agrónomo promotor de la introducción de la remolacha y creador de *La Azucarera de Aragón* asimismo también fue creador y primer presidente de *La Mutua de Accidentes de Zaragoza*. Político Conservador fue alcalde (1.07.1899-20.03.1901 y 1.01.1903-31.12.1903). “Laguna de Rins, Amado”, en *Gran Enciclopedia Aragonesa*, http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=7626, consultado el 2 de junio de 2011.

⁸⁹⁰ L.A.C.M.Z., 18.01.1901, fol. 2 y 55-68 y A.R.S.E.A.A.P., *Libro de actas*, 4.01.1901, p. 379.

anticlericales que finalmente tuvieron poco éxito.⁸⁹¹ Sin embargo, a pesar de esta mayoría, la legislación de la Restauración concentraba buena parte del poder municipal en el Alcalde, un cargo que en el caso de las capitales de provincia era elegido por el Gobierno y estaba controlado por el Gobernador civil.⁸⁹² Entre el 1 de enero de 1904 y el 30 de junio de 1909 tan sólo encontramos un alcalde liberal Alejandro Palomar Mur desde el 10 de octubre de 1906 hasta el 5 de febrero de 1907.⁸⁹³ Fue precisamente en el mandato de este último cuando se aprobó dejar de financiar las misas para la festividad del 5 de marzo, norma que sería revocada en 1909 por el alcalde conservador Antonio Fleta.⁸⁹⁴ El también archivero del Arzobispado de Zaragoza imprimió un carácter aún más reaccionario a la organización de los Sitios y, aunque en lo esencial las fiestas de 1908 no se vieron modificadas, sí que estuvieron acompañadas de toda una serie de ceremonias que tendrían como centro la basílica del Pilar.⁸⁹⁵

Además, la falta de recursos y la inestabilidad en la dirección de un Ayuntamiento que vio pasar a 12 alcaldes entre el 1 de enero de 1902 y el 31 de diciembre de 1911 dificultó cualquier intento de secularizar el espacio público zaragozano. En 1910, el consistorio con mayoría liberal propuso reducir su participación en festividades religiosas a la procesión del Rosario General del 12 de octubre y a la festividad del patrocinio de Nuestra Señora en la Casa Amparo que el propio concejo municipal sufragaba. En primer lugar, habría que subrayar que esta política no era necesariamente anticlerical puesto que también se reducían los actos civiles del Ayuntamiento a la apertura de la

⁸⁹¹ Ver María Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...*, *op.cit.*, pp. 303-316.

⁸⁹² Antonio Martínez Marín, *La representatividad municipal española. Historia legislativa y régimen vigente*, Murcia, Universidad de Murcia, 1989, pp.70-73 y Joaquín del Moral Ruiz, "Las funciones del estado y la articulación del territorio nacional: símbolos, administración pública y servicios", en Joaquín del Moral Ruiz, Juan Pro Ruiz y Fernando Suárez Bilbao, *Estado y territorio en España. 1820-1950*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2007, pp. 17-358, pp. 74-77

⁸⁹³ El conservador Amado Laguna Ríos sería alcalde desde el 1 de enero de 1903 hasta el 1 de enero de 1904. Le sustituye Alfredo Ojeda Pomares que está en el cargo hasta el 10 de julio de 1905 y que participa activamente en la organización y actos de la peregrinación de 1905. A éste le sustituye el doctor Félix Cerrada Martín hasta el 10 de octubre de 1906 miembro de la juventudes católicas junto con Mariano Baselga y Florencio Jardiel y relacionado con el círculo de *El Pilar* y su discípulo Manuel Simeón Pastor. Tras el breve mandato del liberal Alejandro Palomar Mur, le sustituiría el conservador y maurista Antonio Fleta Manjón, alcalde entre el 5 de febrero de 1907 y el 30 de junio de 1909. Lista de alcaldes en José Blasco Ijazo, "Alcaldes que ha tenido Zaragoza", en *¡Aquí... Zaragoza! Cuarenta Reportajes. Tomo I*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1988, pp. 28-34

⁸⁹⁴ Antonio Fleta Manjón [Zaragoza, 1868 - Madrid, 1927], después de licenciarse en Derecho comenzó a ejercer de abogado a la vez que se iniciaba en política en el seno del partido canovista. Fue elegido Alcalde de Zaragoza, para el trienio 1907-1909. Notario eclesiástico y archivero del Arzobispado de Zaragoza, se trasladó a Madrid en 1914, siendo nombrado gobernador civil de Orense (1919) y de Gerona (1921). Ver Ignacio Peiró Martín, *La Guerra de...*, *op.cit.*, p. 28.

⁸⁹⁵ A.H.M.Z., Gobernación, Festejos, caja 1583, exp. 1452. Para el carácter conservador de la conmemoración ver Ignacio Peiró Martín, *op.cit.*, pp. 25-90.

Universidad literaria y la visita al Gobierno civil.⁸⁹⁶ Por otro lado, dentro de ese fuerte anclaje comunitario del Pilar habría que destacar cómo su celebración es la única superviviente de las cinco fiestas religiosas a las que asistía corporativamente el municipio.⁸⁹⁷

En 1912, tras una primera década de siglo marcada por la agitación social, política y cultural además de por una fuerte crisis económica tras las exposiciones de 1908, se volvió a retomar la cuestión de la mejora de las fiestas del Pilar.⁸⁹⁸ En sesión del 12 de abril, se planteaba “la importancia e interés que tienen para la Ciudad; de la necesidad que hay de un programa que atraiga forasteros para ver de aliviar la crisis porque atraviesa el comercio y de la conveniencia de apelar a todos los medios hábiles para obtener una buena recaudación”.⁸⁹⁹ Los beneficios que reportaba el turismo, aunque fuera religioso, eran tan evidentes que las administraciones públicas se tuvieron que plegar a ellos independientemente de su signo político. Por ello, no es de extrañar que en una Francia todavía marcada por la candente polémica de la separación de la Iglesia y el Estado, el prefecto de los Altos Pirineos reconociera en 1908 que el peregrinaje a Lourdes tenía consecuencias beneficiosas para la región entera del Pirineo.⁹⁰⁰

Otra vez las “fuerzas vivas” fueron convocadas a una reunión magna que se celebraría el 2 de mayo de 1912 bajo presidencia del alcalde Cesar

⁸⁹⁶ Se incluye como actuación anticlerical en María Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo...*, *op.cit.*, pp. 311-313. Para las discusiones en el Ayuntamiento ver A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 1898, exp. 629.

⁸⁹⁷ Desde 1857, el Ayuntamiento tan sólo asistía en corporación al 2 de enero (fiesta de la aparición de la Virgen del Pilar), 2 de febrero (fiestas de las candelas celebrada en la basílica del Pilar), 25 de julio (fiesta de Santiago), 12 de octubre (fiesta del Pilar) y 8 de diciembre (Inmaculada Concepción). A.H.M.Z., Serie facticia, caja 7760, exp. 13-11.

⁸⁹⁸ Probablemente, nos encontremos ante uno de los períodos más intensos en la historia de Zaragoza. En lo económico y social encontramos dos períodos especialmente conflictivos entre 1899 y 1912. Víctor Lucea Ayala, *El pueblo en movimiento...*, *op.cit.*, pp. 488-497. En lo político y cultural nos encontramos con los diversos enfrentamientos entre las culturas políticas liberal y conservadora, conflicto planteado también en términos anticlericales-clericales. Asimismo, a nivel simbólico, se construyen los monumentos de Costa, los mártires de la Religión y de la Patria, la exposición Hispano-francesa, el Centenario de los Sitios, peregrinaciones, mítines republicanos y católicos, congresos...

⁸⁹⁹ A.H.M.Z., Gobernación, Festejos, caja 1907 Bis, exp. 983.

⁹⁰⁰ Suzanne K. Kaufman, *op.cit.*, p. 31. En una primera fase, el gobierno republicano francés había evitado cualquier tipo de agresión al santuario. Consciente de su influencia en el mundo, paulatinamente se fue interesando en su desarrollo, llegando a ayudar activamente al santuario en los años 30. A ello contribuyó especialmente el carácter patriótico del que dotó la Iglesia su discurso durante la Primera Guerra Mundial y sobre todo el clima anticomunista en la incipiente Guerra fría. Albert Jean Lavigne, *Lourdes et le Saint-Siège: Les relations de la Papauté et de la "Rome Marial": 1900-1985*, Tesis dirigida por C. Desplat y presentada en septiembre de 1996 en la Universidad de Pau y de Pays de l'Adour (localizada en el Centre d'Anthropologie Religieuse Européenne), Tomo II, pp. 263-318 y 500-501.

Ballarín con el fin de renovar e impulsar las fiestas del Pilar.⁹⁰¹ El 6 de mayo se formaría una nueva Junta mixta de festejos compuesta por concejales del Ayuntamiento pero también por presidentes de las distintas corporaciones, casinos y periódicos. Esta vez el proyecto salió adelante y se remitieron circulares a los gremios y alcaldes de barrio para que contribuyeran a la suscripción voluntaria para las fiestas. Además, el industrial Joaquín Orús, dueño de la célebre fábrica de chocolate, subvencionaría en el Teatro Pignatelli un certamen regional de rondallas y la Sociedad hípica aragonesa organizaría un concurso nacional entre el 11 y 20 de octubre.

Entre otras medidas se aprobó el primer concurso de bocetos para hacer que el cartel fuera más atractivo y su difusión fuera aún mayor por las principales capitales españolas, las ciudades aragonesas, los círculos aragoneses de Madrid y Barcelona, círculos mercantiles, hoteles... Las redes de emigrados de Aragón fueron muy útiles a la hora de establecer contactos con el exterior y dar publicidad a los proyectos zaragozanos como prueba la frecuente y abundante correspondencia que el municipio tuvo con este tipo de asociaciones.

Además, como veremos para la organización del Centenario de los Sitios, los alcaldes de Barrio tuvieron un papel muy activo. Esta participación debería llevar a replantearnos incluso las escalas de análisis ya que no sólo es que las iniciativas sean regionales y locales sino que éstas gozan de la colaboración de estructuras intraurbanas. De hecho, su colaboración fue un auténtico éxito ya que el 25 de octubre de 1911, los alcaldes de barrio zaragozanos presentaron una recaudación de 3.711 pesetas lo que suponía casi un 7% del total de los ingresos del Ayuntamiento para las fiestas.⁹⁰²

Gracias a estos recursos se pudieron financiar espectáculos tan novedosos como las exhibiciones aéreas que se realizaron entre el 6 y el 11 de octubre. Este tipo de demostraciones encajaría a la perfección en la mentalidad de las exposiciones universales como muestra de los progresos técnicos. Además, con actuaciones como éstas se conseguiría la tan deseada repercusión

⁹⁰¹ A esa reunión se convoca una representación de las autoridades militares y eclesiásticas, así como a la Cámara de Comercio, Agrícola, y Urbana, Sociedad Económica de Amigos del País, Sindicato de iniciativas, Casino de Zaragoza, Casino mercantil, Casino artístico, Casino independiente, Sociedad hípica, Ateneo, periódicos, empresarios de espectáculos, eléctricas reunidas, sociedad de tranvías, gremios de hostelería y otras asociaciones que puedan contribuir. A.H.M.Z., Gobernación, Festejos, caja 1907 Bis, exp. 983.

⁹⁰² Los ingresos fueron de 53.948, 68 pesetas mientras que los gastos fueron 44.261,39 por lo que se obtuvo un superávit de 9.867,29 pesetas. A.H.M.Z., Gobernación, Festejos, caja 1907 Bis, exp. 3528. De hecho, el 16 de julio de 1913 se les concedió un distintivo por su ayuda en la recaudación extraído precisamente del superávit conseguido. A.H.M.Z., Gobernación, Festejos, caja 1907 Bis, exp. 983.

mediática que permitiera atraer a visitantes a Zaragoza ya que la demostración aérea fue reseñada en los principales periódicos a nivel nacional.⁹⁰³ Por último, nos encontramos ante un modelo de espectáculo importado de Francia ya que pidieron información a la Escuela de Aviación de Pau.

Éste último punto reviste de especial importancia ya que supone que las autoridades locales estaban muy interesadas en buscar modelos que hubieran tenido éxito en el extranjero. Esta búsqueda muestra una organización municipal dinámica que es capaz de enviar una carta al Ayuntamiento de París para informarse de la fiesta de *Mi Carême* y de la elección de reina de los mercados. En 1912, a través de un modelo extranjero se insertaba una nueva tradición en los festejos del Pilar, la elección de la reina de los mercados entre las candidatas propuestas por los gremios zaragozanos.⁹⁰⁴

En 1913, dentro del proceso de construcción de la imagen estereotipada de lo aragonés se introdujeron dos festivales de Jota: el Gran festival apologético y el Certamen de bailadoras y cantadores organizado por el *Heraldo de Aragón* con el fin de reunir dinero para comprar juguetes para las escuelas públicas. Por otro lado, en estos festejos también hizo su aparición en escena el deporte como elemento de movilización de masas con la organización de un campeonato de fútbol.⁹⁰⁵

Por último, en las fiestas de 1913 habría que destacar la importancia que fue cobrando el concurso de bocetos para el cartel de las fiestas del Pilar. En las discusiones de los concejales a propósito de este asunto se señalaban como referentes los programas de festejos de Bilbao y de la Feria de Abril de Sevilla.⁹⁰⁶ Además, estos carteles ahondaron en la lectura regional y folclórica de Aragón. Entre los bocetos presentados en 1914 destacarían títulos como “Cantadora de Jota”, “Baturros y Militares”, “Para mi Virgencica” o el boceto ganador titulado “De mi tierra”.⁹⁰⁷ Fue tal el éxito de la publicidad así como de la organización de las fiestas del Pilar que a la larga se convertirían en un modelo para otras celebraciones religiosas en la península ibérica.⁹⁰⁸

⁹⁰³ El espectáculo aéreo tuvo reseñas entre otros en *La Correspondencia de España*, 11.10.1912; *La Época*, 8.10.1912 y 11.10.1912; *El Imparcial*, 8.10.1912; *El Globo*, 10.10.1912 y 12.10.1912; *El Liberal* 9.10.1912 y 12.10.1912; *El Heraldo de Madrid*, 12.10.1912 o *El Día de Madrid*, 11.10.1912.

⁹⁰⁴ A.H.M.Z., Gobernación, Festejos, caja 1907 Bis, exp. 983.

⁹⁰⁵ Un buen balance del deporte como elemento de educación política en las fiestas nacionales en Pierre Arnaud, “Fête, sport et éducation politique à Lyon sous la IIIe République”, en Alain Corbin, Noëlle Gérôme et Danielle Tartakowsky (dirs.), *Les usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècles. Actes du colloque organisé les 22 et 25 novembre 1990 à Paris*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, pp. 170-183.

⁹⁰⁶ A.H.M.Z., Gobernación, Fiestas, caja 1915, exp. 2388.

⁹⁰⁷ A.H.M.Z., Gobernación, Festejos y Espectáculos, caja 1918, exp. 1723 y *Boletín Oficial de la Provincia de Zaragoza [en adelante BOPZ]*, 12.06.1914.

⁹⁰⁸ El Arzobispo de Santiago envió una carta en 1918 al Ayuntamiento de Zaragoza para que le

En los años que siguen, se acentuaron estas tres tendencias que venimos de ver: la promoción de deportes, la inclusión de eventos extraordinarios y la difusión de una imagen estereotipada de lo zaragozano y lo aragonés. En 1915, la exaltación del ejercicio físico estaba muy relacionada con los gustos de la época ya que se consideraba como una práctica que venía a simbolizar las virtudes de la raza. Nada representaba mejor estos valores que la juventud y de ahí, la organización de fiestas como la de los exploradores de Aragón con misa de campaña, bendición de bandera en el paseo de la Independencia, exposición de trabajos manuales y festejos en la arboleda de Macanaz.⁹⁰⁹ Un año más tarde, sería la Sociedad Unión Velo Sport Aragonesa la que protagonizaría las fiestas con la organización de una función en la que su bandera sería bendecida y puesta a los pies de la Virgen del Pilar “como homenaje de devoción a nuestra excelsa Patrona”.⁹¹⁰

Dentro de este mismo ámbito de actuación, en 1917 la Sociedad fomentadora de la riqueza de España organizó un viaje a Zaragoza con varios excursionistas. La Diputación Provincial les concedió su apoyo considerando que el acto que propone “es altamente patriótico, como son los fines que persigue, puesto que se inspiran en establecer corrientes de amistad y simpatía entre españoles y extranjeros en que estos admirar las bellezas naturales y artísticas que nuestro suelo atesora, y en proporcionar cuantiosos ingresos al país”.⁹¹¹ La idea de esta expedición muestra la perfecta simbiosis entre los procesos de nacionalización, el deporte, la naturaleza y el turismo.

Cada año parecía necesario realizar algún evento extraordinario que diera un atractivo especial a las fiestas. Las cuestiones relacionadas con el progreso técnico eran las que más llamaban la atención y, así, en 1915 se realizó un desfile de coches engalanados que fueron bendecidos por el Arzobispo como señal de conciliación entre modernidad y catolicismo. En esta misma línea vanguardista, aquel año se organizó una Gran cabalgata industrial.⁹¹² Para que este tipo de eventos tuviera aún más repercusión, la alcaldía comenzó a dar subvenciones a la prensa gráfica española para que realizara números especiales consagrados a las fiestas.⁹¹³

enviaran copias del programa y pósters utilizados para promocionar las fiestas. Sasha D. Pack, “Revival of the Pilgrimage to Santiago de Compostela: The Politics of Religious, National, and European Patrimoy, 1879-1988” en *Journal of Modern History*, n° 82, 2010, pp. 335-367, p. 349.

⁹⁰⁹ A.H.M.Z., Gobernación, Festejos, caja 1931, exp. 1973 y L.A.C.M.Z., 5.11.1915, fol. 346.

⁹¹⁰ L.A.C.M.Z., 3.11.1916, fol. 277.

⁹¹¹ A.H.M.Z., Serie Facticia, caja 2566, exp. 134-19.

⁹¹² A.H.M.Z., Gobernación, Festejos, caja 1931, exp. 1973.

⁹¹³ A.H.M.Z., Serie Facticia, caja 2566, exp. 134-16 y 17.

Por último, estas fiestas estarían cargadas de una exaltación regionalista, folclórica y patriótica. Esta percepción autocomplaciente de la identidad aragonesa empaparía las fiestas desde el mismo boceto que lo anuncia. Al concurso de bocetos de 1915 se presentaron títulos como “Agustina Zaragoza”, “Goya” o “Aragonés” resultando como ganador Rafael Aguado por sus “Baturras”. El cartel estaba compuesto por dos mujeres ataviadas con vestidos “típicos” junto a una guitarra que simulaba el canto regional o la jota.⁹¹⁴ Precisamente este estilo de música constituyó otra de las vías de exaltación del baturrismo pilarista. Así, a lo largo de las fiestas se organizaron varios certámenes de jota tanto de canto como de baile teniendo especial importancia los actos organizados en el Teatro principal.⁹¹⁵

Por último y al margen de las fiestas del Pilar aunque íntimamente relacionadas con ellas estarían las fiestas de mayo que conmemoraban la coronación de 1905. Como veremos, esta ceremonia se convirtió en un referente para la organización de diversas peregrinaciones diocesanas o nacionales a Zaragoza hasta 1917. El Ayuntamiento no podía permanecer al margen de este tipo de celebraciones que atraían a muchos visitantes a la ciudad. Al respecto de la fecha, decía el polémico catedrático de derecho y notable católico zaragozano Juan Moneva y Puyol que era “fecha no ciertamente mariana ni pilarista [...] oportunísima como ninguna otra para el turismo y para el Comercio zaragozano; el comienzo de enero no es tiempo de viajes; el 12 de octubre subsigue inmediatamente a los gastos del veraneo; y en la segunda quincena de ese mes comienza aquí el mal tiempo”.⁹¹⁶

Así pues, las peregrinaciones realizadas en mayo de aquel mes eran un complemento ideal para las otras fechas marcadas en rojo por el comercio zaragozano. El Ayuntamiento asistió gustoso a la primera gran Peregrinación Regional organizada en 1912 y mandó que salieran los Gigantes y Cabezudos para que distrajeran a los peregrinos los días 20, 22 y 24 de mayo.⁹¹⁷ En este sentido, cabe recordar la importancia económica que le atribuía a estos festejos un consistorio que ese mismo año había decidido impulsar las fiestas del Pilar como una forma de regeneración comercial tras la fuerte crisis posterior a las exposiciones de 1908.

Tan sólo un año más tarde, el Sindicato de Iniciativa de Aragón presidido por el Marqués de Arlanza invitó al Ayuntamiento a celebrar los

⁹¹⁴ A.H.M.Z., Gobernación, Festejos, caja 1931, exp. 1973 y BOPZ, 21.07.1915.

⁹¹⁵ A.H.M.Z., Serie Facticia, caja 2566, exp. 134-18 y 20.

⁹¹⁶ Juan Moneva y Puyol, *Memorias...*, *op.cit.*, p. 374.

⁹¹⁷ A.H.M.Z., Gobernación, Festejos, caja 1907 BIS, exp. 1280.

festejos en mayo por las peregrinaciones anunciadas para que se “lleven de Zaragoza un buen recuerdo de hospitalidad y la proporcionen con su permanencia entre nosotros mayores beneficios”. Sin embargo, esta vez el Ayuntamiento no lo vio así, “siendo como efectivamente son los fines de tal movimiento esencialmente religiosos y la estancia en Zaragoza es considerada como de paso para continuar en breve los viajes hasta Lourdes” y demasiado el dinero que exige.⁹¹⁸ En 1914, el Sindicato de Iniciativa de Aragón volvió a solicitar que se celebrara algún tipo de festejos en mayo y que tomasen carácter permanente en época primaveral. Esta vez, la comisión de gobernación, consciente de “la gran importancia y beneficios que los festejos reportan a las poblaciones, cree que no debe regatearse apoyo moral ni material, en el sentido solicitado”, aprobó la organización anual de las fiestas de mayo.⁹¹⁹

La Cámara de Comercio y de la Industria solicitó que se ampliasen los festejos sacando a los Gigantes y Cabezudos, dando conciertos en el kiosco del Paseo de la Independencia y realizando novilladas. Además, se pidió que la guardia municipal de caballería fuera a recibir y despedir a los peregrinos y que la Plaza del Pilar fuera adornada. El Ayuntamiento cada vez más convencido de la conveniencia de estas celebraciones concedió una subvención de 1500 pesetas.⁹²⁰ Estos festejos volverían a repetirse en 1916 y 1917 aunque, como veremos, entrarían en franca decadencia hasta desaparecer en 1927.⁹²¹

La aportación del Ayuntamiento al desarrollo del culto del Pilar resultó fundamental puesto que proporcionó un marco festivo moderno en el cual realizar el anclaje de sus tradicionales fiestas. Preocupados por la situación económica de la ciudad, el consistorio potenció la asociación entre el Pilar y Zaragoza como una poderosa imagen turística que permitiera atraer al mayor número de visitantes. Al hacerlo, favoreció la construcción y difusión estereotipada de lo aragonés dentro de España, una representación del baturrismo reducida a un folclorismo beato y pilarista.

⁹¹⁸ A.H.M.Z., Gobernación, Fiestas, caja 1915, exp. 748.

⁹¹⁹ A.H.M.Z., Gobernación, Festejos y Espectáculos, caja 1918, exp. 962, 1193 y 1497. Los peregrinos de Burgos y Vitoria guardaron buen recuerdo de los festejos así como de las atenciones del Ayuntamiento, escribiéndole para agradecerle estos detalles. A.H.M.Z., Gobernación, Festejos y Espectáculos, caja 1918, exp. 1620 y 1622.

⁹²⁰ A.H.M.Z., Gobernación, Festejos, caja 1931, exp. 1531 y 1998 y A.H.M.Z., Gobernación, General e Indiferente, caja 1937, exp. 1556.

⁹²¹ Para los festejos de 1916 y 1917 ver A.H.M.Z., Gobernación, Festejos y espectáculos, caja 1940, exp. 1364 y A.H.M.Z., Serie Facticia, caja 7890, exp. 134-10 y 12. Para la desaparición de estos festejos y el intento frustrado de recuperarlos en 1930 por los actos del 25 aniversario de la coronación ver A.H.M.Z., Gobernación, Festejos, caja 3801, exp. 297.

3.4 UN ESCENARIO RENOVADO. LAS OBRAS DE LA BASÍLICA DEL PILAR.

Entre los años 40 y la primera década del siglo XX, la ciudad de Zaragoza iba a experimentar una transformación espectacular. La población prácticamente se dobló, alcanzando los 90.000 habitantes. El desarrollo industrial, primero con harineras y textiles y más tarde con azucareras, eléctricas, químicas y otras fábricas, modificaría irremediamente la morfología urbana. Acompañando este desarrollo económico, se establecería una tupida red de ferrocarriles que conectaría la capital aragonesa con Barcelona, Madrid, Alicante o Cariñena. Todo ello llevaría consigo planes de remodelación del casco urbano, alineaciones de fachadas, aperturas de nuevas calles, la instalación del tranvía o el desarrollo de planes de ensanche que ordenaran el crecimiento de la ciudad.⁹²²

En este espacio en transformación, la Iglesia zaragozana intentaría mantener su hegemonía simbólica. Para que la Basílica del Pilar continuara ocupando un lugar central, su templo debía ser renovado y ampliado. Sus torres y cúpulas debían pugnar con las torres de las chimeneas por el control del *skyline* de la capital aragonesa. Su silueta debía ser la primera imagen que vieran aquellos que llegaban a Zaragoza.

En este proceso de engrandecimiento de la catedral, este renovado espacio sagrado sería dotado de nuevos significados, el Pilar pasaría a convertirse en el templo de la nación española.⁹²³ Esta caracterización de la basílica como altar de la Patria hizo que la culminación de sus obras se convirtiera en una empresa nacional.⁹²⁴ Desde el siglo XVII, su templo fue objeto de numerosos y ambiciosos proyectos que afectaban tanto a la decoración interna con el proyecto de Ventura Rodríguez o al exterior con el

⁹²² Carlos Forcadell Álvarez, *Historia de Zaragoza. Zaragoza en el siglo XIX (1808-1908)*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1997, pp. 45-78.

⁹²³ Para la distinción entre espacios sagrados y profanos ver Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 25-57. Para la idea de centro sagrado ver Lynn Hunt, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 87-88. Para la constitución de una identidad a través de un lugar ver Marc Augé, *Los «no lugares» espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa,

⁹²⁴ Numerosos estudios han subrayado el rol de la arquitectura en la construcción de la nación, la importancia del lenguaje arquitectónico como expresión simbólica de la nación. Una reflexión desde la arquitectura en Dyeon Sudjic, *La arquitectura del poder. Cómo los ricos y poderosos dan forma a nuestro mundo*, Barcelona, Ariel, 2005, pp. 119-142. También estarían los estudios ya clásicos de Georges L. Mosse, *La nacionalización de las masas...*, *op.cit.*, pp. 69-100 o Emilio Gentile, *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007. Un buen ejemplo práctico sería el estudio del urbanismo y las esculturas en Barcelona de Stéphane Michonneau, *Barcelona. Mémoire et identité. 1850-1950*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

proyecto de torres y bóvedas del marqués de Peralada. Sin embargo, a pesar de su reinauguración formal en 1760, las obras estaban lejos de estar terminadas. La falta de fondos, la Guerra de la Independencia y las convulsiones de la primera mitad de siglo habían impedido su consecución.

En su clásica *Historia crítica y apologética de la Virgen nuestra señora del Pilar* (1862), Mariano Nogués hablaba de la necesidad de terminar las obras del Pilar ya que este templo representaba “nuestra unidad civil, política y religiosa”.⁹²⁵ Tan sólo un año más tarde, en 1863, se consiguió de la Santa Sede la extensión a toda España de la concesión de rezo a la Virgen del Pilar lograda para el reino de Aragón en 1807.⁹²⁶ Esta nueva dimensión nacional de su culto así como de su templo contribuyó a fraguar la idea de terminar definitivamente la basílica apelando a estos sentimientos españoles y comunitarios. Este primer impulso fue potenciado por una donación anónima de 800.000 reales que junto con el medio millón que aportó el Cabildo sirvió para financiar la ornamentación interior.⁹²⁷ Sin embargo, todavía faltaba todavía la consecución de la gran cúpula del centro y las cuatro laterales, la renovación del pavimento, las torres y fachadas exteriores.⁹²⁸

El proyecto fue tomando forma cuando el 4 de mayo de 1864 por invitación del prelado Manuel García Gil se reunieron en el palacio arzobispal el Ayuntamiento, diputados aragoneses a Cortes, la Universidad, la Diputación y otras corporaciones.⁹²⁹ En aquel encuentro, el Cabildo se mostró partidario de realizar una suscripción de carácter nacional para lo cual se basaba en la recién conseguida extensión del rezo del Pilar para toda España.⁹³⁰ El Arzobispo de Zaragoza se expresaba en este sentido cuando decía el 5 de mayo de 1864:

⁹²⁵ Mariano Nogués y Secall, *Historia crítica...*, *op.cit.*, p. 374.

⁹²⁶ Esta concesión dio lugar a tres días de fiesta con asistencia del Ayuntamiento y diversas autoridades públicas, misa solemne en el Pilar, iluminaciones y adornos por toda la ciudad. A.H.M.Z., Gobernación, Funciones públicas, caja 139, exp. 837, L.A.C.M.Z., 31.07.1863, fol. 52-53; 22.09.1863, fol. 60 y 2.10.1863, fol. 74.

⁹²⁷ L.A.C.M.Z., 1863, anexos n° 10 y 25.

⁹²⁸ El proyecto original tenía cuatro torres de las que en esos momentos sólo estaba construida una. De las tres que faltaban, la primera será realizada en desagravio por el “apedreamiento” del Pilar de 1901 y las dos restantes por donación del matrimonio Salas Urzáiz entre 1946-1961. *Descripción del Santo Templo Metropolitano de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, formada por la Real Junta que se creado bajo la protección de SM la Reina Nuestra Señora con la presidencia de su augusto esposo delegada en el M.R. Arzobispo de la diócesis; e invitación a los Españoles para que con sus donativos favorezcan el proyecto de terminación de las obras que faltan en dicho Santo Templo, Zaragoza*, José María Magallón, 1864. Los primeros fondos recaudados se gastaron en el pavimento ver L.A.C.M.Z., 17.04.1863, fol 33-34; 3.06.1863, fol. 43 y 7.09.1863, fol. 56-57.

⁹²⁹ *La Cruz. Revista religiosa de España y demás países católicos. Tomo II*, Sevilla, Juan Moyano, 1872, p. 584.

⁹³⁰ Libro de la Junta de Hacienda del Cabildo Metropolitano de Zaragoza, 12.08.1863, fol. 216.

“...y España toda no puede menos de interesarse por el primero de sus templos, el principio y fundamento de su regeneración social y religiosa, en fin por lo que se ha llamado ya, y es verdaderamente *una gloria común, toda una gloria nacional*. Creo, pues, hallarme en el caso de apelar al genio y a la piedad nunca desmentida, de los Zaragozanos, de los Aragoneses todos, y aún de las demás provincias de la nación”.⁹³¹

Este carácter nacional se vio ratificado cuando el 14 de junio de 1864, Isabel II se declaró protectora de las obras y encargó a su marido la presidencia de la junta de obras. La reina calificaba al Pilar de “precioso legado que simboliza el patrocinio excelso de la Virgen a todo el antiguo reino de Aragón y a la nación española, y emblema de nobles y heroicas hazañas que registra nuestra historia, constituye la capilla del Pilar de Zaragoza en un trofeo de catolicismo y en una gloria nacional”.⁹³² Este patrocinio real suponía una gran victoria y el arzobispo se felicitaba señalando que éste era el momento adecuado para reformar el templo:

“... muchas señales nos indican su voluntad en la ocasión presente: las vías férreas han hecho más accesible la visita del Santuario del Pilar a nacionales y extranjeros: el gran Pontífice que hoy rige la Iglesia universal le ha enriquecido con nuevos privilegios, y extendió el oficio propio de su rezo y misa con octava a todos los dominios de España; y lejos de disminuir las limosnas en un siglo de tanto apego a los intereses, se ha recibido el donativo más considerable en metálico que tal vez se había ofrecido jamás.

(...) El Pilar es vuestra mayor gloria; pero no es gloria vuestra solamente: Aragón, España toda está interesada en el esplendor de ese templo, y abrigo una confianza firme en que Aragón y España toda contribuirá con espontáneas ofrendas a su esplendor”.⁹³³

Con el apoyo de las principales instituciones de la ciudad así como de los monarcas, los organizadores tuvieron más fácil lanzar una importante campaña para recaudar fondos con los que financiar dicho proyecto.⁹³⁴ Con este objeto se crearon cinco comisiones especiales de las cuáles tres se constituyeron con el objetivo de fomentar la suscripción en Zaragoza, Aragón y España respectivamente. La Junta hizo un llamamiento a los zaragozanos, aragoneses y españoles puesto que:

⁹³¹ A.H.M.Z., Gobernación, General e Indiferente, caja 143, exp. 287.

⁹³² *Gaceta de Madrid*, n° 168, 16.06.1864.

⁹³³ Para las palabras del arzobispo ver A.H.M.Z., Gobernación, General e Indiferente, caja 143, exp. 287.

⁹³⁴ El consistorio zaragozano acordó suscribirse con 6000 duros pagaderos en mensualidades de 2000 reales durante cinco años. ver A.H.M.Z., Gobernación, Negociado de General Indiferente, caja 140, exp. 493.

“éste no es uno de aquellos monumentos que solo representan los intereses y la gloria de un pueblo, o de una ciudad particular; es un monumento verdaderamente nacional, que nadie por cuyas venas circule sangre española puede mirar con indiferencia, puesto que esa imagen y esa columna son el símbolo de nuestra vocación a la fe y objeto de los recuerdos más gratos para esta nación”.⁹³⁵

La campaña fue un auténtico éxito y en apenas unos meses ya se habían recaudado 709.110 reales.⁹³⁶ Conforme avanzaban las obras, los gastos continuaban aumentando, las donaciones ya no eran suficientes y por ello, fue necesario subasta en 1870 una parte de las joyas de la Virgen del Pilar, obteniendo una cantidad cercana a los dos millones de reales.⁹³⁷ Los ingresos de esta venta permitieron acabar las obras de la basílica en 1872.

Las ceremonias de consagración del templo en octubre de aquel año sirvieron para acentuar la dimensión nacional de este nuevo espacio. A los actos acudieron cuatro arzobispos y once obispos de “la España Católica, nación privilegiada de la Virgen”.⁹³⁸ En los discursos y poemas declamados durante aquellos días de celebración se incidió en una lectura católica de la historia de España subrayando el papel del Pilar en la reconquista, el descubrimiento de América y la Guerra de la Independencia.

Esta primera remodelación del templo se enmarca en uno de los períodos de construcción de iglesias más importantes de la historia cristiana, tan sólo comparable a la época de las catedrales, la alta Edad Media.⁹³⁹ Además, entre 1850 y 1870, se construyeron estatuas gigantes de María por toda la geografía francesa a la vez que se intentaba elevar un santuario nacional en Puy dedicado a Notre Dame de France.⁹⁴⁰ En 1872 la capilla neogótica de Lourdes fue terminada y dos años más tarde, declarada basílica de la Inmaculada Concepción. El templo se convirtió en lugar de la memoria de los enfrentamientos contemporáneos, se llenó de banderas y medallones de

⁹³⁵ *Descripción del Santo Templo Metropolitano... op.cit.*

⁹³⁶ *BEOAZ*, 8.07.1864.

⁹³⁷ Se publicaron sendos catálogos en castellano y francés de las alhajas que se iban a vender en subasta pública. Ver *L.A.C.M.Z.*, 4.02.1870, fol. 6; 2.04.1870, fol. 14; 1.07.1870, fol. 27; *Catálogo de las Alhajas de la Santísima Virgen del Pilar de Zaragoza que con la debida autorización se enajenan en pública subasta para la continuación de las obras del mismo santo templo metropolitano*, Zaragoza, José María Magallón, 1870; y *Catalogue des bijoux de la Très Sainte Vierge du Pilar de Saragosse. Les quels avec l'autorisation compétente seront mis en adjudication publique pour la continuation des travaux de ce temple metropolitain*, Madrid, Imprenta de C. Moliner y Compañía, 1870.

⁹³⁸ Eduardo Gasque Vidal, *op.cit.*, pp. 15-17.

⁹³⁹ Junto con el nacionalismo y el liberalismo, el siglo XIX fue el período de expansión y consolidación de las grandes religiones mundiales. Christopher A. Bayly, *El nacimiento...*, *op.cit.*, pp. 419-424.

⁹⁴⁰ Ver Claude Langlois “Le temps de l’immaculée conception...”, *op.cit.*, pp. 366-379 y Claude Langlois, “Notre Dame de France....”, *op.cit.*, pp. 301-329.

la peregrinación nacional de 1872 o de los estandartes en desagravio por la guerra franco-prusiana.⁹⁴¹ Por aquellos años, en París, se terminaba la basílica neobizantina del Sagrado Corazón, templo expiatorio nacional por la Comuna y la derrota francesa en Sedán.⁹⁴²

En España, uno de los ejemplos que más paralelismos puede suscitar con el caso del Pilar sería el de Covadonga. Ambos comparten diseño del arquitecto real Ventura Rodríguez y sus obras quedaron interrumpidas durante más de un siglo.⁹⁴³ A pesar de que la peregrinación de la reina Isabel II trajo consigo importantes inversiones en carreteras y puentes, el santuario seguía sin terminarse. Fue entonces cuando el obispo de Asturias, Benito San y Flores intentó movilizar a los fieles para la consecución de un templo digno de María que uniera a los católicos en defensa de la unidad histórica de la patria y la fe. Al igual que en el Pilar, la consecución de misa propia en 1873 sirvió de pretexto para fomentar unas obras que consiguieron el respaldo definitivo con la declaración de monumento histórico en 1884 y una subvención anual de 80.000 pesetas.⁹⁴⁴

Nos encontramos ante una nueva época de las catedrales, un período en el que los templos adquirieron nuevos significados para los creyentes en su particular experiencia de unos tiempos modernos que sentían como ajenos y hostiles. La Iglesia entró en pugna por el espacio en transformación de la nueva ciudad.

Las protestas anticlericales y el “apedreamiento” de la Basílica del Pilar en 1901 marcarían una nueva etapa en el desarrollo del templo. Las ceremonias de expiación por los sucesos del jubileo acentuaron la sensación de persecución que convertía a las iglesias en bastiones para los católicos. Asimismo, esta percepción de asedio al catolicismo sirvió de acicate para la movilización de los fieles a través de un triple desagravio: la coronación de su imagen en 1905, la creación de la Corte de Honor de Damas de la Virgen del Pilar y la construcción de la segunda torre.⁹⁴⁵

⁹⁴¹ Las obras continuaron con la edificación desde 1883 de una basílica en estilo romano bizantino (similar al del Sagrado Corazón en Montmatre o Notre Dame de Fourvière de Lyon) y terminado a finales de 1880. Este edificio personificaba el estilo estético y espiritual de una era, ecléctico, pesado, imponente, casi industrial. Ruth Harris, *op.cit.*, pp. 169-176.

⁹⁴² Raymond Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart...*, *op.cit.*

⁹⁴³ El templo se quemó en 1777 y Campomanes inició una campaña para su reconstrucción de la basílica pero las obras quedaron interrumpidas en los cimientos.

⁹⁴⁴ Carolyn P. Boyd, “Paisajes míticos...”, *op.cit.*, pp. 271-294, especialmente pp. 271-279..

⁹⁴⁵ Si bien la recaudación para las obras no se detuvo tras 1872, los ingresos decayeron considerablemente. El mismo mes que terminaron los actos de consagración, la junta de obras realizó un nuevo llamamiento el 24 de octubre de 1872. El Ayuntamiento acordó contribuir con 4000 reales y la Real Sociedad Económica de Amigos del País con 320 reales. A.H.M.Z., Gobernación, General e

La violencia anticlerical había situado al templo en primera plana y la suscripción para la nueva torre de la basílica volvería a ser nacional. En apenas dos meses ya se habían recaudado 50.000 pesetas para las obras a lo que habría que sumar las 80.000 pesetas que Juan Soldevila donó al ser preconizado arzobispo de Zaragoza. Se vuelve a constituir una junta de obras presidida por la reina regente, creándose subcomisiones encargadas de la propaganda fuera y dentro de la diócesis de Zaragoza, etc.⁹⁴⁶

Además, se creó una junta de señoras en Madrid presidida por la infanta Isabel María para fomentar las suscripciones y se realizó una invitación al episcopado español así como a los de todo el mundo con especial atención a los de las Iglesias de América del Sur. Para estos últimos, el Arzobispo de Zaragoza dedicó una parte de la circular que remitía a “nuestros hermanos”, “los pueblos de la raza hispana”. En definitiva, se le dio una gran publicidad a las obras del templo, pidiendo la colaboración de la prensa católica, de los prelados españoles y americanos, de las mujeres y, en definitiva, de “todo buen español” como “un deber de religión tanto como de patriotismo” para el “más venerando y característico símbolo de nuestra católica nacionalidad”.⁹⁴⁷

En el llamamiento que hizo el 7 de marzo de 1903 para que asistieran a la ceremonia de bendición de las obras de la primera torre, el arzobispo Soldevila subrayaba cómo “el templo del Pilar es el monumento más glorioso que la nación española conserva de la predicación de Santiago en nuestra Patria”. Además, resaltaba la importancia del cierre de la basílica por su “apedreamiento” durante los sucesos del jubileo ya que “ni en los tiempos de las persecuciones romanas, ni aún en la época de la dominación mahometana, ni durante los famosos sitios de 1808 y 1809 ni en ninguna de las revueltas políticas del siglo XIX, se vieron cerradas las puertas del santuario del Pilar”.⁹⁴⁸ De esta manera, la suscripción nacional así como el carácter expiatorio que tuvo la obra no hicieron sino acentuar todavía más la dimensión simbólica del templo del Pilar.

indiferente, caja 222, exp. 1312 y A.R.S.E.A.A.P., *Libro de actas, tomo borrador*, 8.11.1872, p. 59 e Impreso n° 2217, *Zaragozanos y devotos todos de la Santísima madre de Dios*, Zaragoza, D.J.M. Magallón, 1872.

⁹⁴⁶ L.A.C.M.Z., 6.09.1901, fol. 37; 3.04.1903, fol. 197-198; y Juan Moneva y Puyol, *Memorias...*, *op.cit.*, pp. 355-357 y José Blasco Ijazo, *¡Aquí... Zaragoza! Cuarenta Reportajes. Tomo I*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1988, pp. 15-27.

⁹⁴⁷ Dentro de las comisiones estaba lo más florido del catolicismo zaragozano: Florencio Jardiel, Pascual Comín, Manuel Simeón Pastor, Mariano Baselga, Juan Moneva y Puyol, Mariano de Pano, Ricardo Magdalena o Mario de la Sala Valdés. Ver Florencio Jardiel, *La Virgen...*, *op.cit.*, p.8, para la formación de una junta de señora en Madrid ver p. 16 y p. 38; para la circular a los prelados americanos pp. 23-24; para la prensa católica, p. 40 y la cita ha sido extraída de la p. 58.

⁹⁴⁸ A.D.P.Z., Diputación Central, Varios, XIII-827. *Circular del Arzobispo Soldevila del 7 de marzo de 1903*, Zaragoza, Mariano Salas, 1903, pp. 4-6.

Entretanto, el arzobispo Soldevila elevó una súplica para que la basílica obtuviera el rango de monumento nacional lo que se consiguió en junio de 1904.⁹⁴⁹ A pesar de que el reconocimiento fuera del gobierno central, la iniciativa partía otra vez de los católicos zaragozanos. En este sentido, hay que señalar que la dimensión de análisis estatal en muchas ocasiones contribuye a desenfocar el destacado papel que tuvieron las élites locales en el proceso de construcción nacional. Dentro de este grupo de notables, tendría especial incidencia las iniciativas del apostolado seglar y del clero para la inclusión de los antiguos símbolos identitarios católicos dentro de un proyecto religioso de nación española.

El éxito de las anteriores iniciativas generó un estado de euforia entre las élites católicas. La proclamación del templo como monumento nacional, la multitudinaria peregrinación de 1905 así como la cercanía de la conmemoración de los Sitios suponen el comienzo de una nueva etapa marcada por proyectos irrealizables que querían hacer del templo el santuario de la nación española y uno de los centros devocionales más importantes de la cristiandad. En este sentido debe entenderse el decálogo para desarrollar el culto del Pilar que plantearía el jesuita vasco, Ugarte en *El Mensajero del Corazón de Jesús*. En primer lugar, habría que realizar anualmente una peregrinación nacional siguiendo el modelo de Lourdes y hacer de su fiesta, el doce de octubre, un día de celebración para toda España. Con este objeto habría que agrandar la estación de tren y preparar el interior y exterior del templo para recibir a las masas. Por último, habría que vincular el culto al Sagrado Corazón con el del Pilar para constituir “el gran centro de nuestra piedad española, el monumento de nuestras dos mejores devociones, el templo del Corazón de Jesús que *reinará* y el de la Virgen del Pilar que *reina ya* coronada entre la Iglesia española”.⁹⁵⁰

En este mismo contexto, el arquitecto Félix Navarro presentó un proyecto en 1906 para plasmar en la geografía sagrada zaragozana la vinculación de los Sitios con el templo del Pilar. El proyecto pretendía que la basílica fuera aislada con una columnata que la rodeara y separara del Ebro ya que a pesar de que “por la tradición y por la poesía nacional viven unidos” es necesario evitar “que el peligroso beso de uno y otro no destruya el sano cúmulo de vida histórica, allí tan deliciosamente reflejado en el espejo del río”. Cada columna recordaría mediante un escudo a una ciudad hispanoamericana mientras que la cúpula representaría las glorias nacionales. Todo ello sería

⁹⁴⁹ *Gaceta de Madrid*, 29.06.1904.

⁹⁵⁰ *EP*, 8.07.1905.

coronado por un cupulino “para acentuar el carácter de unidad” que teñiría la sala con los colores de la bandera española. Las regiones estarían representadas en el interior de la bóveda mediante estatuas colosales femeninas, ostentando en sus brazos su respectiva advocación de la Virgen (Montserrat, Covadonga...) y presididas por el Pilar “*la primera u original determinación cristiana del culto de María*”. Las vidrieras representarían “la magna epopeya religiosa hispana” contra el Islam, el protestantismo y Napoleón.⁹⁵¹ Por último, se crearía una gran *vía sacra* que vendría desde el paseo de la Independencia, pasando por el monumento a los mártires de la patria y la religión y finalizando por la creación de una avenida del Pilar que acabaría en la plaza de las catedrales, ampliada para concentrar a las masas.

Este proyecto fue encargado por el arzobispo de Zaragoza que lo utilizó para reivindicar que el monumento de los Sitios fuera la culminación del Pilar. En su pastoral sobre la conmemoración de 1808 recalca que la basílica “fue en los días mismos de los Sitios hospital de sangre y recinto donde templaban su valor y heroísmo los defensores de Zaragoza”. Proponía además que se construyera un gran faro en la cúpula que alumbrara a unos treinta kilómetros para así proclamar “el mundo transfigurado por la influencia del cristianismo en el Templo de Nuestra Señora del Pilar, santuario nacional conmemorativo de los Sitios”.⁹⁵² Aunque por razones económicas nunca se llevara a cabo, proyectos de este tipo nos muestran una clara voluntad de aunar religión y patriotismo en un gran “santuario nacional”.

Además, con la finalización de la segunda torre, la silueta del Pilar había sido fijada simbólicamente en la mente de los zaragozanos. Aunque no se construyera ningún faro que iluminara Zaragoza, las torres de la basílica serían: “tutelares armónicos de la chimeneas fabriles, sea su templo vista amorosa para el labrador de la vega y sus campanas alegría del monte y del prado ribereño del Ebro; sea siempre el foco de luz y de favor para la España nueva, para Aragón glorioso, resucitado a la vida del progreso por la Fe y de la Fe para el progreso”.⁹⁵³ Para que la Iglesia aceptara el progreso económico e industrial, éste debía estar guiado siempre por valores cristianos. Estos principios católicos se plasmarían en la pugna por la preeminencia simbólica en

⁹⁵¹ Félix Navarro, *El monumento a los Sitios con el templo del Pilar de Zaragoza*, Zaragoza, M. Salas, 1906, para las citas ver respectivamente pp. 5, 10, 13 y 14.

⁹⁵² Juan Soldevila y Romero, *Pastoral de... con respecto a los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza, Mariano Salas, 1906, pp. 13-14.

⁹⁵³ Florencio Jardiel, *La Virgen del Pilar...*, *op.cit.*, p. 24.

el *skyline* zaragozano y en la preocupación por encontrar las formas más apropiadas para inscribirse en el paisaje urbano.⁹⁵⁴

Dentro de esta representación simbólica del espacio zaragozano no podía faltar el Ebro. Los diferentes cultos establecen una especial relación con el entorno que les rodea, las apariciones se suelen producir en rocas, cuevas, árboles o como en este caso, a orillas de un río.⁹⁵⁵ Por otro lado, la naturaleza se convierte en un poderoso elemento de nacionalización ya sea como parte del paisaje idealizado de la comunidad o como modeladora de la historia nacional y del carácter de sus gentes.⁹⁵⁶ A medida que los santuarios marianos adquirían nuevos sentidos nacionales, fueron extrayendo su significado simbólico de su emplazamiento natural, “sirviendo como ejemplo de la centralidad de la naturaleza sacralizada, de la pureza y de la protección divina en la construcción de las identidades nacional y regional”. En esta tarea, la Iglesia encontró un aliado en las élites conservadoras que “se dieron cuenta del potencial de los santuarios marianos y los paisajes sagrados para representar a la región, forjar una identidad colectiva, asegurar la estabilidad social y reforzar las relaciones de poder tradicionales”.⁹⁵⁷

Paulatinamente, la silueta del templo del Pilar, contemplada desde la otra ribera del Ebro y frecuentemente acompañada de dos jotos bailando, se iría convirtiendo en un paisaje sagrado que condensaba las esencias de lo aragonés y español. Como señalaba José Carlos Mainer, todos estos lugares comunes quedarían plasmados en la zarzuela *Gigantes y Cabezudos* de Miguel Echegaray y Manuel Fernández Caballero, estrenada el 28 de noviembre de 1898:

“La segunda escena muestra El Ebro, el puente de Piedra y las siluetas familiares de la Seo y la Basílica del Pilar. Y el coro de repatriados canta: «Al fin te veo Ebro famoso...» apostillado por la voz de Jesús, que exclama «Miala, miala Zaragoza...» con no menor convicción que los de Calatorao, cogidos de la mano, han venido en la «perrera» a ver a la Pilarica... Y no

⁹⁵⁴ Una pugna muy parecida en el París del Sagrado Corazón y la Torre Eiffel. Raymond Jonas, *France...*, *op.cit.*, pp. 184-186. Para la idea de la búsqueda de formas de inscribirse en el paisaje urbano ver la reflexión sobre las estatuas gigantes en Claude Langlois, “Notre Dame...”, *op.cit.* pp. 301-329, p. 316.

⁹⁵⁵ William A. Christian Jr., *Visionaries...*, *op.cit.*, pp. 302-315 e *id.*, *Religiosidad popular. Estudio en un valle español*, Madrid, Tecnos, 1978, p. 67.

⁹⁵⁶ Anthony D. Smith, *Chosen peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 131-165. Un buen ejemplo sería el de los Heimat donde una representación idealizada de la localidad queda inserta en la naturaleza como elemento representativo de la comunidad nacional. Alon Confino, *The Nation as Local Metaphor. Württemberg. Imperial Germany and National Memory, 1871-1918*, Carolina, The University of North Caroline Press, 1997.

⁹⁵⁷ Carolyn P. Boyd, “Paisajes míticos...” *op.cit.*, pp. 282 y 274 respectivamente.

faltarán por supuesto, la Procesión del Rosario y el rezo de los protagonistas ante la imagen de la Virgen, reservados para la escena final. Eso va a ser Zaragoza -y, de añadidura, Aragón entero- para la opinión general y en buena medida para la propia: el españolismo acrisolado, la religiosidad fetichista y constantiniana, la exaltación patriótica, la nobleza, la valentía del jaque testarudo y, por supuesto la zafiedad y tosquedad que quieren pasar por sinceridad y llaneza. Una suerte de Andalucía sin duende en versión bufa: dos regiones ambas para el sainete y el chiste”.⁹⁵⁸

En contacto con la basílica, el Ebro se convertía en un río sagrado, en “el Jordán de los Españoles”.⁹⁵⁹ A su vez, el Pilar extraía del Ebro el reflejo de su eternidad ya que “sin cesar y con perpetua renovación de sus aguas pasa junto a los muros seculares de esta Basílica de la Virgen, de la misma manera todas las generaciones españolas han ido pasando también por delante de nuestro sagrado Pilar”.⁹⁶⁰ O dicho de otra manera, ante la Virgen, “como ruedan sin cesar las caudalosas aguas del Ebro, así se han visto rodar uno tras otro los siglos todos de la vieja nacionalidad católica española”.⁹⁶¹ Esta unión quedaría sellada en jotas y coplas, como la de “El Ebro guarda silencio/al pasar por el Pilar...” o algunas de carácter más patriótico como la de Ángel Abad “Me siento muy orgulloso/de mi canto regional/porque Jota dice Patria,/ Aragón, Ebro y Pilar”.⁹⁶² Una de las descripciones más conseguidas de este paisaje nacional sería la de Eusebio Aria que confesaba llorar:

“cuando al raudo correr del tren veo surgir ante mí, entre el perenne verdor de sus huertas y los plateados meandros del Ebro, la silueta imperial y augusta de Zaragoza. Al descubrir la gran Basílica del Pilar, con sus torres imponentes

⁹⁵⁸ Reflexión de José Carlos Mainer citada en Ignacio Peiró y Pedro Rújula, “Representaciones calculadas: la imagen de Aragón en el siglo XX”, en VV.AA., *Trabajo, sociedad y cultura. Una mirada al siglo XX en Aragón*, Zaragoza, Ed. Publicaciones Unión, 2000, pp. 277-301, p. 278. Para la imagen de Aragón además del trabajo mencionado habría que destacar el estudio de Carlos Forcadell Álvarez, “Del viejo reino al nuevo estado liberal: ciudadanía, liberalismo e identidad en el Aragón del ochocientos”, en Luis Castells (ed.) *Del territorio a la nación Identidades territoriales y construcción nacional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 65-86. Asimismo, también cabría resaltar el análisis del uso que hicieron los republicanos de la imagen de Aragón. María Pilar Salomón Chéliz, “Patriotismo y republicanismo en Aragón, o lo aragonés como símbolo de lo español (1898-1910)”, en Alberto Sabio Alcutén y Carlos Forcadell Álvarez, *Las escalas del pasado. IV Congreso de Historia Local de Aragón. IV Congreso de Historia Local de Aragón (Barbastro, 5-5 de julio de 2005)*, Barbastro, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2005, pp. 196-210.

⁹⁵⁹ Antonio Magaña Soria, *Crónica...*, op.cit., p. 12. La comparación del Ebro con el Jordán aparece muy temprano, desde al menos Basilio Boggiero, *Sermón de nuestra Señora del Pilar predicado el día 22 de noviembre del año 1807...*, Madrid, Ibarra, 1808.

⁹⁶⁰ A.D.P.Z., Diputación Central, Varios, XIII-827, Juan Soldevila y Romero, *Circular por las obras del Pilar*, Zaragoza, Mariano Salas, 1903, pp. 5-6.

⁹⁶¹ *Anales del Pilar*, n° 5, 1910, pp. 91-92.

⁹⁶² Ángel Abad Tárdez, *A la Virgen y al Pilar*, Zaragoza, Uriarte, 1941, p. 31. Otros ejemplos de jotas de carácter patrióticas en *La venida de la Santísima Virgen a Zaragoza y cultos y Glorias del Pilar. Entresacada de varias obras de distintos autores*, Zaragoza, Industrias Gráficas Uriarte, 1932, pp. 83-84.

y sus cúpulas revestidas de tejas polícromas, el alma respira libre de toda ligadura, se exalta y enardece, embargada de una emoción regeneradora y santificante, como si recibiera las aguas de un nuevo bautismo de la religión y del patriotismo más puro”.⁹⁶³

Por otro lado, esta unión entre el Ebro y el Pilar fue la que condujo a uno de los problemas arquitectónicos más importantes del templo. Así, si bien “por la tradición y por la poesía nacional” viven unidos, resulta “indispensable que el peligroso beso de uno y otro no destruya el sano cúmulo de vida histórica, allí tan deliciosamente reflejado en el espejo del río”.⁹⁶⁴ En 1882, los arquitectos Fernando de Yarza, Félix Navarro y Ricardo Magdalena propusieron obras de consolidación del templo debido a las continuas grietas que aparecían en columnas y muros. A pesar de que con la declaración de monumento nacional se realizaran diversos informes sobre su situación, las obras se fueron posponiendo hasta 1930.⁹⁶⁵

En 1912, el Sindicato de Iniciativa de Aragón presidido por el Marqués de Arlanza emitió un informe intitulado “¿se hunde el Pilar?”.⁹⁶⁶ Esta situación fue aprovechada por el célebre propagandista católico José María Azara Vicente para organizar una gran campaña publicitaria enviando cartas a más de 200 periódicos nacionales para que insertaran el artículo sobre el hundimiento del Pilar.⁹⁶⁷ Asimismo, también organizó un ciclo de conferencias sobre el tema invitando a que los arquitectos, ingenieros y otros profesionales

⁹⁶³ EP, 12.10.1912.

⁹⁶⁴ Félix Navarro, *op.cit.*, p. 5.

⁹⁶⁵ Wifredo Rincón García, “El templo de Nuestra Señora del Pilar: Historia, Arte y Devoción. Una aproximación (1883-2007)”, en José Enrique Pasamar Lázaro y Wifredo Rincón, *Monumentum Laudis. CXXXV Aniversario de la revista El Pilar (Catálogo de la exposición)*, Zaragoza, Fundación CAI-ASC, 2007, pp. 77-93 y José Blasco Ijazo, *Aquí...*, *op.cit.*, pp. 15-27. Así, por ejemplo, el informe de la Real Academia de San Fernando de 1910 ya señalaba la necesidad de reformar los defectos estructurales del templo. Dos años más tarde, se publicaría otro informe que había sido elaborado en 1903 y que ahondaba en la misma cuestión. Las discusiones y proyectos de reforma se irían sucediendo sin ningún resultado. Ver A.H.M.Z., Gobernación, Instrucción, caja 1897, exp. 1654 y *Exposición referente al Templo de Nuestra Señora del Pilar elevada al Excmo. e Ilmo. Sr. Arzobispo de Zaragoza por el ingeniero de Eugenio de Gorosábel*, Zaragoza, Imprenta del Hospicio Provincial, 1912.

⁹⁶⁶ José María Azara, *Las obras del Pilar. ¿Se hunde el Pilar? Prólogo del Marqués de Arlanza*, Zaragoza, Uriarte, 1912. Este libro fue objeto de una intensa de campaña de publicidad por su autor que culminó con la aparición de noticias sobre el mismo en *El Debate*, 14.06.1912; *El Cronista del Valle Pozoblanco*, 15.06.1912; *El Anunciador Ibérico de Tudela*, 15.06.1912; *La Defensa*, 15.06.1912; *La acción social*, 30.06.1912; *El Arco*, 31.06.1912; *Aragón en Madrid*, 1.06.1912; *La Revista Popular*, 20.06.1912; *La Hormiga de Oro*, 22.06.1912; *El Faro Astorgano*, 19.06.1912; *El Amigo del Pueblo*, 29.06.1912; *La Enseñanza Católica* 28.06.1912; *La Defensa de Elche* 29.06.1912; *La Defensa de Villanueva y Geltru* 28.06.1912; *El Propagandista*, 30.06.1912... Recortes de prensa recogidos en la Biblioteca del Cabildo Metropolitano de Zaragoza, Sección Pilarista, P-178, José María Azara, Anales del Pilar desde el 1 de enero de 1912 con cartas suyas y recortes de prensa (sin paginar).

⁹⁶⁷ Enviado el 28 de enero de 1912, el artículo apareció en el *ABC*, *La Noche*, *Heraldo de Madrid*... Biblioteca del Cabildo Metropolitano de Zaragoza, Sección Pilarista, P-178, José María Azara, Anales del Pilar desde el 1 de enero de 1912 con cartas suyas y recortes de prensa (sin paginar).

dieran su parecer. A pesar de que las conclusiones de este coloquio fueron reseñadas en varios diarios, la cuestión del hundimiento del Pilar quedaría aparcada hasta 1930.

Para finalizar, otro aspecto que a la postre tendría mucha importancia en nuestro fue el proyecto de unión de las plazas del Pilar y de la Seo. El 4 de noviembre de 1866 se había abierto la calle Alfonso I que atravesaba el casco histórico para conectar la plaza del Pilar con el Coso y la plaza de la Constitución. De esta manera, se abría un espacio de acceso que permitiría congregarse aún a más fieles a las puertas del templo. En 1916, la Asociación de Arquitectos presidida por Julio Bravo Folch ofreció al Ayuntamiento el proyecto de unión de ambos recintos. Sin embargo, el coste del proyecto hizo que se dejara en suspenso hasta que fuera retomado en noviembre de 1936 y terminado en 1954.⁹⁶⁸ La idea era crear una gran explanada como la de Lourdes para la realización de ceremonias de masas.⁹⁶⁹ De hecho, el Marqués de Arlanza ya había planteado la posibilidad de hacer un puente que diera desde el Pilar a la arboleda de Macanaz y construir allí un espacio abierto para las peregrinaciones siguiendo el modelo de Lourdes. De esta manera, se conseguiría “con ello la frecuencia de las peregrinaciones que beneficiaría extraordinariamente al comercio y a la industria de Zaragoza, y ese beneficio compensaría el gasto de tres millones de pesetas originado por las obras de consolidación”.⁹⁷⁰ No bastaba con que el Pilar se convirtiera en el templo de la nación también se buscaba que las masas católicas se pudieran encontrar en su puerta en las grandes ocasiones y mostrar la “verdadera” religiosidad de España.

⁹⁶⁸ José Blasco Ijazo, *La Plaza de Nuestra Señora del Pilar (desde remotos tiempos hasta octubre de 1954)*, Zaragoza, Librería General, 1954 y A.H.M.Z., Gobernación, Fomento, planos, caja 2015, exp. 737. Aunque no implicara la creación de una plaza única, en 1879 se presentó un proyecto para alinear las casas frente a la basílica. Aunque este proyecto no fue aprobado por falta de fondos, los nuevos edificios estaban obligados a ajustarse a esta delineación. Ver A.H.M.Z., Gobernación, caja 1813, exp. 144.

⁹⁶⁹ Suzanne K. Kaufman, *Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine*, Ithaca, Cornell University Press, 2005, p. 28.

⁹⁷⁰ *La Correspondencia de España*, 31.03.1912.

3.5 LAS CLAVES DEL DISCURSO NACIONALCATÓLICO EN TORNO AL PILAR

Por encima de otros factores, la defensa del catolicismo constituyó un elemento transversal de la derecha española. Mientras que en otros países se articulaban opciones conservadoras y laicas, en España ni siquiera proyectos tan revolucionarios como el falangismo supieron o quisieron desligarse de la vindicación de la religión.⁹⁷¹ De hecho, el catolicismo se convirtió en el núcleo y elemento vertebrador de diversas amalgamas contrarrevolucionarias, congregando en los momentos críticos a grupos tan diversos como los conservadores, neocatólicos, alfonsinos, falangistas, carlistas o integristas.⁹⁷²

La Iglesia no sólo fue el cemento de todas estas uniones sino que también las proveyó de un marco común de referencia; de un potente repertorio simbólico y ritual, compartido y conocido por una parte importante de la población; y, en definitiva, de una visión del mundo. De esta manera, no es que su uso fuera un síntoma de débil nacionalización como sostienen algunos historiadores⁹⁷³ sino más bien de todo lo contrario, de una Iglesia altamente nacionalizada y politizada que participaría activamente de la construcción de una cultura política nacionalcatólica.

En el terreno discursivo, la cultura cristiana contribuyó a esta cultura política con una serie de figuras retóricas reconocibles por la comunidad y que tenían un enorme potencial movilizador como eran las ideas de persecución, profecía o martirio. Todo era interpretable y atribuible a la voluntad divina, el tiempo cristiano favorecía visiones escatológicas y lecturas de los acontecimientos en clave de castigos providenciales. También permitía superar cualquier percepción de conflicto de clases a través de una visión paternalista y organicista de la sociedad que remitía a una justicia ultraterrena.⁹⁷⁴ Este último punto es quizás uno de los más importantes ya que permitía legitimar cualquier proyecto político con principios que rebasaban el marco estricto de la política y que extraían su justificación última de la divinidad.

Para el caso que nos ocupa, el discurso nacionalcatólico utilizó el Pilar en al menos tres sentidos.⁹⁷⁵ En primer lugar, la Virgen sirvió para fortalecer

⁹⁷¹ Pedro Carlos González Cuevas, *op.cit.*, pp. 39-43. Para el nacionalismo laico en el seno de una parte del primer falangismo así como su final con la Guerra Civil ver Ismael Saz Campos, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 101-155.

⁹⁷² Jordi Canal, *Banderas blancas...*, *op.cit.*, p. 96.

⁹⁷³ Pedro Carlos González Cuevas, *op.cit.*, pp. 39-43. Ver también José Álvarez Junco, "El conservadurismo español..." *op.cit.*, pp. 39-64 e *Id.*, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2005.

⁹⁷⁴ Para el organicismo y el paternalismo social ver Pedro Carlos González Cuevas, *op.cit.*, pp. 39-43.

⁹⁷⁵ Esta reflexión se inspira de las consideraciones sobre los "tres elementos o figuras de difusión, tanto

una lectura providencial de la historia de España, vinculándola con tres acontecimientos fundamentales en su visión del pasado: la evangelización, la reconquista, el descubrimiento de América y la Guerra de la Independencia. En segundo lugar, el Pilar adquirió un papel muy destacado en el discurso militarista, fundamentalmente en la legitimación de la Guerra del Rif, un conflicto que marcó la actividad política española durante el primer tercio de siglo. Por último, destacaremos la importancia que tiene el pilarismo en la construcción de una identidad regional aragonesa que se elevaría como quintaesencia castiza de lo español.

3.5.1 La Historia

Como ya señalara Marc Bloch en su *Apología para la Historia*, “el cristianismo es una religión de historiadores”.⁹⁷⁶ Esta religión se construye sobre la continua conmemoración de los principales actos de la vida de Jesús. Toda construcción religiosa implica “una movilización específica de la memoria colectiva” que se articula a través de unos “mitos de origen” que explican simultáneamente el origen del mundo y del grupo. Por ello, la experiencia del presente está contenida de manera potencial en el acontecimiento fundador y el pasado se constituye simbólicamente como un todo inmutable que, situado fuera del tiempo, explica el presente.⁹⁷⁷ Las construcciones nacionales comparten con aquellas religiosas y en general con cualquier elaboración humana esa necesidad de pasado, de acontecimientos fundacionales que legitimen su propia configuración.

Por ello, cuando en el último tercio de siglo XIX los estados pusieron en marcha todo un aparato ritual para conmemorar el glorioso pasado nacional,

de las prácticas discursivas como de las formas de manipulación socio-política de la historia: la conmemoración de 1908 (revivida en su aniversario de 1958), la Virgen del Pilar y la Academia General Militar” realizadas por Ignacio Peiró Martín, *La Guerra de la Independencia...*, *op.cit.*, p. 14 así como del trabajo de Ignacio Peiró y Pedro Rújula, “Representaciones calculadas: la imagen de Aragón en el siglo XX”, en VV.AA., Trabajo, sociedad y cultura. Una mirada al siglo XX en Aragón, Ed. Publicaciones Unión, Zaragoza, 2000, pp. 277-301.

⁹⁷⁶ Marc Bloch continuaba diciendo que “Otros sistemas religiosos han podido fundar sus creencias y sus ritos en una mitología más o menos externa al tiempo humano; en lugar de libros sagrados, los cristianos tienen libros de historia y sus liturgias conmemoran, con episodios de la vida terrestre de un Dios, los fastos de la Iglesia y de los Santos. Histórico, el cristianismo lo es incluso de otra manera, quizás más profunda: situada entre la Caída y el Juicio, el destino de la humanidad les parece una larga aventura, de la que cada vida individual, cada «peregrinaje» particular presenta, a su manera, el reflejo; es en la duración, partiendo dentro de la historia, que se desarrolla, el eje central de toda meditación cristiana, el gran drama del Pecado y la Redención. Nuestro arte, nuestros monumentos literarios están llenos de ecos del pasado; nuestros hombres de acción tienen incesantemente en la boca sus lecciones, reales o pretendidas”. Marc Bloch, *L'Histoire, la Guerre, la Résistance*, Paris, Gallimard, 2006, p. 852.

⁹⁷⁷ Danièle Hervieu-Léger, *Religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 202-203.

las Iglesias no tuvieron problemas a la hora de adaptarse a la nueva situación, construyendo una serie de discursos nacionales alternativos o coincidentes con los estatales. Además, esta respuesta común de Iglesias y estados lo era también en el sentido de que ambas reaccionaron frente al surgimiento de modelos identitarios alternativos fundados en las experiencias de clase y el desarrollo de la sociedad de masas que desafiaban el actual *statu quo* como bien pudieron ver en la comuna parisina o en el Sexenio revolucionario español. Los procesos de nacionalización se aceleraron a la vez que multiplicaban los soportes en los que se desarrollaban: libros, postales, objetos cotidianos como cajas de cerillas o envoltorios de chocolate. Además de experiencias nacionalizadoras como la instrucción pública o el servicio militar obligatorio, los estados fomentaron toda una serie de políticas del pasado, tendentes a sacralizar las epopeyas nacionales a través de monumentos, conmemoraciones, toponimias...

Por otro lado, hemos visto como los relatos pilaristas no permanecieron inmutables ante los cambios que se estaban produciendo y desde mediados del siglo XIX comenzaron a nacionalizar su culto. Sin embargo, todavía quedaba un largo camino por hacer, máxime si contemplamos la escasa importancia que le concedía a la Virgen del Pilar el polígrafo del nacionalcatolicismo, Menéndez Pelayo. En su *Historia de los heterodoxos españoles* prefiere construir los orígenes de esta nación católica sobre la evangelización de San Pablo que sobre la “antigua y piadosa tradición” que “supone que el apóstol Santiago el Mayor esparció la santa palabra por los ámbitos hespéricos: edificó el primer templo a orillas del Ebro, donde la Santísima Virgen se le apareció sobre el Pilar”.⁹⁷⁸

En cualquier caso, el relato pilarista no sólo se limitaba a los orígenes míticos de la nación sino que también hacía referencia a la vinculación de sus dos principales festividades, el 2 de enero y el 12 de octubre, con dos fechas emblemática de la lectura católica de la Historia de España como es el final de la Reconquista y el descubrimiento de América. Esta coincidencia ya fue puesta de relieve en la lectura nacionalista de la historia de la Virgen del Pilar realizada por Mariano Nogués en 1862. Para este autor,

“por una coincidencia misteriosa las épocas principales del culto de nuestra Señora venían a enlazarse con las principales también de las glorias del a Nación. En el día 2 de enero de 1492 ondea el pabellón de Castilla sobre las torres de la alhambra, y el 2 de enero se cree que vino María Santísima a

⁹⁷⁸ Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles. Tomo I*, Madrid, La Editorial Católica, 1978, pp. 61-62.

Zaragoza con el PILAR: el 12 de diciembre del mismo año 1492 descubre Cristóbal Colón la primera tierra de América, en la isla de San Salvador, y el 12 de octubre es el día en que Zaragoza celebra la festividad de su Virgen”.⁹⁷⁹

A pesar de la importancia de ambas fechas, la vinculación del Pilar con la Reconquista acabaría difuminándose frente al 12 de octubre que permitía conectar el discurso americanista con una lectura católica del pasado nacional. La religión aparecería como el fundamento de la grandeza de España y desgracias, como la pérdida de las colonias, estarían causadas por la pérdida de rumbo de una nación que se había desviado del camino marcado por el catolicismo. Como veremos en el capítulo dedicado a las fiestas de la Raza, este discurso comenzará a ser especialmente importante a partir de los prolegómenos de la celebración del IV Centenario del descubrimiento de América. Sin embargo, todavía habría que esperar a la ofrenda de las banderas latinoamericanas al Pilar en 1908 y su posterior conmemoración para que este discurso se fuera consolidando en Zaragoza.

Por encima de su vinculación con el origen del catolicismo en España o de la aventura americana, la Virgen del Pilar sería utilizada para consolidar una particular interpretación de la Guerra de la Independencia como guerra de religión contra las revoluciones liberales:

“Alentó la Virgen del Pilar el brazo de los zaragozanos, pusieronse los gerundenses bajo la protección de San Narciso; y en la mente de todo estuvo, si se quita el escaso número de los llamados liberales, que por loable inconsecuencia dejaron de afrancesarse, que aquella guerra, tanto como española y de independencia, era guerra de religión contra las ideas del siglo XVIII difundidas por las legiones napoleónicas.”⁹⁸⁰

Desde los primeros relatos sobre los Sitios, el Pilar permaneció asociado a la defensa de Zaragoza. Tanto en coplas y cantares de carácter popular como las primeras guías de Zaragoza, prensa y otros documentos aparecía esta inspiración religiosa de la defensa. Así, por ejemplo, en Guía de Zaragoza de 1860 se incluye un apartado consagrado a los Sitios donde dice “Dispuestos los zaragozanos a no permitir que los ejércitos franceses ocupasen la ciudad donde se veneraba la madre de Dios, bajo la advocación del Pilar; excitados indudablemente nuestros padres tanto (a lo menos) por el celo religioso como por el patriótico”.⁹⁸¹

⁹⁷⁹ Mariano Nogués y Secall, *Historia...*, *op.cit.*, p. 375.

⁹⁸⁰ Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles. Tomo III*, Madrid, La Editorial Católica, 1978, p. 331

⁹⁸¹ *Guía de Zaragoza o sea noticia de las antigüedades, establecimientos públicos, oficinas y edificios que contiene precedida de una ligera reseña histórica de la misma*, Zaragoza, Imp. y Lib. de Vicente Andres, 1860,

En la declaración del templo del Pilar como monumento nacional en 1904, se incluía un informe positivo de la Real Academia de la Historia que venía a sancionar esta lectura de la Guerra de la Independencia en clave religiosa. Dejando de lado la vinculación del Pilar con otros acontecimientos históricos, este texto se centraba en los Sitios para destacar “cuán patriótica, cuán gloriosa y útil ha sido la acción de nuestros antepasados al dejarse llevar del fervoroso entusiasmo que inspira el culto a la Virgen, patrona de la ciudad del Ebro” cuyo templo es uno de los “baluartes más robustos de la Independencia española”.⁹⁸²

Esta exaltación del Pilar durante los Sitios como bastión de la fe en España alcanzaría su apogeo, como veremos más tarde, en el Centenario de 1908. Ante la cercanía de esta conmemoración, en 1906, el mismo arzobispo que había promovido la declaración de la basílica como monumento nacional, Juan Soldevila escribió una pastoral en la que pedía que el Pilar concentrará los principales actos del centenario. Además, se pedía que su templo fuera reformado como monumento de los Sitios, un monumento que

“estaría muy armonizado con el destino providencial de España, y en particular de Zaragoza, cuya historia viene a sintetizarse en la resistencia que con su fe cristiana opuso a la invasión sarracena primero, más tarde a la herejía protestante, y después, en los Sitios de Zaragoza y en mil ocasiones más, contra el materialismo francés que tanto nos rebaja y desfigura”.⁹⁸³

En textos como la pastoral de Soldevila se aprecia claramente como esta lectura católica del pasado nacional se proyectaba en el presente para legitimar su lucha contra los ecos del proceso de laicización francés en España. La importancia del Centenario de los Sitios y su asociación al Pilar, por encima de otras conmemoraciones, en la construcción histórica del nacionalcatolicismo radica en la facilidad con la que fue empleado en los combates presentes. Además, también evidencia la versatilidad de la historia de la Virgen del Pilar que es capaz de integrar rápidamente los acontecimientos en su relato y dotarlos de una lectura nacional en clave providencial como veremos en el caso de la Guerra del Rif o de las agresiones anticlericales.

LXXIX. Para las obras de teatros así como recopilaciones de composiciones poéticas sobre los Sitios ver María del Pilar Salas Yus, *Descripción bibliográfica de los textos literarios relativos a los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2007. En un sentido muy similar podríamos hablar de la consolidación literaria del dos de mayo ver Christian Demange, *El Dos de Mayo, Mito y fiesta nacional (1808-1958)*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

⁹⁸² *Gaceta de Madrid*, 29.06.1904.

⁹⁸³ Juan Soldevila y Romero, *Pastoral de... con respecto a los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza, Mariano Salas, 1906, p. 13.

3.5.2 La exaltación del ejército

El culto al Pilar estuvo desde su origen explícitamente vinculado con el terreno de lo bélico. En momentos de tanta incertidumbre y ansiedad como una guerra, los creyentes recurrían a símbolos que reforzaban su identidad como grupo, cultos de “acreditada” capacidad intercesora y milagrosa. Además, con la participación del clero, los militares invocaron estas devociones para consagrar su poder, alentar al combate o celebrar sus victorias. Ante el Pilar, se pidió por la victoria en todos los conflictos de la España contemporánea desde la Guerra de la Independencia hasta la de Cuba de 1898, pasando por el enfrentamiento con el sultanato de Marruecos entre 1859 y 1860.

Sin embargo, por encima de todas las guerras, el Pilar quedó asociado al recuerdo de 1808. La celebración del Centenario de los Sitios trajo consigo la concesión por Real Orden de 8 de octubre de 1908 que se tributara a la imagen del Pilar los honores de capitán general en sus principales solemnidades y en la inauguración del monumento a los Sitios.⁹⁸⁴ Al parecer esta concesión respondía a una proposición que había elevado el Arzobispo Juan Soldevila junto con varios “respetables señores de Zaragoza”.⁹⁸⁵ En el fondo, “la mitología pilarista estaba utilizando el recuerdo de la guerra para fortalecer su carácter sagrado, ejemplar y significativo”.⁹⁸⁶ Además, esta concesión se producía un año antes del comienzo de las hostilidades en Marruecos lo que a la larga acentuaría todavía más este carácter bélico de su culto y su preeminencia entre otras devociones.

La guerra de Marruecos no comenzó muy bien para los intereses españoles ya que sus tropas sufrieron un duro revés en el barranco del lobo.⁹⁸⁷ Sin embargo, este ambiente pesimista se fue diluyendo cuando, dos meses más tarde, el 29 de septiembre de 1909, el ejército tomó la cumbre del monte Gurugú, en las cercanías de Melilla. Esta pírrica victoria dio pábulo a todo tipo de exaltaciones patrióticas y religiosas. Entre las muestras de alegría, un soldado aragonés que se hallaba en la recién reconquistada cima cantó una improvisada jota “Hoy la Virgen del Pilar/ Nos dio valor y salud/ para poder

⁹⁸⁴ A.H.M.Z., Gobernación, General e Indiferente, caja 1583, nº 1997 y L.A.C.M.Z., 7.11.1908, fol. 41. La concesión de rangos militares a la Virgen es una práctica más frecuente de lo que parece. Así, Fernando III consagró Viena y Austria a la Inmaculada y le dio el título de generalísima y suprema comandante militar ante el acercamiento en 1645 de tropas suecas. Annah Coreth, *Pietas Austriaca...*, *op.cit.*, p. 52.

⁹⁸⁵ *Anales del Pilar*, 30.01.1908.

⁹⁸⁶ Ignacio Peiró Martín, *op.cit.*, p. 57.

⁹⁸⁷ Para la guerra de marruecos ver Sebastián Balfour, *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1939)*, Barcelona, Península, 2002, pp. 23-70.

escalar/el alto del Gurugú”.⁹⁸⁸ Este cántico tuvo un impacto espectacular en la prensa del momento, siendo utilizada para reforzar la lectura providencial de las campañas africanas.⁹⁸⁹ Inspirado en esta victoria militar, el jesuita Nazario Pérez escribiría un artículo con el significativo título “Capitana contra el moro” en el que destacaba que “mal que les pese a los enemigos de Dios y de España, la última guerra es un nuevo canto de esa secular epopeya en que la Virgen Nuestra Señora, capitaneando a sus españoles, aplasta a la serpiente del Islam”.⁹⁹⁰

La cercanía de las fiestas del Pilar no hizo sino consolidar esta visión providencial de la guerra del Rif. Con la toma del Gurugú, la prensa católica y en especial los *Anales del Pilar* comenzaron una campaña para llevar todo tipo de víveres a los soldados aragoneses para que tuvieran un recuerdo de su tierra el 12 de octubre. Entre ellos, destacaría la elaboración de 9500 escapularios de la Virgen del Pilar, financiados mediante suscripción y con la inscripción “¡Capitana de nuestros ejércitos, ampáranos!”. La campaña contó con el apoyo de la reina y los escapularios fueron realizados por monjas de diversos conventos y señoras de la alta sociedad. Así, la Virgen del Pilar estaría “sobre los pechos de nuestros soldados valerosos, seguros podemos estar de que la que, por reciente Real orden, es Capitán General del ejército español, ha de derramar sobre sus tropas, siempre triunfantes, los consuelos dulcísimos de su celestial protección y amparo”.⁹⁹¹

El entonces alcalde de Zaragoza, el catedrático de medicina, presidente del centro zaragozano de la Unión Iberoamericana y destacado católico social, Juan Enrique Iranzo apoyó esta medida y acompañó el cargamento junto con tres concejales para pasar con los soldados las fiestas del Pilar.⁹⁹² Dentro de este clima patriótico, el 12 de octubre realizaron en honor de la Virgen una misa de campaña y el Alcalde de Zaragoza adjudicó un premio al soldado que

⁹⁸⁸ *La Correspondencia de España*, 30.09.1909.

⁹⁸⁹ Así por ejemplo, la jota apareció mencionada en el artículo de Carlos de Emilio “En el 29 de septiembre” en la *Ilustración Militar*, 15.10.1909.

⁹⁹⁰ Citado en Nazario Pérez, *Apuntes...*, *op.cit.*, p. 299.

⁹⁹¹ *Anales del Pilar*, 12.10.1909. Un mes antes, el Ayuntamiento de Zaragoza había acordado dar a cada soldado aragonés una peseta y frutas de Aragón. *El Siglo Futuro*, 12.09.1909. Más tarde se iniciaría otra campaña de propaganda con la protección milagrosa que estos escapularios había provisto a los soldados españoles. Nazario Pérez, *Apuntes históricos...* *op.cit.*, pp. 306-307.

⁹⁹² El 8 de octubre de 1909 llegaban las mercancías que llevaban los comisionados zaragozanos a los soldados: 3822 litros de vino, 237 botellas de licores, 506 bultos de conservas 1110 bultos de chocolates y dulces, 200 jamones, 21 bultos de galletas y bizcochos, 21 cajas de salchichas, 888 cajas de cigarros, 8 cajas de queso, 72 bultos de chorizos, 1000 kilos de higos y 6600 pesetas. *La Correspondencia Militar*, 9.10.1909. Juan Enrique Iranzo ocupó brevemente la alcaldía entre junio y noviembre de 1909. Ver José Blasco Ijazo, “Alcaldes que ha tenido Zaragoza” en *¡Aquí... Zaragoza! Cuarenta Reportajes. Tomo I*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1988, pp. 28-34.

mejor cantara una jota.⁹⁹³ Aquel día, el director del Noticiero, Norberto Torcal lamentaba la ausencia en las peregrinaciones al Pilar de aquellos que están “bajo el ardiente cielo africano, defendiendo con las armas el honor patrio, luchando con los enemigos de su Dios y de su raza, reverdeciendo con sudores y sangre generosa los laureles de su querida España”. Allí está con ellos, “la Virgen del Pilar, que, en los escapularios, ha querido ir a Melilla, al Rif, a tierra africana, llevando a sus hijos un beso y una sonrisa, un consuelo y una frase de aliento y de esperanza!”.⁹⁹⁴

De esta manera, las armas españolas quedaban asociadas con la Virgen del Pilar en una campaña de movilización y nacionalización promovida por los sectores católicos de la ciudad.⁹⁹⁵ Además, esta lectura religiosa de la Guerra del Rif buscaba hacer frente a las intensas manifestaciones antibelicistas desarrolladas por sectores republicanos y al descontento generalizado provocado por el sistema de reclutamiento militar, las quintas.⁹⁹⁶ La utilización de un símbolo como el Pilar, con tal carga emotiva e identitaria, buscaba legitimar el conflicto a la vez que conjurar el miedo y la ansiedad de la familias que veían marchar a sus hijos, hermanos o maridos a la guerra a través de la protección sobrenatural de la Virgen.

El uso del patronazgo de la Virgen del Pilar no fue exclusivo del ejército sino que también fue empleado por la Guardia Civil. Ya en 1913, el teniente coronel Santiago Mínguez de la comandancia de la provincia de Zaragoza había decidido que escoltaran su imagen en las procesiones por sus fiestas.⁹⁹⁷ Por Real Orden de 8 de febrero de 1913, la Virgen del Pilar fue proclamada patrona de este cuerpo. De esta manera, aparecía como protectora de la otra institución garante del orden social junto con el ejército. La Iglesia zaragozana recibió con satisfacción esta noticia y el Cabildo les autorizó a realizar una misa anual el 12 de octubre para celebrarlo a la vez que les permitía colocar una placa conmemorativa en la Santa Capilla para simbolizar dicha unión.⁹⁹⁸

⁹⁹³ *La Correspondencia Militar*, 12.10.1909.

⁹⁹⁴ Artículo citado en los *Anales del Pilar*, 12.10.1909.

⁹⁹⁵ Una visión global de los usos de la Virgen del Pilar en la movilización patriótica en Nazario Pérez, *Historia Mariana de España. Tomo V*, Valladolid, Impresos Gerper, 1949, pp. 29-35 e *Id.*, *Apuntes...*, *op.cit.*, pp. 299-318.

⁹⁹⁶ Para la movilización en contra de las quintas. Ver Víctor Lucea Ayala, *El pueblo...*, *op.cit.*, pp. 275-289.

⁹⁹⁷ L.A.C.M.Z., 7.11.1913, fol. 254 y 5.11.1915, fol. 347.

⁹⁹⁸ Ver L.A.C.M.Z., 3.11.1916, fol. 277 y 2.03.1917, fol. 297. El cuerpo de Correos en una reunión realizada en Zaragoza también acordó proclamar como patrona a la Virgen del Pilar ver L.A.C.M.Z., 7.07.1916, fol. 266; 4.08.1916, fol. 268 y 1.06.1917, fol. 306. La elección del Pilar como patrona de Correos generó una agria polémica en el parlamento. El Marqués de Arlanza destacado miembro del catolicismo social zaragozano subrayó que “nos encontramos en un país esencialmente católico, no sólo

Probablemente, el patronazgo del Pilar a la Guardia Civil sea uno de los primeros casos de utilización de un símbolo religioso como patrón de un cuerpo de seguridad del estado. Habría que esperar a la década de los 50 para encontrar ejemplos como el de la *Virgo Fidelis* con los carabinieri italianos (1949), Nuestra Señora de Copacabana con el cuerpo de policía boliviano (1954), la Virgen de Luján con la gendarmería argentina (1956) o Santa Rosa de Lima con la policía peruana (1957).⁹⁹⁹ En el fondo, para los sectores conservadores, la Virgen, y por extensión el catolicismo, así como los instrumentos de control y represión del estado aparecían como garantes del mismo orden social que ellos defendían.

3.5.3 El regionalismo pilarista.

Por último, además de su instrumentalización para construir un pasado nacional en clave católica y legitimar las campañas en el Rif, el Pilar también contribuiría a fortalecer una identidad aragonesa inserta en el marco de una cultura nacional conservadora. En 1918, un año antes de la constitución del programa mínimo de derechas, Mariano de Pano y Ruata escribía un artículo con el significativo título de “regionalistas por católicos”. El líder de Acción Social Católica zaragozana defendía que “el regionalismo español sólo puede ser cristiano; y como la bandera cristiana está hoy especialmente sostenida por los elementos sociales que llamamos *derechas*, resulta que el regionalismo es esencialmente *derechista*”.¹⁰⁰⁰

Esta propuesta de un catolicismo político de carácter regionalista hundía sus raíces en las definiciones que de lo aragonés se habían ido consolidando a lo largo del siglo XIX. Frente a las imágenes liberales del Aragón de Lanuza, comenzó a surgir una visión alternativa. Las élites clericales, conservadoras e integristas apelaron “a «la santa tradición», católica y monárquica, como esencia obligada, remota, eterna, de la nación, y reforzando ese esencialismo culturalista que tampoco estaba ausente en la tradición liberal”. Es en este discurso en el que se elaborará una propuesta cultural de lo aragonés marcada

por ser la religión católica la del Estado, ya que es mucho, sino porque los sentimientos generales son profunda y netamente católicos”. Por ello, “¿Qué extraño es, pues, señores, que un Cuerpo del Estado como el de Correos, tan prestigioso y en el que tan necesaria es la virtud de la abnegación, escogiera como patrona al a Virgen María, la representante más excelsa de las más altas virtudes dentro de la religión que profesan los españoles?”. *Boletín de Acción Social Católica de Zaragoza*, 1.02.1916. Para las lápidas colocadas en la Santa Capilla ver Francisco Gutiérrez Lasanta, *Historia de la Virgen del Pilar. Tomo III. El Templo de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, El Noticiero, 1973, pp. 558-559.

⁹⁹⁹ Linda B. Hall, *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, Austin, University of Texas Press, 2004, pp. 169-206.

¹⁰⁰⁰ *Boletín de Acción Social Católica de Zaragoza*, 15.01.1918.

por un casticismo baturro y pilarista ensayado con éxito en el costumbrismo literario, musical o pictórico.¹⁰⁰¹

Este regionalismo fue tomando fuerza a partir de la crisis de 1898 con la fundación de la *Revista de Aragón* en 1900. A diferencia de otras propuestas liberales previas, este grupo mostraba “los reflejos conservadores mayoritarios, su regionalismo más meditado, su vinculación con el impulso económico de la alta burguesía local”.¹⁰⁰² En esta iniciativa participó esta omnipresente generación de católicos que saturaban casi todos los espacios de la cultura zaragozana y que provenían de una élite de profesores de universidad, profesiones liberales y negocios. Este grupo de notables tenía como objetivo “afianzar la conciencia cultural regional -excursionismo, arte, literatura «baturra»”, un movimiento que lejos de la articulación política manifestaba “los simples deseos de autoidentificación con la tradición”.¹⁰⁰³

Esta generación impuso una versión regionalista y católica de la idea de España. En esta lectura aragonesista, el Pilar extraía su significación territorial entre otras cosas de su vinculación con la Guerra de la Independencia. De hecho, la Virgen era presentada como “la que coronó de gloria imperecedera a Zaragoza y a España; la que humilló para siempre al capitán del siglo y a su ejército”, razón por la cuál “no es verdadero español, ni verdadero aragonés, ni verdadero católico aquel, que consienta siquiera una sombra de duda en su mente”.¹⁰⁰⁴ Como hemos visto, la Virgen del Pilar ocupó un lugar central dentro de la celebración del Centenario y en especial como imagen regional del panteón nacional. Así, al menos quedó en evidencia en el llamamiento al pueblo aragonés para la iluminación del Pilar para figurar en este homenaje “como buenos católicos, como aragoneses, como españoles”.¹⁰⁰⁵ En esta perfecta sintonía entre ambas fidelidades, se expresaba el arzobispo de Zaragoza cuando se regocijaba al ver como el pueblo aragonés “rectificó y encauzó las expresiones del patriotismo” desviadas por la exposición hispano-francesa.¹⁰⁰⁶ De esta manera, la conmemoración contribuyó a afianzar un sentimiento regionalista a la vez que ratificaba la afirmación de valores

¹⁰⁰¹ Carlos Forcadell Álvarez, “Del viejo reino al nuevo...”, *op.cit.*, pp. 65-86, p. 84. Para un análisis del regionalismo literario y del tradicionalismo católico en la Zaragoza de fin de siglo ver las reflexiones que a partir del caso del poeta Ram de Viu realiza María Ángeles Naval, *Luis Ram de Viu...*, *op.cit.*, pp. 132-149.

¹⁰⁰² José Carlos Mainer, *Regionalismo...*, *op.cit.*, pp. 25-95, p.56.

¹⁰⁰³ *Ibidem*, pp. 63-64.

¹⁰⁰⁴ Artículo firmado con las siglas M.G.A. en la revista *El Pilar* y citado en José María Azara, *Tributo de la elocuencia...* *op.cit.*, pp.178-179.

¹⁰⁰⁵ *Homenaje a la Santísima Virgen del Pilar. Grandiosa iluminación...* *op.cit.*, p. 12.

¹⁰⁰⁶ Juan Soldevila y Romero, *Carta pastoral del arzobispado de Zaragoza al terminar el Centenario de los Sitios*, Zaragoza, Mariano de Salas, 1909, p. 5.

nacionales colectivos.¹⁰⁰⁷

Este aragonesismo pilarista y españolista encontró una de sus manifestaciones privilegiadas en la canción y la literatura. Aunque no es el objeto de este estudio, la importancia de los cantos regionales en la construcción de la nación resulta algo evidente. De hecho, la profusión de temas pilaristas en la Jota estaba relacionada con su elemento vertebrador de la identidad católica aragonesa. Con motivo del Centenario de los Sitios, el folclorista madrileño Gabriel María Vergara presentó una ponencia sobre “La Virgen del Pilar, los Sitios de Zaragoza y la Jota Aragonesa” en la que definía este canto como “de todas las canciones populares de España, la más patriótica, la más religiosa, la que mejor sabe unir los dos sentimientos que integran la vida de una Nación, el amor a las creencias y el amor a la Patria”. Dentro de esta tónica españolista, presentaba una compilación de jotas de carácter patriótico que fueron cantadas durante el conflicto o se inspiraban en él. Estos cánticos condensaban los rasgos principales de una identidad regional que esencializaba lo español, y es que “tres cosas tiene Aragón/Que no se olvidan jamás/el guitarrico, la jota/ y la Virgen del Pilar”.¹⁰⁰⁸

En el ámbito literario, los juegos florales representarían perfectamente este costumbrismo regional y nacionalista. Tras una primera etapa de espíritu más republicano, estas justas poéticas son retomadas entre 1900 y 1905 con un marcado carácter conservador por un Ateneo controlado por mauristas y silvelistas.¹⁰⁰⁹ En ellas, se observa la construcción de tipos y tópicos regionalistas como el del baturro como “quintaesencia del «sanchopancismo» español” tanto por su aspecto como por su carácter sincero, leal, simplón y gracioso.¹⁰¹⁰ Esta exaltación de las peculiaridades aragonesas se enmarcaría siempre entre los límites de la construcción españolista. Esta percepción conservadora y católica reconocía la diversidad cultural y lingüística que fundamenta la construcción de la nación en la región que, como señalaba Víctor Balaguer, era “la casa patrimonial, la solariega, el hogar, la familia, la lar, la historia, tradición y gloria de los pasados; y proclama la unidad de la nación porque la nación es la patria”.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁷ José Carlos Mainer, *Regionalismo, burguesía...*, op.cit., pp. 43-44.

¹⁰⁰⁸ Además de su aparición en *Publicaciones del Congreso Histórico Internacional de la Guerra de la Independencia y su época*, el texto aparece en *Anales del Pilar*, nº 8, 04.1911. Un análisis de este artículo en el contexto del congreso en Ignacio Peiró Martín, *La Guerra...*, op.cit., p. 72

¹⁰⁰⁹ Francisca Soria Andreu, *Las fiestas del Gay Saber. El caso aragonés (1884-1905)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1995, p. 161.

¹⁰¹⁰ *Ibidem*, p. 127.

¹⁰¹¹ *Discurso leído en la fiesta inaugural de los juegos florales de la ciudad de Zaragoza por Víctor Balaguer y contestación al mismo por Mariano de Pano y Ruata, presidente del cuerpo de mantenedores*, Zaragoza, Imprenta

En 1905, el último año en el que se celebraron dichas justas florales, Eulogio Despujols y Dussac, presidente honorario de dicha fiesta y teniente general, volvía sobre los temas ya tan repetidos de este suelo “donde patriotismo y fe son vocablos sinónimos”, tierra de heroísmo y de esta “raza viril, leal y animosa” que tiene como objeto “el progreso cristiano, la verdadera regeneración de España”. Para este militar conservador, Zaragoza sería el espíritu de dicha región e incluso de España, gracias al Pilar ya que “¡Bien haya Zaragoza, cabeza y corazón de Aragón! ¿Qué digo? De España entera, de esta España católica que *crece, espera y ama*; que en Mayo último le envió a porfía multitud de hijos de todas sus provincias, atraídos por el divino imán de su Pilar Santo, realizando la más numerosa de las peregrinaciones españolas, para celebrar la espléndida coronación de su Excelsa Patrona!”.¹⁰¹²

Las primeras manifestaciones anticlericales favorecieron el desarrollo de esta identidad aragonesa católica y tradicional.¹⁰¹³ Si las peregrinaciones al Pilar eran demostraciones de la religiosidad del pueblo español y aragonés; y si su templo era calificado de altar de la patria; atentados como el petardo que estalló en la Santa Capilla en 1880 sólo podrían ser atribuidos a algún extranjero, a algún “insensato en cuyas venas no corre de seguro sangre aragonesa”.¹⁰¹⁴ Para los católicos, estos ataques no podían ser obra de un aragonés puesto que el cristianismo es consustancial a su carácter regional. Por ello, se subraya que “los que inspirados del espíritu satánico quieren interrumpir los solemnes cultos con que se trata de honrar a la madre de Dios no son españoles, no. España es la tierra clásica de la hidalguía y del valor, y los que se valen de hechos criminales, como el que nos mueve a escribir, son viles y cobardes”. Y es aquí donde entra esa definición martirial de la Guerra de la Independencia que hace impensable que “en esta tierra de héroes” sucedan estos acontecimientos “sacrilegios, desconocidos hasta ahora en España”.¹⁰¹⁵

De esta manera, las tensiones anticlericales no hicieron sino alimentar

del hospicio provincial, 1900, p. 17.

¹⁰¹² *Discursos leídos en la VI fiesta de los juegos florales de la ciudad de Zaragoza por Eusebio Lizaso y Ascárate, coronel de ingenieros, presidente del cuerpo de mantenedores, y Eulogio Despujols y Dussac, teniente general, conde de Caspe, presidente honorario de dicha fiesta, Zaragoza, Mariano Salas, 1905.*

¹⁰¹³ Algunos autores como Joseba Louzao han apuntado a una nacionalización del conflicto anticlericales-clericales. Sin embargo, parece que estas identidades ya estaban configuradas previamente en un sentido nacional y que lo que hace el enfrentamiento es acentuarlas. Joseba Louzao, “«Es deber de verdadero y auténtico patriotismo...»: la nacionalización del conflicto entre clericales y anticlericales (1898-1939)” en María Encarna Nicolás Marín y Carmen González Martínez (coord.), *Ayeres en discusión (recurso electrónico)*, 2008, p. 73.

¹⁰¹⁴ *El Faro Católico Aragonés*, 21.04.1880.

¹⁰¹⁵ Miguel Martínez Sanz, *Reveña histórica de la peregrinación nacional al santuario de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza en los días 16, 17 y 18 de abril de 1880*, Madrid, Antonio Pérez Dubrull, 1880, pp. 37-38.

este discurso católico regional que se insertaba perfectamente en un proceso de construcción nacional española. Como recordaba la revista de *El Pilar* ante la cercanía de la coronación de la Virgen, en su templo “el buen aragonés no es más que uno de tantos de la nacional familia, y se siente sin duda enaltecido y orgulloso con poderlo sentir así. Allí, suene como suene la diversa habla regional de los congregados, uno es el espíritu castizo de patria, como es una la fe, como es una la historia”.¹⁰¹⁶ Como no iba a ser así si el Pilar “no es sólo *La columna de Aragón* sino de toda España. Ella ha sido el fuerte baluarte donde han ido a estrellarse todas las asechanzas de nuestros enemigos”.¹⁰¹⁷

Algo similar ocurrió con la supuesta lapidación del templo del Pilar que durante los sucesos del jubileo de 1901 obligó a cerrar el templo. El Arzobispo de Zaragoza señalaba como el acto de desagravio sería la respuesta a “los clamores de todos los habitantes netamente aragoneses, los que reconociendo el insulto a sus arraigadas creencias y confianza en la devoción de su patrona la Virgen del Pilar”.¹⁰¹⁸ Un año después, el editorial de una revista católica zaragozana volvería sobre los Sitios para subrayar como “¡EL PILAR! Ese grito que a un puñado de valientes dio heroico valor para resistir la extranjera invasión de las legiones del coloso del siglo XIX, debía ser lanzado por nuestros labios frente a otra invasión extranjera más hipócrita y más malvada que la de Napoleón: la de las ideas anticatólicas”. En ese mismo especial de fiestas, el propagandista católico, destacado carlista valenciano y catedrático de psicología Manuel Polo y Peyrolón recordaba que “*anticatólico y aragonés* son términos contradictorios, incompatibles, y carece de lógica, y aún de buen sentido, quien por una parte grita ¡Viva la Virgen del Pilar! y por otra ¡abajo el clericalismo!”.¹⁰¹⁹ En un sentido muy similar, Moneva y Puyol se quejaba amargamente de que “ha sonado muchas veces –poco que sea lo malo ya, por ser malo, es mucho- esta apacible blasfemia: *Hay personas que no creen en Dios y son devotas entusiastas de la Virgen del Pilar*”.¹⁰²⁰

De hecho, en un período de tanta agitación anticlerical como la primera década del siglo XX no encontramos ninguna tipo de agresión a su culto más allá de la exagerada noticia del apedreamiento del templo o la censura del

¹⁰¹⁶ *EP*, 13.05.1905.

¹⁰¹⁷ Sermón del Arzobispo de Granada en 1901 citado en José María Azara, *Tributo de la elocuencia...* *op.cit.*, p. 214.

¹⁰¹⁸ Florencio Jardiel, *La Virgen...*, *op.cit.*, p. 104.

¹⁰¹⁹ *EP*, 11.10.1902. Para la actividad de Peyrolón como propagandista carlista en Valencia ver Jordi Canal, *Banderas blancas boinas rojas. Una historia política del carlismo, 1876-1939*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

¹⁰²⁰ Juan Moneva y Puyol, *Zaragoza. Artículos periodísticos*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1953, pp. 236-237..

desmesurado coste de la corona del Pilar. Lejos de cualquier tipo de hostilidad, la prensa republicana recogía el programa de las fiestas del Pilar y el resumen de los actos celebrados, haciendo como es lógico hincapié en los profanos. En el fondo, “el tema de la Virgen del Pilar ya constituía un elemento esencial de la identidad zaragozana y aragonesa”.¹⁰²¹ Así, por ejemplo, un editorial del *Boletín del Centro Aragonés de Barcelona* se expresaba esta relación con el Pilar en los siguientes términos:

“¡Singular manera de ser la del hombre moderno!

Cuando no tiene creencias ha de tener preocupaciones. Acaso es ateo y se asusta de ver derramar la sal.

¿Quién puede entendernos? Cada hombre es un misterio.

Pruébolo yo, hoy día de la fecha, 12 de octubre, en que la iglesia celebra en Zaragoza la fiesta de la Virgen del Pilar, mi patrona.

-¡Su patrona!- dirá algún lector que me conozca personalmente.

Es lo tanto, que allá por el año sesenta y cinco me dijo el ama de casa donde yo vivía, en Madrid:

-Yo que soy su patrona de usted...

-Perdone usted, señora -le contesté;-no tengo más patrona que la Virgen del Pilar, y usted no es más que doña Paca González, que me cobra lo que como; no confundamos las categorías.

Apenas creo en nada de lo que generalmente constituye la fe de los mortales. Mis motivos tengo para ello.

Y, sin embargo, mi devoción particularísima y especial por la Virgen del Pilar no morirá sino conmigo.

Reflejo y copio con esta manera de ser al pueblo español, que apenas reza y apenas cumple los preceptos de la Iglesia, que blasfema a cada dos por tres y que a manera de los paganos que tenían su Dios para cada cosa, adora y venera en cada ciudad un santo y en cada pueblo una Virgen; teniendo a la suya por la mejor de todas.

Los valencianos no reconocen otra que la de los Desamparados; los granadinos prefieren la de las Angustias; nadie ha hecho milagros a juicio de los cordobeses que San Rafael; y así cada localidad tiene su culto especial, convirtiendo la devoción en cosa como cantonal religiosa.

¹⁰²¹ María Pilar Salomón Chéliz, “Patriotismo y republicanismo en Aragón, o lo aragonés como símbolo de lo español (1898-1910)”, en Alberto Sabio Alcutén y Carlos Forcadell Álvarez, *Las escalas del pasado. IV Congreso de Historia Local de Aragón (Barbastro, 3-5 de julio de 2003)*, Zaragoza, Instituto de Estudios Altaragoneses, 2005, pp. 197-210, p. 206.

Nosotros los aragoneses, antiguos y modernos, tenemos arraigada en el alma esta fe ciega en la Virgen del Pilar, que yo llevo en el pecho cuando escribo libre desenfadadamente de cosas devotas.

No hay quien me quite de la cabeza que la Virgen, mi señora, preside a mis actos todos. Quiero razonar sobre ello y no puedo”.¹⁰²²

Este texto muestra perfectamente la compatibilidad entre el ser ateo y esa vinculación emocional con un símbolo religioso profundamente arraigado en la sociedad. Además, estas devociones populares cobraron todavía más fuerza en contextos de emigración como es el caso de este aragonés que se encuentra en Barcelona. Estos símbolos, tanto por ser fácilmente reconocibles como por su carácter polifacético, contribuyen a reagrupar y reforzar los vínculos de una comunidad en construcción en el exterior.¹⁰²³

En vertiente más emocional, humana y regional, el símbolo del Pilar se escapaba al control eclesiástico. La escritora católica francesa, Andrée Magdelein Husson, más conocida bajo el pseudónimo de André Corthis comentaba a propósito de la devoción al Pilar que “no hay lugar en España donde el pueblo humanice tanto y se acerque tan simplemente a las cosas del cielo, no hay culto que esté tan mezclado de ternura maternal como el culto rendido a la Virgen”.¹⁰²⁴

La Iglesia intentó reaccionar frente a esta devoción popular y especialmente frente al uso cariñoso y familiar del diminutivo “Pilarica”. Autores como Juan José Jiménez protestaron ante este uso ya que consideraban que este mote “no ha nacido en este país, ni lo emplea ningún castizo. Se le podrá decir Pilarica a una niña que lleve el nombre de Pilar, como se dice Pilarin, Pilín o Pilita: pero a la Virgen, nunca”.¹⁰²⁵ Al parecer la campaña fue iniciada por el periodista Gregorio García-Arista y fue seguida por otros autores católicos como Juan Salas de Jiménez.¹⁰²⁶ Sin embargo, a

¹⁰²² *Boletín del Centro Aragonés de Barcelona*, n° 33, octubre de 1911 (agradezco a Alejandro Martín Sanz dicha referencia).

¹⁰²³ Son numerosos los ejemplos de cultos marianos creados o adoptados por extranjeros en sus países de acogida. Así, tendríamos el caso de la Madonna de la calle 115 en el Harlem italiano o el más conocido de la Virgen de Guadalupe que ha perdido su carácter propiamente mejicano para representar a toda la comunidad latina en los EEUU. Ver Robert Anthony Orsi, *The Madonna of 115th Street: Faith and community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 1985 y Linda B. Hall, *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, Austin, University of Texas Press, 2004, pp. 273-289.

¹⁰²⁴ André Corthis, *Pèlerinage en Espagne. Saint-Jacques de Compostelle, Salamanque, Tolède, Saragosse*, Paris, Fasquelle Éditeurs, 1930, p. 164.

¹⁰²⁵ *Aragón*, n° 1, 1925.

¹⁰²⁶ *EP*, 15.10.1927.

pesar de estas críticas, el uso del diminutivo cariñoso y popular de “Pilarica” en referencia a la Virgen terminó por imponerse.

Así, a pesar de los intentos en paralelo a la construcción nacionalcatólica seguiría subsistiendo una religiosidad popular asociada a la Virgen. A finales del siglo XX, en una entrevista realizada por la socióloga Ángela López Jiménez, una mujer señaló como:

“Ya no es cuestión de fe. Saludarla y darse una vuelta es obligado, es cuestión de familiaridad adquirida desde la infancia. El otro día me contaba una señora de más de 70 años que su marido era, por supuesto, ateo; no se confesó ni cuando se moría. Y decía que su marido era incapaz de pasar a 200 metros de la plaza del Pilar y no entrar a ver la Virgen. Es una contradicción humana, pero es que la Virgen es algo nuestro”.¹⁰²⁷

A pesar de la persistencia de esta religiosidad popular, la cultura política nacionalcatólica empleó la figura del Pilar como un potente unificador discursivo que canalizaba esta identidad católica, aragonesa y española. Si como comentaba Luís Horno Liria “desde los Sitios, lo aragonés es simbólica quintaesencia de lo nacional”, la Virgen del Pilar sería el elemento vertebrador de este discurso castizo, militarista y regionalista.¹⁰²⁸ Todo ello, controlado por la generación que hemos intentado perfilar, un grupo que destacaba por “la mezcla de beatería acrítica y complacencia irracional con la que fueron asumidos sus rasgos por aquellos hombres del XIX que seguían creando opinión en la cultura aragonesa del inquietante siglo XX que acababa de comenzar”.¹⁰²⁹

¹⁰²⁷ Declaración grabada a un grupo de mujeres de más de 50 años, en Ángela López Jiménez, *Zaragoza ciudad hablada. Memoria colectiva de las mujeres y los hombres*, Zaragoza, Prensas universitarias de Zaragoza, 2001, p. 148.

¹⁰²⁸ Luís Horno Liria, *Lo aragonés en algunos escritores contemporáneos*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1978, p. 268.

¹⁰²⁹ Ignacio Peiró Martín, *La Guerra...*, *op.cit.*, p. 50.

3.6 PRÁCTICAS DE LA CULTURA POLÍTICA NACIONALCATÓLICA EN TORNO AL PILAR

El nacionalcatolicismo se construyó en torno a una serie de prácticas que contribuían a difundir y anclar en la comunidad su discurso. La categoría analítica cultura política no se reduce a un conjunto de ideas o creencias que dan forma a una visión global del mundo sino que también incluye la forma en las que éstas se manifiestan y difunden.¹⁰³⁰ En ocasiones estos discursos se encuentran tan enlazados con las prácticas que carecen de sentido los unos sin los otros y por ello, resulta muy difícil separarlos. Así, tanto en el apartado de los actores como en el de los discursos hemos visto prácticas como las fiestas del Pilar asociadas a actores como el Ayuntamiento y a discursos como el regionalista.

Resulta imposible dar cuenta de la extraordinaria variedad de prácticas y soportes en los que esta cultura política tomó forma.¹⁰³¹ Así, por ejemplo, podemos observar su presencia tanto en misas, procesiones o mítines como en pequeños gestos devocionales, canciones populares, o vítores como “¡Viva la Virgen del Pilar!” o “¡Tente bala! El Sagrado Corazón está conmigo”. En ocasiones, especialmente durante la Segunda República y la Guerra Civil, el simple hecho de llevar un escapulario era visto como una práctica política.

Ante la imposibilidad de abordar la multitud de prácticas de esta cultura política nos centraremos básicamente en tres. En primer lugar, analizaremos las peregrinaciones realizadas al Pilar como manifestaciones de masas que muestran el vigor del catolicismo en España y constituyen una experiencia clave en la conformación de la identidad de grupo. En segundo lugar, nos centraremos en las prácticas asociadas a la conmemoración del Centenario de los Sitios que consolidaron una lectura nacionalcatólica de la Historia de España. Finalmente, abordaremos las fiestas de la raza, de limitado calado popular y que constituyen más bien una práctica autorreferencial de la elite zaragozana.

¹⁰³⁰ Serge Berstein, “Nature et fonction des cultures...”, *op.cit.*, pp. 21-22; *Id.*, “La culture politique”, en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli (eds.), *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, 1997, pp. 371-386, pp. 385-386; e *Id.*, “Les cultures politiques”, en Benoît Pellistrandi y Jean François Sirinelli (eds.), *L'histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa Velázquez, 2008, pp. 209-214.

¹⁰³¹ Estas consideraciones sobre la multiplicidad de prácticas y soportes de la cultura política han sido extraídas de las reflexiones sobre el nacionalismo realizadas por Michael Billig, *Nacionalisme Banal*, Valencia, Universitat de València, 2006.

3.6.1 Las peregrinaciones al Pilar. El catolicismo español tiene masas

“el catolicismo tiene masas, tiene pueblo. El catolicismo no es enervamiento de energías, opresión de espíritu ni resignación de apocados... Tiene masas, que no son un conglomerado inconsciente formado por la ignorancia y el odio...”.¹⁰³²

Revista *El Pilar*

“Nada hay tan público y ruidoso y alborotador como eso, y hoy día en particular conviene a nuestra propaganda las cosas públicas, muy públicas, ruidosas, que alboroten, pero que alboroten mucho, muchísimo en honor y gloria de Dios”¹⁰³³

Sarda y Salvany

Los cristianos veían con estupor cómo el liberalismo había llegado demasiado lejos, tanto como para cuestionar la confesionalidad de la nación española y como para tomar medidas que emulaban las políticas de la III República francesa. Ante esta nueva situación, reaccionaron desarrollando toda una serie de modernas estrategias de movilización que les permitieran mostrar la fuerza que todavía tenía el catolicismo en España. Para ello, al igual que sus compañeros franceses o alemanes, potenciaron una de las más viejas prácticas devocionales: la peregrinación.

En los procesos de nacionalización, la articulación de nuevas prácticas y ceremonias han sido normalmente analizadas en clave de “invención” de la tradición. Sin embargo, este tipo de definiciones confiere a los fenómenos analizados un carácter excesivamente instrumental. Así, al convertir las tradiciones en manipulaciones realizadas, de una manera más o menos consciente, para obtener una serie de objetivos se obvia que los impulsores de estas iniciativas también participaban de dicha visión del mundo. Además, al enfatizar su carácter artificial se elude la cuestión del porqué se eligen dichos símbolos y prácticas. Resulta difícil encontrar la “invención” de una tradición

¹⁰³² Citado en José Estarán Molinero, *Cien...*, *op.cit.*, p. 248.

¹⁰³³ Palabras del jesuita catalán Sardá y Salvany sobre una romería franciscana en 1882 citadas en Jordi Figuerola, “Movimiento religioso, agitación social y movilización política”, *Historia Social*, nº 35, 1999, pp. 43-63, p. 56

que no tome prestadas formas que gocen de una gran aceptación popular como ofrendas de flores o procesiones. A largo plazo, dichos modelos resultaron capitales para el proceso de anclaje social y cultural de dicha tradición ya que permitían sustraerla del tiempo, presentándola como algo eterno e inmutable.¹⁰³⁴ Asimismo, tampoco parece adecuado considerar las peregrinaciones nacionales como simples adaptaciones del repertorio de acción colectiva de los movimientos obreros. De hecho, más bien tendríamos que hablar de un proceso inverso en el que serían las propias formas religiosas las que inspirarían muchos de los rituales de los movimientos sociales.¹⁰³⁵

Dentro del repertorio ritual católico, la práctica del peregrinaje, individual o colectiva, era vista como una manera de purificación a través del viaje, una transformación, una curación física y espiritual. Además, la peregrinación implicaba una experiencia de comunidad en tránsito desde un centro mundano a una especie de *axis mundi* para su fe. Este sentido colectivo se reforzaba cuando el peregrino llegaba a su destino y quedaba emocionado, reconfortado por la visión de una masa de creyentes que realizaban su misma acción, insertándola en una cadena inmemorial de generaciones que habían desarrollado previamente dicha práctica devocional.¹⁰³⁶

Las peregrinaciones nacionales al Pilar implicarían pues una redefinición de esa colectividad que pasaría a ser presentada como la España católica. Asimismo, estas ceremonias se constituirían en un acto de protesta frente al proceso de secularización y supondrían una defensa del carácter confesional de la nación frente a lo que ellos consideraban como una agresión.¹⁰³⁷ En el fondo, estas peregrinaciones añadirían un nuevo objetivo, la salvación o regeneración de la nación.

Además, en época contemporánea, estos peregrinajes se beneficiaron de las propias innovaciones técnicas. Así, como veremos más adelante, se utilizaron medios modernos de comunicación como la prensa, publicación de

¹⁰³⁴ Para la idea de la invención de la tradición ver el clásico estudio de Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002.

¹⁰³⁵ Para la comparación con los repertorios clásicos de protesta ver Julio de la Cueva Merino "Católicos en la calle...", *op.cit.*, pp. 55-80. Para el uso de antiguos rituales y formas católicas por su popularidad dentro del movimiento obrero ver Temma Kaplan, *Ciudad roja...*, *op.cit.*, pp. 72-104. Otro ejemplo sería el desarrollo de romerías anticlericales analizadas por Pamela Beth Radcliff, *De la movilización a la Guerra Civil. Historia política y social de Gijón (1900-1957)*, Barcelona, Debate, 2004, p. 215.

¹⁰³⁶ Estas consideraciones han sido extraídas de Victor Turner y Edith Turner, *Image and pilgrimage in christian culture. Anthropological perspectives*, Ney York, Columbia University Press, 1978, p. 34 y Alphonse Dupront, "Tourisme et pèlerinage. Réflexions de psychologie collective", *Communications*, n° 10, 1967, pp. 97-121.

¹⁰³⁷ Para el caso francés ver Ruth Harris, *op.cit.*, p. 222.

guías turísticas o el desplazamiento utilizando el ferrocarril. En definitiva, fue necesario potenciar una organización moderna y cuasi comercial de todo el acontecimiento.¹⁰³⁸ El Santuario de Lourdes, que había abierto el camino a nuevas formas de expresión religiosa, personificaba a la perfección un conjunto de piedad y consumismo, movilización moderna de masas y nuevas técnicas de adoctrinación.¹⁰³⁹ De esta manera, la Iglesia encontró en la peregrinación la manera perfecta de combinar un mensaje tradicional y jerárquico con un idioma moderno y populista.¹⁰⁴⁰

En España, este ciclo de movilización se abrió con la peregrinación nacional a Nuestra Señora del Pilar en 1880. Todos los relatos de la época parecen coincidir a la hora de señalar el santuario de Lourdes como su principal fuente de inspiración.¹⁰⁴¹ Además, como señalaría uno de los cronistas de la peregrinación de 1880, este modelo francés presentaba la indiscutible ventaja de ser una de las “manifestaciones de devoción bendecidas por la Iglesia, nuevas por su forma y por los medios empleados”.¹⁰⁴²

En esta primera peregrinación nacional de 1880 observamos la articulación de una organización moderna, cuasi comercial, que incluía la gestión del transporte, alojamiento, visitas guiadas...¹⁰⁴³ Entre estos nuevos medios, sobresaldría por su importancia el uso del ferrocarril que permitía traer más gente de manera más rápida y desde los puntos más lejanos de la geografía española. Para ello y como sería costumbre en siguientes romerías, la comisión negociadora consiguió acuerdos con las compañías de trenes para

¹⁰³⁸ Michel Cinquin, *op.cit.*, pp. 187-196.

¹⁰³⁹ Una crítica a la oposición modernidad-tradición a la hora de hablar de manifestaciones religiosas en Ruth Harris, *op.cit.*, pp. 11-12.

¹⁰⁴⁰ *Ibidem*, p. 247.

¹⁰⁴¹ De hecho, la misma idea surgió del sermón oficiado por el obispo de León durante una peregrinación española a Lourdes en 1879. Al parecer uno de los asistentes, el presbítero Miguel Martínez y Sanz presentó dicho proyecto al Arzobispo de Zaragoza que le encargó que constituyera una comisión en Madrid para su organización. Julio Bernal Soriano y Ambrosio Tapia Gil, *Guía del Peregrino...*, *op.cit.*, p. 15; Vicente Olivares Biec, *op.cit.*, pp. 21-25; y Miguel Martínez Sanz, *Reseña histórica...*, *op.cit.*, pp. 5-6. Un análisis de la peregrinación de 1880 y su carácter moderno y nacional así como de la imitación del modelo de Lourdes en Francisco Javier Ramón Solans, “La reestructuración del culto al Pilar. La peregrinación de 1880, un proyecto nacional”, en Carmen Frías, José Luis Ledesma y Javier Rodrigo (eds.), *Reevaluaciones. Historias locales y miradas globales. Actas del VII Congreso de Historia Local de Aragón*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2011, pp. 283-292. Sobre la influencia del modelo de Lourdes en España ver William A. Christian, Jr., *Moving Crucifixes in Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 10-16 y para el Pilar ver Eloy Fernández Clemente, “Los orígenes del catolicismo...”, *op.cit.*, pp. 110-112. Para la influencia en otros países ver el caso mejicano en David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y Tradición*, México, Taurus, 2002, pp. 28-29, p. 480.

¹⁰⁴² Vicente Olivares Biec, *op.cit.*, p. 21-22.

¹⁰⁴³ Reflexiones extraídas de Michael Cinquin, *op.cit.*, pp. 187-196 y Suzanne K. Kaufman, *Consuming...*, *op.cit.*, pp. 1-15.

reducir el coste del trayecto.¹⁰⁴⁴ Esta utilización de medios modernos no se realizó sin polémica ya que como señala Vicente Olivares Biec:

“nos llaman retrógrados y enemigos de la civilización porque no los seguimos en sus delirios (...). Y cuando por el contrario, tomamos, en las cosas que no afectan a lo sustancial de la doctrina, los adelantos modernos y los hacemos servir para los actos de devoción: entonces, aparentando más piedad que los mismos prelados y que los más fervorosos católicos, se nos recuerdan prácticas de la primitiva iglesia, y se nos censura nuestro proceder”.¹⁰⁴⁵

Dentro de esta misma estrategia moderna, los organizadores consiguieron que la peregrinación fuera difundida por toda España gracias a la prensa católica. Además, los peregrinos que llegaban a la ciudad tenían a su disposición toda una serie de *souvenirs* para recordar su estancia. Se instalaron garitas provisionales para la venta de postales del Pilar y de León XIII, el himno de la peregrinación y hasta un testamento con una imagen de la Virgen para que los peregrinos escribieran sus últimas voluntades.¹⁰⁴⁶ Asimismo, entre estos recuerdos encontraremos una guía del peregrino que realizaba una lectura religiosa y patriótica de la historia de Zaragoza como “la ciudad de María, cuyo suelo está regado con la sangre generosa de innumerables mártires, en cuyos edificios se ven todavía huellas de la brillante epopeya de que fueron héroes nuestros padres”.¹⁰⁴⁷ De esta manera, estos nuevos medios no sólo facilitaron la celebración de eventos multitudinarios sino que también contribuyeron a reforzar la peregrinación como una experiencia colectiva, dotándola de sentido y fijando su recuerdo en la memoria de los participantes.

A pesar del éxito de esta peregrinación, hasta 1905 tan sólo encontramos dos pequeñas romerías.¹⁰⁴⁸ La jerarquía eclesiástica todavía contemplaba la

¹⁰⁴⁴ *El Faro católico aragonés*, 21.01.1880 y 18.03.1880.

¹⁰⁴⁵ Vicente Olivares Biec, *op.cit.*, pp. 22-23.

¹⁰⁴⁶ *El Faro católico aragonés*, 13.04.1880.

¹⁰⁴⁷ Julio Bernal Soriano y Ambrosio Tapia Gil, *Guía del Peregrino,...* *op.cit.* p. 9. La novedad no residía en la publicación de una guía puesto que ya existían varias sino en su carácter religioso. Entre las que ya existían podríamos destacar *Guía instructiva de la ciudad de Zaragoza para litigantes y pretendientes: con varias noticias curiosas de la misma y reino de Aragón*, Mariano de Miedes, Zaragoza, (se conservan ejemplares para el año 1806, 1808, 1816, 1829), J.R. Benedicto, *Zaragoza en la mano: Guía*, Zaragoza, Imp. V. de M., 1849 o la *Guía de Zaragoza o sea breve noticia de las antigüedades, establecimientos públicos, oficinas y edificios que contiene, precedida de una ligera reseña histórica*, Vicente Andrés, 1860.

¹⁰⁴⁸ En esos años, encontramos una peregrinación al Pilar de la Archicofradía de la Guardia de Honor del Sagrado Corazón de Jesús y las asociaciones de Jóvenes de san Luís Gonzaga establecidas en Madrid el 10 de mayo de 1896 para pedirle a la Virgen el triunfo de la Iglesia, la lluvia y la victoria del ejército español en Cuba. Archivo de la Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País, [en adelante A.R.S.E.A.A.P], *Libro de actas*, 8.05.1896, p. 152. Esta peregrinación no tuvo mucha repercusión y tan sólo encontramos la noticia recogida en la revista *EP*, número extraordinario por la coronación de mayo de 1905. En este mismo número también se hace referencia a una peregrinación previa en 1877 de la que no he encontrado noticia.

Restauración como un mal menor y quizás no le parecía necesaria una intervención directa ni continuar con esta práctica de manifestaciones colectivas.¹⁰⁴⁹ De esta manera, no fue hasta los enfrentamientos del jubileo cuando la Iglesia decidió movilizar a sus efectivos y entre otras medidas, organizar una peregrinación nacional de carácter expiatorio para coronar a la Virgen del Pilar.

Aunque no tengan implicaciones litúrgicas, las coronaciones canónicas de imágenes religiosas suponen la atribución de un honor y el reconocimiento a una devoción. Si bien esta práctica goza de una larga tradición dentro de la Iglesia, fue en la Francia de mediados del siglo XIX cuando se impulsó definitivamente como forma de movilizar a las masas a través de las grandes peregrinaciones que llevaban asociadas. Por la proximidad a este país, las coronaciones de vírgenes comenzaron en España con la de Montserrat como patrona de los catalanes el 11 de septiembre de 1881.¹⁰⁵⁰ En 1889, Cataluña volvió a repetir con la Virgen de la Merced coincidiendo con la Exposición Universal de Barcelona y con un marcado carácter catalanista.¹⁰⁵¹ Sin embargo, esta tendencia no se consolidó hasta 1900 con la triple coronación de Nuestra Señora de Begoña, de la Asunción y de Bonanova.¹⁰⁵² Desde ese momento, se observa un ciclo de movilización espectacular con 73 coronaciones hasta la Segunda República.¹⁰⁵³

La coronación de la Virgen del Pilar fue uno de los grandes éxitos de la Iglesia zaragozana tanto por el gran número de peregrinos que congregó como por la consolidación de su basílica como uno de los centros devocionales más

¹⁰⁴⁹ Hasta el cambio de siglo no encontramos una movilización católica continua en la calle ver Julio de la Cueva Merino, "Católicos en la calle...", *op.cit.*, p. 56. y Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero, "Clericalismo y anticlericalismo en torno a 1898...", *op.cit.*, pp. 49-64, p. 60.

¹⁰⁵⁰ La fecha elegida para coronar a la Virgen como patrona estaba cargada de un gran simbolismo para la construcción imaginaria de Cataluña ya que corresponde a la fiesta nacional de la *diada*. *La veu de Montserrat*, 4.06.1881 y 17.09.1881. Sobre el auge de esta ceremonia ver Paul d'Hollander (dir.), *Foules catholiques et régulation romaine: Les couronnements des vierges de pèlerinages à l'époque contemporaine (XIXe et XXe siècles)*, Limoges, PULIM, 2012 (En prensa).

¹⁰⁵¹ Una crónica de la ceremonia en *La dinastía de Barcelona*, 22.10.1888. Para el contenido nacionalista de esta ceremonia así como su importancia como símbolo local ver Temma Kaplan, *op.cit.*, pp. 37-47.

¹⁰⁵² Hasta esa fecha tan sólo fue coronada la Virgen de la Candelaria de Tenerife en 1889. *Diario de Tenerife*, 14.10.1889. Con esta excepción, volvemos a observar como las coronaciones se repiten en regiones cercanas a Francia, País Vasco (Begoña) y Cataluña (Bonanova).

¹⁰⁵³ La primera ola llegaría hasta 1922 con una media de 1,8 coronaciones por año y con un carácter marcado por el comienzo de las políticas secularizadoras y el fortalecimiento del movimiento anticlerical y obrero. La dictadura de Primo de Rivera abre un periodo de 3,75 coronaciones por año. La gente de orden controlaba el país y un estrecho vínculo entre la monarquía, el dictador, el ejército y la Iglesia favoreció la exaltación patriótica de la nación y las virtudes cristianas del nuevo régimen. Datos extraídos de Nazario Pérez, *Historia Mariana de España. Tomo V*, Valladolid, Impresos Gerper, 1949, pp. 127-133.

importantes a nivel nacional.¹⁰⁵⁴ Entre el 19 de mayo y el 8 de junio de 1905, la basílica del Pilar congregó a una parte muy importante de la jerarquía eclesiástica española con quince prelados, delegaciones de los que no pudieron asistir y el nuncio en nombre de un Papa, Pío X, que había sancionado la peregrinación extendiendo a 1905 las indulgencias por el jubileo de la Inmaculada (1854-1904).

Durante aquellos 21 días, Zaragoza concentró a unos 45.000 peregrinos de toda España, lo que supuso un auténtico triunfo para los organizadores y para una ciudad que rondaba los 423.000 habitantes.¹⁰⁵⁵ Resulta muy complicado realizar un análisis de la composición social de este tipo de manifestaciones. Sin embargo, si que podemos apuntar una fuerte presencia de aristócratas, empresarios, propietarios agrícolas y clases medias que conformaban ese catolicismo social, que anteriormente hemos descrito, y sobre todo de mujeres. En este sentido cabría recordar que en 1902, la Corte de Honor de damas del Pilar tenía unas 1.500 asociadas y la Junta femenina de Peregrinaciones al Pilar moviliza a mil mujeres tan sólo en la provincia de Zaragoza.¹⁰⁵⁶ Asimismo, también se puede apuntar la presencia de clases menos favorecidas que venían de la propia capital aragonesa o de viajes organizados por pequeñas parroquias con la subvención de algún benefactor local.¹⁰⁵⁷

Al igual que las ceremonias de Montserrat y la Merced, la coronación de la Virgen del Pilar revistió un carácter nacionalista. La ceremonia del 20 de mayo de 1905 condensó las esencias de un discurso regionalista, católico y españolista. Así, al terminar el acto de consagración y entre cañonazos, cánticos y gritos de *Viva la Virgen del Pilar!*, el arzobispo de Zaragoza, Juan Soldevila se dirigió a la Virgen del Pilar diciendo “allí tenéis a todos vuestros hijos españoles besando la tierra que Vos santificasteis con vuestras

¹⁰⁵⁴ Un análisis de la coronación del Pilar en Francisco Javier Ramón Solans, “Le couronnement de la Vierge du Pilar: l’alliance scellée entre le projet national conservateur et catholique”, en Paul d’Hollander (dir.), *Foules catholiques et régulation romaine: Les couronnements des vierges de pèlerinages à l’époque contemporaine (XIXe et XXe siècles)*, Limoges, PULIM, 2012 (En prensa). Para el carácter nacional de otras coronaciones como Nuestra Señora de Guadalupe de México en 1859 y de Luján de Argentina en 1887 ver Linda B. Hall, *Mary...*, *op.cit.*, pp. 169-206. Para la coronación guadalupana el 12 de octubre de 1895 ver también David A. Brading, *op.cit.*, pp. 28-29 y 447-480.

¹⁰⁵⁵ Los cálculos fueron realizados a partir de las estadísticas de las estaciones de tren de Zaragoza ver *EP*, 17.06.1905. Además, al éxito de peregrinos se sumó el de recaudación con 199.506 pesetas para la corona de la Virgen del Pilar y unos ingresos totales para la ciudad de un millón de pesetas. Ver Antonio Magaña Soria, *Crónica de...*, *op.cit.*, pp. 79-80.

¹⁰⁵⁶ Para la Corte de Honor ver Nazario Pérez, *Apuntes histórico...*, *op.cit.*, pp. 232 y ss. El cálculo de las mujeres ha sido realizado a través del fondo del Archivo Diocesano de Zaragoza, 1905, Correspondencia sobre la coronación canónica del Pilar.

¹⁰⁵⁷ La composición social de esta peregrinación resulta muy similar a las peregrinaciones alemanas o francesas. Ver David Blackbourn, *op.cit.*, pp. 161-169 o Michael Cinquin, *op.cit.*, pp. 216-220.

plantas”.¹⁰⁵⁸ En ese momento, el cronista emocionado señalaba que “no hay que dudar, España es de María”, un pueblo que “mantendrá siempre firme y constante la fe y la confianza en su adorada Virgen del Pilar, patrona excelsa de la Católica Nación Española” mediante este “voto generoso, espontáneo, sublime de la Nación Española”.¹⁰⁵⁹ Además, como muestra de este carácter nacional, se envió una circular a todos las diócesis españolas para que en los pueblos sonaran las campanas de sus iglesias a la hora de la coronación creando una especie de “paisaje sonoro” de la España que rendía homenaje a su patrona.¹⁰⁶⁰

Algunos autores han señalado que el proyecto de convertir al Pilar en culto nacional fracasó puesto que “el éxito de la convocatoria no se repetirá: Lourdes y los santuarios y advocaciones locales siguieron resultando focos de atracción más poderosos”.¹⁰⁶¹ Si bien es cierto que no encontramos una peregrinación tan espectacular hasta aquellas del XIX Centenario de la Venida de la Virgen del Pilar en 1940, no por ello podemos concluir que esta iniciativa fuera un fracaso. Asimismo, a pesar de los esfuerzos de las autoridades eclesiásticas zaragozanas, el Pilar nunca se convirtió en un centro de milagrosas curaciones como Lourdes.¹⁰⁶² Tampoco hay que el olvidar el

¹⁰⁵⁸ Antonio Magaña Soria, *op.cit.*, pp. 120-132, para la cita p. 125.

¹⁰⁵⁹ *Ibidem*, p. 126-127.

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*, pp. 84-85. Expresión tomada de Alain Corbin, *Les Cloches de la terre: Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^{ème} siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

¹⁰⁶¹ Julio de la Cueva Merino, “Católicos en la calle...”, *op.cit.*, p. 63. De una manera similar, Claude Langlois hablaba del fracaso en la utilización de la virgen por parte de los católicos franceses al no poderse constituir un santuario central. Claude Langlois, “Notre Dame de France...”, *op.cit.*, pp. 301-329, pp. 321-322.

¹⁰⁶² Durante mucho tiempo, estuvo presente entre los zaragozanos la idea de convertir el Pilar en un nuevo Lourdes. De hecho al terminar la peregrinación se había iniciado una suscripción para construir una hospedería para enfermos y peregrinos. La idea continuó estando en la palestra de los católicos zaragozanos durante mucho tiempo. De hecho, el propagandista católico José María Azara desarrolló una intensa campaña en 1912 para conseguirlo que se quedó en la apertura de una casa establecida en la Calle de Santiago para acoger desde finales de octubre para dar hospedajes a enfermos pobres durante tres días para que aprovechen las ofertas de ferrocarriles que hay por fiestas. El alcalde primorriverista Miguel Allué Salvador reabre la idea en 1927 y consigue que sea aprobada la concesión de un edificio para este fin en abril de 1929 aunque finalmente haya que esperar a mayo de 1941. Sobre la idea de convertir en un nuevo Lourdes ver José María Azara, *Lourdes y el Pilar*, Zaragoza, Mariano Escar, 1906 y el artículo de E. Gómez Carrillo “Paris los celos de la Virgen de Lourdes” en *El Liberal*, 1.07.1912; sobre el comienzo de la campaña de suscripción nacional para la Hospedería ver *EP*, 3.06.1905, sobre el impulso de José María Azara, *Tributo de...*, *op.cit.*, pp. 581-587 y José María Azara, *Anales del Pilar desde el 1 de enero de 1912 con cartas suyas y recortes de prensa* (sin paginar) se encuentra en la Biblioteca del Cabildo Metropolitano de Zaragoza, Sección Pilarista, P-178. Para la iniciativa de Miguel Allué Salvador A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3765, exp. 2074. Los fondos recaudados sirvieron para fundar el Asilo de Huérfanos de la Coronación de Nuestra Señora del Pilar institución inaugurada por el arzobispo de Zaragoza Juan Soldevilla y Romero el 2 de enero de 1909 y que se encargaba de la instrucción primaria, enseñanza de oficio, alimento, vestido y asistencia sanitaria de niños pobres. Institución de la beneficencia que en 1918 se vio complementada con el Asilo de infancia de Nuestra Señora del Pilar destinada a la lactancia gratuita de niños pobres y fundado por

carácter extraordinario de este santuario francés que es, sin lugar a dudas, el más importante del siglo XIX tanto por el número de peregrinos como por su impacto en los medios. Además, a pesar del éxito del modelo de Lourdes, sus peregrinaciones carecieron de ese carácter nacional que algunos historiadores le exigen al Pilar. Así, este centro devocional francés no atrajo manifestaciones revestidas de carácter nacional más que en 1873 en una ceremonia enmarcada en el ciclo de peregrinaciones expiatorias por la pérdida de la soberanía terrenal del Papa, la derrota de Sedán y la proclamación de la República francesa. Además, como señalaba Florencio Jardiel en 1902, “por el momento no cabe pensar en *grandes* peregrinaciones, ni siquiera al Pilar de Zaragoza. A parte las dificultades que lleva consigo la organización de las peregrinaciones muy numerosas (una nacional, por ejemplo), ofrecen éstas la particularidad sumamente atendible que no pueden repetirse con frecuencia”.¹⁰⁶³

Sin embargo, el Pilar se convertiría en algo quizás más importante para las expectativas de la jerarquía eclesiástica, en uno de los centros políticos y nacionales del catolicismo español.¹⁰⁶⁴ De hecho, el aniversario de su coronación sirvió como pretexto perfecto para organizar anualmente peregrinaciones y otros actos devocionales que renovarían el vigor de las manifestaciones religiosas de 1905. El 15 de agosto de ese año quedó constituido un comité permanente bajo presidencia del Arzobispo de Zaragoza con el objetivo de realizar cada año “estos homenajes de religiosidad y patriotismo a Nuestra Excelsa Patrona” y con una fecha subrayada en rojo, el próximo centenario de los Sitios de Zaragoza en 1908.¹⁰⁶⁵

Antes de que la ciudad fuera poseída por la fiebre conmemorativa, este comité organizó diversos actos religiosos para el primer aniversario de la Coronación y sobre todo para el segundo de 1907 en el que la Adoración nocturna organizaría una vigilia nacional la noche del 1 al 2 de junio.¹⁰⁶⁶ La importancia de esta asociación laica proviene de que fue capaz de reunir a las

Ricardo Sasera Sansón, cura de la Iglesia de San Pablo de Zaragoza en 1918.. Ver A.H.P.Z., Junta Provincial de Beneficiencia, caja 6008/39, 46 relación de fundaciones 1936-1938; *Asilo de Huérfanos de la Coronación de la Virgen del Pilar*, Zaragoza, Mariano de Salas, 1909 y Mariano Po, *Prácticas piadosas que hacen los niños del Asilo de la Coronación de la Virgen del Pilar*, Zaragoza, G. Casañal, 1921.

¹⁰⁶³ Florencio Jardiel, *La Virgen del Pilar y su templo. Crónica oficial de las nuevas obras del templo metropolitano de nuestra señora del Pilar –se publica por acuerdo de la Real Junta, constituida el año 1901-comienza el día 2 de enero de 1902*, Zaragoza, Mariano Salas, 1902.

¹⁰⁶⁴ Para el carácter político de la movilización religiosa de finales del siglo XIX y principios del XX ver Jordi Figuerola, “Movimiento religioso...”, *op.cit.*, pp. 43-63.

¹⁰⁶⁵ Antonio Magaña Soria, *op.cit.*, p. 168.

¹⁰⁶⁶ Para los actos del primer aniversario ver L.A.C.M.Z., 4.05.1906, fol. 267 y 1.06.1906, fol. 270. Además, se organizó una misa solemne el día 9 de junio día de la última expedición de la peregrinación nacional. L.A.C.M.Z., 5.07.1906, fol. 279. Para los actos del segundo año con la colaboración de la Adoración nocturna ver L.A.C.M.Z., 2.05.1907, fol. 321 y 5.07.1907, fol. 330.

élites sociales y económicas de la provincia ofreciéndoles el reconocimiento público de la piedad individual. Desde muy pronto, sus celebraciones y actos devocionales adquirieron una fuerte impronta política.¹⁰⁶⁷ La peregrinación fue un éxito, se consiguieron 250.000 comuniones y una serie de indulgencias plenarias para los peregrinos concedidas por Pío X. La víspera del gran día además se produjeron dos curaciones “milagrosas” de Rosario Martínez Lozano y Mercedes Roca de una parálisis y un tumor respectivamente en lo que no era más que otro intento de acercar el Pilar al modelo de Lourdes.¹⁰⁶⁸

En la fiesta del día grande, el 20 de mayo de 1907, predicó el canónigo Santiago Guallar, un personaje que, como veremos, será central para el catolicismo político aragonés, especialmente durante la Segunda República. En el sermón desarrolló toda una lectura providencial de España según la cual “todas las grandezas y sublime historia de nuestro pueblo, es aquel acto singularísimo de amor y predilección de la Santísima Virgen, dignándose venir a visitarnos cuando aún vivía vida mortal entre los hombres”. El Pilar aparecía como “la piedra angular donde se apoya el gigante edificio de nuestras historias y grandezas” y que es “base de nuestra nacionalidad”, lugar donde pedir “que engrandezca a su hija predilecta la nación española”.¹⁰⁶⁹ De esta manera, vemos como ceremonias que pueden ser obviadas por su carácter netamente devocional revisten sin embargo un marcado carácter político y un fuerte discurso nacionalizador.

En 1908, la presidencia de la Junta de Peregrinaciones al Pilar recayó en José Pellicer y Guíu, una de los principales dinamizadores del culto del Pilar y presidente de *El Noticiero* al que Luís Horno Liria calificaba como una de las dos figuras más importantes del catolicismo local del primer tercio de siglo XX junto con la del deán Florencio Jardiel.¹⁰⁷⁰ Bajo su presidencia, encontramos otro de los momentos más brillantes del catolicismo zaragozano con las peregrinaciones que se organizaron acompañando al centenario de los Sitios de 1908. En total, encontramos 3 peregrinaciones internacionales

¹⁰⁶⁷ La práctica de la Adoración Nocturna fue establecida en Roma en 1810 e introducida desde Francia en 1877. A pesar de tener sección masculina y femenina, la de hombres eclipsó a la de mujeres. Mary Vincent, *Catholicism in the Second Spanish Republic. Religion and Politics in Salamanca, 1950-1956*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 88-89 y José Andrés-Gállego y Antón M. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea. Tomo 1. 1800-1956*, Madrid, Encuentro, 1999, p. 205. Tan sólo dos años después de que se introdujera en España, el 21 de mayo de 1879 se fundó la sección de Zaragoza. Datos extraídos de los documentos por su cincuenta aniversario en 1929 en A.D.P.Z., Diputación Central, Gobernación, 1695 y A.H.M.Z., Gobernación, Ceremonial, 3776, exp. 1944.

¹⁰⁶⁸ Nazario Pérez, *Apuntes...*, *op.cit.*, pp.238-246.

¹⁰⁶⁹ Sermón publicado en José María Azara, *Tributo...*, *op.cit.*, p. 365-366.

¹⁰⁷⁰ Para la cita Luís Horno Liria, *Zaragoza en 1898...*, *op.cit.*, p. 128.

(cubana, argentina e italiana) y 13 locales o regionales que se desarrollarían en mayo en homenaje de la coronación del Pilar.¹⁰⁷¹

Entre el 19 y el 21 de septiembre de 1908, se concentró la principal peregrinación de aquel año. El Consejo Supremo de Madrid de la Adoración Nocturna, asociación devocional que realizaba vigili­as ante el sagrario, quiso conmemorar en Zaragoza el jubileo sacerdotal de Pío X, de Lourdes y de la Independencia con una Adoración Nacional en el templo del Pilar. Allí, se reunieron unas 387 secciones con unos 11.000 peregrinos portando sus banderas y “el distintivo nacional de adoradores nocturnos”, una estética bastante militarizada que servía para reforzar la imagen de *Miles Christi* que buscaba dicha organización. Al terminar la adoración nocturna a las 5 de la mañana, salieron en procesión con sus banderas y cantando hacia el monumento de los mártires de la Independencia donde el Arzobispo de Zaragoza consagró la unión nacional ante una Virgen presentada como “la Madre del Pueblo español” y su pilar como “símbolo de la fe de los españoles; fe firme, dura, recta, erguida, in­conmovible como aquella columna”.¹⁰⁷² El hecho de que la Adoración nocturna y por tanto el culto eucarístico quede asociado a las peregrinaciones al Pilar es una buena muestra de que las devociones no deben ser analizadas de manera excluyente y en competición sino más bien como parte de una estrategia global del catolicismo beligerante previo al Concilio Vaticano II.

Este ciclo de peregrinaciones nacionales se cerraría en mayo de 1917 con la romería organizada por los Jueves Eucarísticos de Zaragoza.¹⁰⁷³ La idea tuvo una buena acogida ya que se adhirieron unos 90 centros de Acción Social, se crearon 60 Juntas de peregrinación para la ocasión y según fuentes católicas

¹⁰⁷¹ Las peregrinaciones locales o regionales serían de Vitoria (organizada por el ex-diputado José María de Urquijo), Cataluña, Barbastro, Bilbao, Granada, Sevilla, Almería, Teruel, Valencia, Pamplona, Tarazona, Tudela y Madrid. *Anales del Pilar de Zaragoza*, 30.01.1908; 30.03.1908; 30.04.1909; y 18.05.1908. L.A.C.M.Z., 5.08.1908, fol. 26, L.A.C.M.Z., 4.09.1908, fol. 34 y L.A.C.M.Z., 7.11.1908 41-2. Para la peregrinación de maestros valencianos ver A.H.M.Z., Gobernación, General e Indiferente, caja 1585, exp. 1575.

¹⁰⁷² Al parecer la idea de la peregrinación tuvo su origen en las curaciones milagrosas de Rosario Martínez y Mercedes Roca así como la del ciego Domingo Saludes que recobró la vista durante la peregrinación francesa. *Anales del Pilar de Zaragoza*, 30.01.1908 y 30.03.1908; y Juan Soldevila y Romero, *Carta pastoral con motivo de haberse terminado la celebración del Centenario de los Sitios*, Zaragoza, Mariano de Salas, 1909, pp. 7-12. Autorizada en actas capitulares el 7 de marzo de 1908, L.A.C.M.Z., 7.03.1908, fol. 10. Esta peregrinación será recordada en el Pilar mediante una lapida conmemorativa por la peregrinación eucarística y vigilia nacional. L.A.C.M.Z., 7.11.1908, fol. 40-41. Además, a pesar de las tensas discusiones, el Ayuntamiento acordó asistir en corporación a esta celebración. A.H.M.Z., Gobernación, General e Indiferente, caja 1585, exp.1770.

¹⁰⁷³ *Boletín de Acción Social Católica de Zaragoza*, 1.02.1917. Para un análisis del culto eucarístico como estrategia de movilización católica ver Julio de la Cueva Merino “Católicos en la calle...” *op.cit.*, pp. 64-65.

asistieron unas 10.000 personas. Además de las comuniones generales y un rosario procesional, se expuso el Santísimo, haciendo guardia cada hora y durante todo el día las distintas regiones hasta que se celebrara la hora santa nacional con todas las banderas en el templo del Pilar.¹⁰⁷⁴ Para los organizadores, “el Pilar fue el origen y fundamento de la fe española, y hoy va a ser el Covadonga de la nueva reconquista. España ha visto la necesidad de *ir a Jesús*; quiere proclamar ante *el Pilar* el ideal salvador; quiere *ir a Jesús por María*”. Por ello, la asistencia era nacional, “el movimiento es general. España entera ha respondido al llamamiento” y de esta manera “aquel día España entera estará con nosotros y los ecos de nuestros himnos llegarán a los confines de la patria”.¹⁰⁷⁵

En paralelo a estas peregrinaciones nacionales, desde 1912 se organizaron otras de carácter regional y que serviría para conmemorar cada año la Coronación de 1905. Aunque no fueran propiamente nacionales, estas ceremonias se podrían entender como tales ya que eran un homenaje de las diversas regiones de España a su patrona. De hecho, este tipo de homenajes se insertaría perfectamente en ese “lenguaje del doble patriotismo” que se venía configurando desde mediados del siglo anterior y que hacía compatible un incipiente regionalismo con una cultura nacional española mediante un juego de dobles lealtades que en principio eran compatibles.¹⁰⁷⁶ Así, a través de una recreación de lo particular, los peregrinos ataviados de trajes regionales y realizando danzas propias, convertían el Pilar en una devoción nacional, elevándola a la categoría de símbolo referencial de todas aquellas visiones folclorizadas.

De hecho, esta doble lealtad regional y nacional ya estaba presente en la peregrinación de 1905. En palabras del polémico jesuita Sardá y Salvany:

¹⁰⁷⁴ Además, el Ayuntamiento contribuye a las festividades religiosas con la salida de gigantes y cabezudos, conciertos en los kioscos de Independencia, fiesta de regatas en el Ebro, fuegos artificiales...*Boletín de Acción Social Católica de Zaragoza*, 1.03.1917, 1.04.1917, 15.05.1917 y 1.06.1917.

¹⁰⁷⁵ *Boletín de Acción Social Católica de Zaragoza*, 1.03.1917.

¹⁰⁷⁶ Josep María Fradera, *Cultura nacional...*, *op.cit.*, pp. 59-155. Este carácter regional y nacional del catolicismo español ha sido desarrollado por Carolyn P. Boyd, “Paisajes míticos...”, *op.cit.*, pp. 271-294, p. 274. Asimismo, la Virgen de Montserrat también se utilizó para defender el carácter católico de la nación, primero a través de este doble patriotismo y más tarde para reivindicar la identidad catalana. Ver Carlos Serrano, *El mito de Carmen: Símbolo, mitos y nación*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 55-74 y Jordi Figuerola, *op.cit.*, pp.43-63. Sin analizar esta vertiente nacional, se ha estudiado el proceso de invención de una identidad católica regional en Julio de la Cueva Merino, “La construcción de una identidad católica regional: La bien aparecida, patrona de la montaña”, en *I Encuentro de historia de Cantabria. Actas del encuentro celebrado en Santander los días 16 a 19 de diciembre de 1996*, Santander, Universidad de Cantabria, 1999, pp. 963-981. La importancia del catolicismo en la configuración de identidades regionales modernas también ha sido subrayada por Caroline Ford, “Religion and the Politics of Cultural Change in Provincial France: The Resistance of 1902 in Lower Brittany”, *The Journal of Modern History*, n° 62 (1), 1990, pp. 2-33.

“Si cada uno de nuestros antiguos reinos, y aun cada comarca de ellos, tiene su respectivo Santuario Patronal levantado a la Reina de los cielos, la nación entera tiene como suyo propio ese del Pilar, al que, y no a otro alguno, cabe llamar a boca llena con el glorioso título de Santuario Nacional.

Lo que Covadonga para Asturias, y Montserrat para Cataluña, y los Desamparados para Valencia, y Begoña para Vizcaya, y los Reyes para Andalucía, eso y mucho más es el Pilar para toda España, que no sólo para Aragón, aunque sea de aquella hidalga tierra el solar que escogió María Santísima para tan alto destino como el de que sirviese de peana a su divina planta, cuando aún en carne mortal se digno fijarla, como singularísima toma de posesión en la por tantos títulos privilegiada nación española”.¹⁰⁷⁷

Así pues, la coronación de 1905 no sólo consolidó el Pilar como centro devocional a nivel nacional sino que permitió generar estructuras que trajeran peregrinaciones anuales y articular en torno a dicho culto un discurso que combinara a la perfección ambas lealtades, regional y española. Para el cronista de la coronación no había duda, si ya habían sido coronadas la Virgen de Begoña o la de los Reyes; “la Virgen Santísima del Pilar, siendo la Reina de España, como va dicho, debe ser coronada y aclamada y obsequiada y festejada y adorada por los Españoles todos”.¹⁰⁷⁸ Lo local, lo regional y lo nacional se superponían a la perfección, y no había pues ningún inconveniente en que las diversas identidades regionales vinieran a hacer su homenaje en este “crisol de la más pura devoción a la Madre común de todos los españoles, la Virgen del Pilar”.¹⁰⁷⁹

De esta manera, el obispo de Jaén no tuvo ningún problema en decirle a los vizcaínos, “hijos de la Virgen de Begoña (...) si tuviera que alentaros en vuestra lengua, os diría ¡Aurrera!”.¹⁰⁸⁰ Estos peregrinos correspondieron a las palabras del obispo andaluz ofreciendo a la Virgen del Pilar el canto del himno *Guernikako Arbola*. Tampoco supuso ningún obstáculo para Florencio Jardiel incluir en su álbum en honor de la Virgen del Pilar una serie de poesías en edición bilingüe en vasco, gallego, catalán, mallorquín, valenciano, bable o jurdana.¹⁰⁸¹ Así, siempre que estos símbolos se mantuvieran dentro de los límites de un regionalismo conservador, católico y español fueron susceptibles de ser utilizados. Sin embargo, conforme esta cultura política hiciera uso de la fobia a los nacionalismo catalán y vasco como elemento de movilización, el

¹⁰⁷⁷ Citado en *EP*, 13.05.1905.

¹⁰⁷⁸ Antonio Magaña Soria, *op.cit.*, p. 50.

¹⁰⁷⁹ *Ibidem*, p. 46.

¹⁰⁸⁰ Anexo de *Ibidem*, p.18.

¹⁰⁸¹ Florencio Jardiel, *Álbum...*, *op.cit.*, pp. 188-201.

espectro ritual y simbólico se iría reduciendo paulatinamente a una lectura monolítica de la nación española.

En las ceremonias de 1905, las diversas regiones trajeron en homenaje al Pilar estandartes con sus patronas: Madrid con la Almudena, Vizcaya con Begoña, Guipúzcoa con la del Coro, Toledo con la del Sagrario, Salamanca con la de la Vega, Valencia con la *Senyera* y la Virgen de los Desamparados, Tarazona con la del Moncayo o Navarra con una bandera de San Francisco Javier.¹⁰⁸² En un poema publicado en el *Mensajero del Corazón de Jesús*, se exaltaba este homenaje regional de las vírgenes regionales a su patrona :

“¡Ah! Contemplad de España las regiones.../¿qué multitud doquiera se derrama? (...) Vuelve los ojos, celestial Señora/Que bajaste del Ebro hasta la orilla:/El que ferviente en Montserrat te adora,/El que humilde en Begoña se arrodilla,/El que tu amor en Covadonga implora,/Y Navarra, león, Murcia, castilla,/Y toda entera la nación hispana./Hoy viene a proclamarte Soberana”.¹⁰⁸³

No obstante, este tipo de exaltaciones tampoco debe llevarnos a pensar en una hegemonía de un culto sino más bien en una suerte exaltación patriótica de los símbolos en los que se reconoce la comunidad, un discurso que hace perfectamente compatible que unos años más tarde en la coronación de Nuestra Señora de Guadalupe también se exaltase a esta advocación como la “reina y madre de los españoles”.¹⁰⁸⁴ No resulta, pues, paradójico que cada parte de España quiera subrayar el carácter nacional y excepcional de sus símbolos identitarios porque la construcción nacional se basa en la ambivalencia de la región.

Finalmente, este carácter regional tomó forma en 1912 cuando la Corte de Honor de Damas del Pilar trazó un plan para llevar periódicamente peregrinos con la ayuda de las Cortes de Honor de toda España. Pasado el entusiasmo de la coronación y con el apoyo de los preladados españoles y del Papa, se constituyó en Madrid una Junta para que cada año fuera en peregrinación al Pilar una región o provincia eclesiástica. Este comité venía a cumplir las aspiraciones del Deán Florencio Jardiel que desde 1902 había propuesto continuar cada cierto tiempo con peregrinaciones nacionales y realizar cada año una de carácter diocesano.¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸² *EP*, 10.06.1905.

¹⁰⁸³ *Recuerdo de la solemne...*, *op.cit.*, pp. 89-90.

¹⁰⁸⁴ Nazario Pérez, *Historia Mariana de España...* *op.cit.*, p. 131-132.

¹⁰⁸⁵ Florencio Jardiel, *La Virgen del Pilar...*, *op.cit.*

Como no podía ser de otra forma, la primera peregrinación regional fue la de Aragón y Navarra con 10000 peregrinos en 1912. Las ceremonias tendrían lugar en ese mes de mayo que había sido el de la Coronación del Pilar y que era considerado como el “mes de maría”.¹⁰⁸⁶ Ante el éxito de estos festejos, el Ayuntamiento se planteó asociarse a los mismos. Para ello, no sólo colaboró con la salida de la célebre comparsa de los gigantes y cabezudos sino que autorizó a varios de sus concejales a asistir en nombre del concejo a la misa pontifical del 20 de mayo.¹⁰⁸⁷ A pesar de posibles discrepancias ideológicas, el Ayuntamiento de Zaragoza no podía permanecer al margen de uno de los principales símbolos de la ciudad, ni tampoco podía pasar por alto los extraordinarios beneficios que podía reportar a la economía local. Cada año, una provincia eclesiástica española iría a honrar al Pilar lo que en muchas ocasiones se complementó con la llegada de peregrinaciones de paso a Roma o Lourdes convirtiendo a Zaragoza en destino y cruce de caminos de peregrinaje. No obstante, este modelo entraría en un cierto decrecimiento entre los años finales de la Primera Guerra Mundial y el comienzo de la dictadura de Primo de Rivera para renacer con fuerza durante la Guerra Civil y el primer franquismo.¹⁰⁸⁸

Por todo ello, no podemos hablar de fracaso de un proyecto por la existencia de advocaciones locales o regionales que entren en concurrencia por la preeminencia simbólica puesto que todas ellas forman parte de una misma estrategia.¹⁰⁸⁹ El culto eucarístico, al Sagrado Corazón o a María en sus diversas advocaciones forma parte de una estrategia global y nacional para la conquista de las masas católicas. Dentro de este proyecto, las peregrinaciones

¹⁰⁸⁶ Entre los días 21 y 23 de mayo de 1912 vendrían las peregrinaciones de las diócesis aragonesas y navarras de Pamplona, Tarazona, Tudela, Barbastro, Huesca, Jaca, Teruel y Albarracín. Nazario Pérez, *Apuntes históricos...*, op.cit., pp. 267-268; *Programa de las Funciones Religiosas que con motivo de la Primera Peregrinación Regional a la Santísima Virgen del Pilar dedica la provincia eclesiástica de Zaragoza*, Zaragoza, Ti. Carra. Soc. De Salas, 1912; L.A.C.M.Z.; 1.03.1912, fol. 178; A.H.M.Z., gobernación, varios, exp. 1398; y A.D.P.Z., Diputación Central, Varios, XIII-829.

¹⁰⁸⁷ A.H.M.Z., Gobernación, Festejos, caja 1907 BIS, exp. 1280.

¹⁰⁸⁸ Tras la peregrinación regional de Aragón de 1912 se produjo una Valenciana en julio de ese año. L.A.C.M.Z., 2.09.1912, fol. 194. En 1913, la peregrinación oficial fue la de Toledo pero a la vez hubo actos de peregrinos de Granada, Oviedo y Orense que iban para Roma y una Valenciana que iba para Lourdes. L.A.C.M.Z., 7.03.1913; fol. 227, 9.05.1913, fol. 231; 13.06.1913, fol. 235-236; 1.09.1913, fol. 241; y Enrique Membrado, *Peregrinación a la Virgen del Pilar de Zaragoza y a la inmaculada concepción de la gruta de Massabielle, en Lourdes*, Barcelona, Librería religiosa, 1913. En 1914, la peregrinación regional sería de Burgos y se superpondría con la de Tarragona que iba para el Pilar, Loyola y Lourdes. L.A.C.M.Z., 5.06.1914, fols. 278-279. En 1915 sería una peregrinación catalana con participación valenciana. L.A.C.M.Z., 5.06.1915, fol. 333. Para 1916, estaba planeada una peregrinación valenciana que finalmente no se llevo a cabo. Sin embargo, aquel año vino una peregrinación sacerdotal por la Segunda Asamblea nacional de la Unión apostólica. Nazario Pérez, *Apuntes históricos...*, op.cit., p. 269 y A.H.M.Z., Gobernación, Festejos y espectáculos, caja 1940, exp. 657.

¹⁰⁸⁹ Un análisis desarrollado en este sentido en Jordi Figuerola, op.cit., pp.43-63.

al Pilar fue uno de los elementos más exitosos a la hora de vertebrar una identidad católica española. Tampoco se puede hablar del fracaso de un centro de devoción que entre 1900 y 1925 fue capaz de traer a Zaragoza, según las estimaciones del jesuita Nazario Pérez: 101 peregrinaciones de las cuales hubo 10 extranjeras, 8 nacionales y, probablemente lo más importante, 83 regionales.¹⁰⁹⁰

Además, estarían toda una serie de pequeñas peregrinaciones de las que apenas queda registro pero que también contribuyeron a fortalecer una identidad colectiva. En el trayecto, la propia percepción del grupo salía reforzada. Además, también se consolidaba la idea de pertenencia a una comunidad mayor al quedar vinculada la romería al ámbito territorial que atravesaba y al destino del viaje como elemento vertebrador de una identidad en tránsito convertida en nacional. Entre este tipo de peregrinaciones, podríamos mencionar la que organizó el párroco Emilio Yus con el Círculo obrero de Caspe en 1912. En la madrugada del 17 de mayo y tras haber escuchado misa y comulgado salieron con el estandarte de la Iglesia parroquial, cantando himnos y rosarios entre gritos de “¡Viva a los cruzados de la Virgen del Pilar!”. Gracias al oficio que expidió el alcalde, los peregrinos fueron recibidos al entrar en cada pueblo por los niños de la escuela, clero parroquial, instituciones civiles y asociaciones devocionales que participaban conjuntamente en una serie de ceremonias religiosas como misas, rosarios y procesiones.

En cada localidad por la que pasaban, los sermones versaban sobre la protección de la Virgen para sus habitantes, los aragoneses y los españoles, se hablaba de las gracias que había concedido a lo largo de la historia nacional y se señalaba su devoción como camino para la regeneración de la patria. A 18 kilómetros de Zaragoza fueron recibidos por la Corte de honor de Damas del Pilar que les acompañó hasta la ciudad donde les esperaba un comité de recepción formado por Mariano de Pano, en nombre de la *Liga de Acción Social Católica*, y por José Pellicer, como presidente de la *Junta de peregrinaciones a Nuestra Señora del Pilar*. Después de describir las ceremonias del 20 de mayo, el texto terminaba con la promesa de que el catolicismo en España nunca moriría gracias al Pilar y con diversos vivas: “¡Católicos! ¡Viva la Religión! ¡Viva España! ¡Viva Aragón! ¡Viva los pueblos que tan generosamente nos han acogido! ¡Viva su clero y autoridades! ¡Viva la Virgen del Pilar! ¡Viva el movimiento social-católico!”.¹⁰⁹¹

¹⁰⁹⁰ Nazario Pérez, *Apuntes...*, op.cit., pp. 266-273

¹⁰⁹¹ Emilio Yus, *Memoria de la romería hecha a pie a Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza por la agrupación*

3.6.2 La conmemoración del pasado nacional a través de la Virgen del Pilar: el Centenario de los Sitios

Con frecuencia las luchas políticas en el presente se trasladan al pasado en una desesperada búsqueda por encontrar referentes que legitimen sus posiciones actuales. Así, el nacionalcatolicismo entraría en pugna con otras culturas políticas con el objetivo de imponer su lectura de la historia nacional y en definitiva, su propia versión de lo que debía ser la verdadera España.¹⁰⁹² A través del caso del Centenario de los Sitios de Zaragoza observaremos cómo los católicos intentaron apropiarse dicha conmemoración y para ello, recurrieron entre otros elementos a la Virgen del Pilar.

En esta pugna por el pasado nacional, el primer paso lo dio, en 1891, el canovista Luís Franco y López, senador vitalicio y director de la Real Sociedad Económica de Aragonesa de Amigos del País, fundándose en las honores concedidos a Zaragoza por las Cortes de Cádiz, pidió que se realizara una exposición conmemorativa de los Sitios.¹⁰⁹³ Sin embargo, habría que esperar unos años hasta que este proyecto tomara forma con la creación en 1902 de una Junta Magna de los Sitios, creada bajo la iniciativa del ex-alcalde Rafael Pamplona Escudero y del nuevo director de la Real Sociedad Económica Aragonesa, Florencio Jardiel. Estas iniciativas locales se vieron completadas el 22 de enero de 1907 cuando Segismundo Moret promovió la votación en la Cortes de una subvención de 2,5 millones de pesetas para el centenario. Esta subvención no sólo fue aprobada sino que convirtió a la conmemoración zaragozana en la principal celebración nacional de la Guerra de la Independencia.¹⁰⁹⁴

obrero caspolina en 20 de mayo de 1912, Zaragoza, M. Salas, 1912, p. 21. Aparecido en el *Boletín de Acción Social Católica*, 15.06.1912-15.09.1912.

¹⁰⁹² Para estas reflexiones ver entre otros Herman Lebovics, *True France. The Wars over Cultural Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1992; José Álvarez Junco, José, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2005; Carolyn Boyd, *Historia Patria. Política, historia e identidad nacional en España: 1875-1975*, Barcelona, Editorial Pomares-Corredor, 2000 o Ignacio Peiró Martín, *La Guerra de la Independencia y sus conmemoraciones (1908,1958 y 2008)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2008.

¹⁰⁹³ El decreto de la Junta Central Suprema Gubernativa del 9 de marzo de 1809 reconocía el valor de los habitantes de Zaragoza y planteaba la erección de un monumento para mantener la memoria de los Sitios. Esta resolución fue ratificada por el Decreto de las Cortes de Cádiz 22 de agosto de 1811 y comunicada a Zaragoza mediante decreto de la Junta superior de Aragón de 20 de julio de 1813 para que llegué su información a Zaragoza. Decreto inserto en Agustín Alcaide Ibieta, *Suplemento a la historia de los dos sitios que pusieron a Zaragoza en los años de 1808 y 1809 las tropas de Napoleón*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1988, (ed. facsímil de la de 1831), pp.6-7.

¹⁰⁹⁴ Para la organización del Centenario ver Ignacio Peiró Martín, *La Guerra de la..., op.cit.*, pp. 25-33. Para la justificación de la elección de los Sitios como una salida de consenso frente al 2 de mayo potencialmente más revolucionario por su relectura popular ver Christian Demange, "La construcción

A pesar de estar ocupado en los actos de desagravio por los sucesos del jubileo de 1901, el catolicismo zaragozano se lanzó prontamente al combate para definir el significado que debería tener la conmemoración de los Sitios. Unos años antes, el 19 de marzo de 1897, el entonces canónigo Florencio Jardiel ya había reactivado el proyecto de construcción de un monumento consagrado a los Mártires de la Religión y de la Patria, y otro dedicado a los Sitios, inaugurado en 1904 y 1908 respectivamente. Este primer monumento permitirá a los católicos recuperar uno de sus lugares sagrados además de ocupar uno de los centros simbólicos de la ciudad, la entonces conocida como Plaza de la Constitución.¹⁰⁹⁵ Su inauguración en octubre de 1904 no hizo sino confirmar el enfrentamiento entre dos proyectos o lecturas del pasado local. Interrumpida por abucheos y cantos de la Marsellesa, esta ceremonia fue sucedida al día siguiente por la inauguración del monumento al Justicia a la que no asistieron los eclesiásticos por constituir un homenaje a uno de los mitos del liberalismo aragonés.¹⁰⁹⁶

Nada más terminar las ceremonias por la Coronación de 1905, la revista *El Pilar* marcaba el Centenario de los Sitios como el siguiente objetivo del catolicismo zaragozano. Para ello pediría la colaboración como “buen cristiano y buen patriota” ya que lo que se iba a conmemorar era el triunfo de la defensa de “la independencia nacional” y de “las patrias tradiciones” que fue “inspirado por la religión y por la religión sostenido”.¹⁰⁹⁷ Tan sólo un año después, en 1906, el Arzobispo volvería sobre la cuestión de la conmemoración del

nacional vista desde las conmemoraciones del primer centenario de la Guerra de la Independencia”, en *Sombras de mayo. Mitos y memorias de la Guerra de la Independencia en España (1808-1908)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2007, p.111-134 y Christian Demange y Pierre Géral, “Entre los piadosos recuerdos y la fe en la modernidad: el primer Centenario de la Guerra de la Independencia en Zaragoza”, *Jerónimo Zurita*, n° 83, 2008, pp. 109-138.

¹⁰⁹⁵ Durante los Sitios de Zaragoza se destruyó la Cruz de los Mártires, lugar donde para los católicos zaragozanos fueron incinerados los cuerpos sin vida de los innumerables mártires asesinados durante la época de Diocleciano. En su lugar se construyó una fuente dedicada a la reina Isabel II con la imagen de Neptuno en conmemoración de su visita. Esto soliviantó a los sectores católicos que durante mucho tiempo protestaron por el emplazamiento de un dios pagano en un lugar santo. De hecho, el Cabildo incluyó en actas su satisfacción al ver “repuesta la famosa cruz del Coso, congratulándose de que el magnífico monumento elevado en la plaza de la constitución a los mártires de la religión y de la patria, se deba a la iniciativa y acertadas gestiones de un miembro de la corporación el M.I.Sr. Dr. D. Florencio Jardiel, Arcipreste del Pilar”. *L.A.C.M.Z.*, 2.12.1904, p. 270. Para los avatares de la escultura ver Wifredo Rincón García, *Un siglo de escultura en Zaragoza (1808-1908)*, Zaragoza, CAI, 1984, pp. 195-200.

¹⁰⁹⁶ Para los abucheos en la inauguración del monumento ver María Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón...*, *op.cit.*, pp. 268-269. Para el monumento al Justicia ver Carlos Forcadell Álvarez, “Ciudadanía y liberalismo en Aragón. El Justicia: de mito a monumento”, en *Quinto encuentro de estudios sobre el Justicia de Aragón. Zaragoza, 28 y 29 de abril de 2004*, Zaragoza, Justicia de Aragón, 2004, pp. 63-79. Para una contextualización de estos enfrentamientos ver Carlos Forcadell Álvarez, *Historia de Zaragoza. Zaragoza en el siglo XIX (1808-1908)*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1997.

¹⁰⁹⁷ “Por el Centenario de los Sitios” artículo aparecido en *EP*, 17.06.1905.

centenario intentando aprovechar la ocasión para que se reconstruyera el Pilar como “Monumento Nacional conmemorativo de los Sitios” y del “destino providencial de España”. La Basílica se convertiría así en el símbolo de una nación católica triunfante ante los sarracenos, los protestantes y finalmente contra “el materialismo francés”.¹⁰⁹⁸

Unos meses más tarde, el 30 de septiembre de 1906, quedaba constituida la Comisión Ejecutiva del Centenario de los Sitios lo que unido a la toma de posesión del canovista Antonio Fleta configuraba una Junta eminentemente conservadora bajo su presidencia y la vicepresidencia del canónigo Florencio Jardiel. Además, el regeneracionista liberal Basilio Paraíso presentó su dimisión dentro de esta comisión, facilitando la diferenciación de este proyecto con el certamen mercantil e industrial de la exposición hispano-francesa.¹⁰⁹⁹ De esta manera, el Centenario quedó controlado por “aquellas «clases directoras», católicas y reaccionarias que, en su disputa partidista con los liberales progresistas y los republicanos por la apropiación interesada de la *cultura nacional* encabezaron una gran operación de relectura y reinterpretación de la Guerra de la Independencia”.¹¹⁰⁰

En esta pugna, los católicos consiguieron convertir 1908 en un año saturado de actos teñidos de catolicismo, calando en casi todos los aspectos de la vida pública zaragozana. Aquel fue el tiempo de la iluminación de la basílica, la concesión de honores de capitán general a la Virgen del Pilar, la ofrenda de banderas americanas, el Congreso Mariano Internacional o la peregrinación de la Adoración Nocturna. Las celebraciones por el Centenario de los Sitios serían el punto culminante de todas ellas y supondría el triunfo de esta visión conservadora y católica de la historia fundamentada sobre la Virgen del Pilar. La voluntad de legitimar un proyecto “incita a construir y a administrar la red

¹⁰⁹⁸ Juan Soldevila y Romero, *Pastoral del Centenario de los Sitios*, Zaragoza, Tip. De Mariano Salas, 1906, pp. 8-13.

¹⁰⁹⁹ Ignacio Peiró Martín, *op.cit.*, p. 28-33.

¹¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 12. Para el triunfo de la lectura conservadora de los Sitios ver también Christian Demange y Pierre Géral, “Entre los piadosos recuerdos...”, *op.cit.*, pp. 109-138 y Christian Demange, *op.cit.*, pp. 111-134. Por su parte, Eloy Fernández Clemente, a raíz de las críticas del arzobispo Soldevila a la presencia francesa en la conmemoración, apuntaba la impresionante presencia de la Iglesia en el Centenario a través de monumentos, honores a la Virgen del Pilar, la peregrinación de la adoración nocturna... Eloy Fernández Clemente, “Los orígenes...”, *op.cit.*, pp. 79-188, p. 113. Otros autores sostienen que fueron las élites liberales las que finalmente triunfaron puesto que cumplieron sus principales objetivos con la celebración de la Exposición Hispano-Francesa. En este sentido, ver Javier Moreno Luzón, “Entre el progreso y la virgen del Pilar. La Pugna por la memoria en el centenario de la Guerra de la Independencia” *Historia y política*, nº 12 (2), 2004, pp. 41-78 y Carlos Forcadell Álvarez, “El Centenario de los Sitios y la Exposición Hispano-Francesa. Políticas de la memoria en la Zaragoza de 1908”, artículo adjunto a Rafael Pamplona Escudero, (dir.), *Libro de oro de la Exposición Hispano-Francesa de 1908. Crónica ilustrada*, (ed. facsímil de la de 1911), Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2008.

de referencias históricas que se teje con ocasión de la fiesta política”.¹¹⁰¹ En este sentido, ninguna celebración ofrecía más posibilidades que aquella en la que la imbricación entre historia, política y nación era todavía más fuerte, allí donde el pasado se convertía en espectáculo: la conmemoración.¹¹⁰²

Al final, el ambicioso proyecto arquitectónico planeado por el Arzobispo para elevar la basílica a templo de los Sitios no pudo llegar a realizarse por su exagerado coste. En lugar de esta faraónica reconstrucción, la Junta del Centenario acordó iluminar el templo del Pilar. Se organizó una colecta para hacer “brillar con tan maravillosos destellos la Casa solariega de la Virgen” de “TODO ARAGON”. Para los organizadores, no había mejor homenaje que cubrir este “Alcázar Mariano” de luces que “pregonen en alegoría brillante los hechos religiosos y patrióticos de nuestra historia”.¹¹⁰³ Se siguieron las líneas de la gran fachada con las dos torres añadiendo “emblemas y motivos religiosos e históricos relacionados con la Historia, religiosa y patria”. Entre ellos, estaban especialmente cargados de simbolismo la cruz blanca de Iñigo Arista primer rey de Aragón, las cruces rojas de Santiago y San Jorge representando las batallas de Clavijo y Alcoraz, y las dos fechas inscritas en las torres 1808 y 1908.¹¹⁰⁴

Los principales actos públicos en conmemoración de los Sitios estuvieron relacionados con exequias o ceremonias religiosas en honor de sus héroes. Con motivo del centenario, el General de Brigada y erudito católico, Mario de la Sala-Valdés había elaborado un completo panteón de los defensores de Zaragoza a modo de obelisco monumental ya que la capital aragonesa fue “roca incontrastable monolito gigantesco del valor, la religiosidad y el patriotismo”. Estos “héroes” tenían “tantas conexiones y lados comunes que parecen cortados por el mismo patrón, como también sucede en las vidas de los santos coleccionadas en el *Año Cristiano* que tan manifiesta semejanza guardan entre sí”. Entre todos los valores patrióticos y militares que

¹¹⁰¹ Alain Corbin, “Préface”, en Alain Corbin, Noëlle Gérôme et Danielle Tartakowsky (dis.), *Les usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècles. Actes du colloque organisé les 22 et 23 novembre 1990 à Paris*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, p. 9.

¹¹⁰² Ver Ignacio Peiró Martín, *La Guerra de la Independencia...*, *op.cit.* y sobre todo su libro de próxima aparición *El espectáculo de la Historia. Imágenes del pasado nacional y representaciones del oficio de historiador*.

¹¹⁰³ El Ayuntamiento de Zaragoza acuerda participar en la suscripción con la cifra de 1000 pesetas. A.R.S.E.A.A.P., Impreso n° 3488, *Homenaje a la Santísima Virgen del Pilar. Centenario de los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza, Imp. Hospicio de Zaragoza, 1908 y A.H.M.Z., Gobernación, festejos, caja 1583, exp. 422. Para la presentación del proyecto de iluminación por José Nasarre y la creación de la comisión para llevarlo a cabo ver *Anales del Pilar*, 30.01.1908. La idea de la iluminación es aceptada por el Cabildo que además aprovecha la situación para instalar un sistema eléctrico en el Pilar L.A.C.M.Z., 5.02.1908, p. 5 y 3.04.1908, fol 14.

¹¹⁰⁴ *Homenaje a la Santísima Virgen del Pilar. Grandiosa iluminación de su Santo Templo Metropolitano*, Zaragoza, Mariano Salas, 1908, pp.7-9.

se podrían mencionar estaría “ese fervor religioso que abraza el presente y el porvenir, la cuna y la tumba, y que se hace más santo cuando defiende la Patria contra la opresión extranjera”.¹¹⁰⁵

Este santoral de patriotas y mártires fue repetidas veces celebrado durante la conmemoración del Centenario. Sobre todas ellas, destacaría la ceremonia del 15 de junio, fecha del comienzo del primer Sitio y de la batalla de María, victoria atribuida a la intercesión de la Virgen del Pilar. Dentro de esta complaciente lectura católica de la historia patriótica, se debían celebrar unas honras fúnebres en la Basílica del Pilar, templo que inspiró estos nobles ideales.¹¹⁰⁶ Florencio Jardiel, vicepresidente de la Junta para la Conmemoración del Centenario de los Sitios y presidente honorario del Consejo general de la Exposición Hispano-Francesa fue el encargado del sermón. Ante el Rey, el Gobierno, autoridades civiles y militares, el también deán del cabildo estableció la relación entre el pasado y el presente, entre “estos crespones negros” y “lo que representa para la nación” esta ciudad “ideal de abnegación y del sacrificio”. De la mano de Jardiel, los asistentes vieron pasar águilas imperiales, sacrílegas invasiones y mártires innumerables, una gesta en la que “la historia no refleja, no puede reflejar, el sentido profundo de aquellas épicas grandezas”.

Por encima de todo estaba el Pilar, “herencia de un pasado glorioso, unido a ella por los lazos de una devoción nunca entibiada; (...) esa imagen representa para Zaragoza, para Aragón y para España entera la fuerza indestructible de su fe, religiosa, lealtad y nobleza, constancia y energía, honradez y laboriosidad, aliento y esperanza, visión de gloria que señala a su espíritu generoso el término feliz de las asperezas terrenas”. Por encima de todo, se destacaba el hecho de que su templo nunca cerrara, convirtiéndose en hospital, refugio y aliento para el combate, en el último reducto de aquel Aragón heroico siempre dispuesto al martirio por la patria y la religión.

Los esfuerzos por consolidar esta lectura católica de la historia tenían una clara proyección en la definición de su presente y su futuro. Aprovechando la presencia de todas aquellas autoridades, Florencio Jardiel establecía este vínculo con la historia destacando que “el nivel de nuestra grandeza responderá al nivel de nuestra religiosidad, que es decir, al nivel de nuestro patriotismo, y la mejor partida de nuestra filiación con aquellos defensores de Zaragoza en 1808 y 1809, será mantener incólume la fe que ellos veneraron, y,

¹¹⁰⁵ Mario de la Sala Valdés, *Obelisco Histórico en honor de los heroicos defensores de Zaragoza en sus dos Sitios (1808-1809)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2008 (ed. digital de la de 1908), p. 5-7 y 19.

¹¹⁰⁶ L.A.C.M.Z., 30.06.1908, fol. 20-21 A.R.S.E.A.A.P., Libro de actas, 19-06.1908, pp. 37-38.

por la fe, el amor a la patria, a la que dieron en sacrificio su sangre generosa”. Desde el pasado, el siempre optimista Deán de la catedral proyectaba sus esperanzas hacia el futuro:

“Oremos por los vivos; oremos por España, nuestra patria querida; oremos porque el pueblo español no dilapide el tesoro de su piedad, fortaleza de su corazón y augusto lema de su bandera; oremos por aquellos que nos combaten, para que cesen de labrar con su locura la ruina de la patria; oremos porque todos, cada cual en su puesto, cumpliendo noblemente con su deber, respondan a su hermoso carácter de españoles y de cristianos

(...) ¡oh Dios mío! Recibe el homenaje de nuestra adoración en este día de tan señalados recuerdos; virgen Santísima del Pilar, invocada por nuestros padres, en ti ponemos la confianza”.¹¹⁰⁷

Tras las palabras de Jardiel, marcharon en “procesión cívico-religiosa” para la traslación de los restos de las heroínas Casta Álvarez, Agustina de Aragón y Manuel Sancho para depositarlas, como si de reliquias de santas se tratara, en su panteón en la iglesia de Nuestra Señora del Portillo.¹¹⁰⁸ Al margen de la capilla construida para depositar los restos se construyó un gran monumento a Agustina de Zaragoza y la heroínas que se inauguró el 29 de octubre de 1908. Esta fue uno de las grandes décadas para la escultura pública zaragozana, una estatuaria que controlada por los sectores conservadores representaba una lectura católica de los Sitios con la Cruz dedicada a Sas y Boggiero en el emblemático puente de piedra, a los Sitios de Zaragoza en la exposición Hispano-francesa o a los defensores del Reducto del Pilar con el texto “Zaragozanos: por la Virgen del Pilar. Morir o Vencer”.¹¹⁰⁹ Es lo que Ignacio Peiró ha venido a llamar tan acertadamente el “tiempo de las esculturas”, un tiempo privilegiado para poder analizar esas “élites de las regiones que intentaban proyectar las *políticas de la historia* ciudadana mediante la estatuaria monumental”.¹¹¹⁰

Sin embargo, estas políticas no se proyectaban simplemente desde arriba, desde el poder central, sino que también contaron con el apoyo e incluso la iniciativa desde abajo.¹¹¹¹ De hecho, la historiografía actual sobre el

¹¹⁰⁷ Sermón reproducido en José María Azara, *Tributo de...*, *op.cit.*, pp. 455-470.

¹¹⁰⁸ L.A.C.M.Z., 30.06.1908, fol. 22.

¹¹⁰⁹ Para la inauguración de estas esculturas ver L.A.C.M.Z., 30.06.1908, p. 23; 7.11.1908, p.42 y 5.02.1909, p. 58; y A.R.S.E.A.A.P, n° 3343, Monumento reducto del Pilar diseñado por Ricardo Magdalena. Ver Wifredo Rincón García, *Un siglo de escultura en Zaragoza (1808-1908)*, Zaragoza, CAI, 1984.

¹¹¹⁰ Ignacio Peiró Martín, *La Guerra...*, *op.cit.*, pp. 27-28.

¹¹¹¹ Frente a las distinciones herméticas entre alta y baja cultura, algunos autores han apuntado más bien hacia una teoría de la circularidad. Ver Georges Duby, “The diffusion of cultural patterns in

nacionalismo coincide en destacar la importancia que al margen de lo estatal tiene lo local y regional para la construcción de la nación.¹¹¹² En el caso de la conmemoración del Centenario de los Sitios de Zaragoza podríamos descender todavía un escalón más para subrayar la vitalidad que tuvieron otro tipo de identidades de lealtades.¹¹¹³ Así, la parroquia es probablemente uno de los vínculos identitarios más fuertes ya que es donde la comunidad se reagrupa semanalmente, celebra sus rituales de paso y otros momentos importantes para la vida del grupo. La parroquia se erige en una “«sociedad de memoria»” que incorpora «naturalmente» a cada uno de los naturales del territorio parroquial en una comunidad, al menos potencial, inseparable de un linaje pasado y futuro”.¹¹¹⁴

La existencia de este tipo de identidades se constata en la petición que realizan las feligresías de las iglesias de San Pablo, Santiago y Nuestra Señora del Portillo al Ayuntamiento para que contribuyera económicamente a los festejos que están organizando con motivo del Centenario. Además de la financiación, la salida de Gigantes y Cabezudos y adornos que consiguieron del Ayuntamiento, los parroquianos organizaron una serie de festejos cívicos y religiosos en recuerdo de la defensa del 4 de agosto.¹¹¹⁵ El día 3 de agosto el alcalde izó la bandera española en la torre de San Pablo mientras se disparaban petardos, soltaban palomas y repicaban las campanas en memoria del a Madre Rafols y Mariano Cerezo, los héroes de la parroquia en los Sitios. Al día siguiente se celebraron las exequias por los muertos del barrio en los Sitios y se homenajeó al religioso Santiago Sas y a Santiago Boggiero en el colegio de los escolapios. Todo ello terminaría con una procesión cívico religiosa que llevará a la Virgen del Pópulo, culminando con fuegos artificiales y el himno “Gloria España”.¹¹¹⁶ Estas fiestas parroquiales no sólo fueron un éxito sino que también hicieron que otras feligresías siguieran su ejemplo. Así, se creó una comisión de festejos de las Iglesias de la Seo, Magdalena, San Gil y San Miguel

feudal society”, *Past and Present*, n° 39 (1), 1958, pp. 3-10; Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1990 o Carlo Guinzburg, *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1997.

¹¹¹² Para la importancia del regionalismo en el proceso de construcción nacional y el rol del catolicismo en estas construcciones regionales ver nota al pie número 50.

¹¹¹³ Como vimos anteriormente, este tipo de identidades jugaron un rol muy importante en la organización de las fiestas del Pilar pero sobre todo en la recaudación a través de la figura de los alcaldes de barrio.

¹¹¹⁴ Danièle Hervieu-Léger, *op.cit.*, p. 216.

¹¹¹⁵ Entre ellos podríamos mencionar carreras de burros, de pollos, de entalegado y de a saltos con los pies atados. Todo ello se completaría con una orquesta y fuegos artificiales.

¹¹¹⁶ A.H.M.Z., Gobernación, Festejos, caja 1583, exp. 1425.

que querían organizar sus propias ceremonias los días 2 y 3 de octubre y que también pidieron y consiguieron la contribución del Ayuntamiento.¹¹¹⁷

El único ámbito que hasta ese momento había quedado libre de esta campaña católica había sido la Exposición Hispano-francesa. Dirigida por Basilio Paraíso, esta muestra plasmaba los principios positivistas y la ética del progreso liberal que inspiraban a una parte de la burguesía local. Sin embargo, a finales de 1907, el publicista católico José María Azara y Vicente propuso construir un pabellón mariano en un lugar preferente, dominando las demás construcciones de la Exposición. Tras varias reuniones, Basilio Paraíso les concedió un terreno de unos 500 m² donde construirían un edificio que se costearía con el producto de las entradas a las mismas.¹¹¹⁸ Esta exposición fue publicitada para despertar el entusiasmo de los católicos españoles destacando el espectáculo de “ver reunidas todas estas imágenes, junto a la Virgen del Pilar, que es como la reina de todas”. Además, reunirían los estandartes de los que combatieron en nombre de María y España como Pelayo o San Fernando.¹¹¹⁹ El discurso de apertura fue encargado a un joven canónigo que se convertirá en una de las figuras del catolicismo político en los años 30, Santiago Guallar. En su discurso, muestra su satisfacción por la presencia “en medio de los grandiosos edificios de la Exposición” de un edificio que no podía faltar, “un palacio que cristalizase de modo sensible y brillante el amor y el culto fervoroso que profesamos a nuestra Virgen”.¹¹²⁰

Resulta imposible rendir cuenta de todas las ceremonias que ocuparon la ciudad durante el que iba a ser en teoría el gran año de la burguesía liberal zaragozana. Ante tal profusión de actos no podemos dejar de destacar la celebración de la II Asamblea Nacional de la Buena Prensa que se desarrolló del 21 al 24 de septiembre. La reunión versó sobre la propaganda frente a la prensa antirreligiosa, el fomento de la buena prensa y la idea de la Creación de

¹¹¹⁷ A.H.M.Z., Gobernación, General e Indiferente, caja 1585, exp. 1784

¹¹¹⁸ José María Azara creaba una nueva revista para publicitar su idea de construir un pabellón mariano en el interior de la muestra. El pabellón costaría unas 75.000 pesetas que se costearán con lo que cuesta la entrada. El 25 de enero de 1908, hubo una reunión en el Ateneo a la que asistió el Alcalde Fleta para organizar la exposición. Ésta se dejó en manos de Joaquín M. de Alcívar, Mariano Baselga, Francisco Delgado y el propio José María Azara. *Anales del Pilar*, 25.12.1907 y 30.01.1908. Además, el Arzobispo de Zaragoza organiza una exposición de arte retrospectivo en el centenario de los Sitios para octubre de 1908. L.A.C.M.Z., 4.10.1907, fol. 338.

¹¹¹⁹ *Anales del Pilar*, 30.03.1908. La exposición se organizara en diversas secciones que además de las clásicas relacionadas con la Virgen (arquitectura, iconografía, heráldica, música, indumentaria, exvoto y objetos históricos consagrados a la virgen) incluyen apartados relacionados con la moderna producción de masas como arte industrial, publicaciones, obras de propaganda, información gráfica moderna (cine, fotografías, postales), institutos religiosos o asociaciones marianas. Ver A.R.S.E.A.A.P., Impreso n° 3492, José María Azara, *Exposición Mariana Universal*, Zaragoza, M. Escar, 1908.

¹¹²⁰ Discurso aparecido en José María Azara, *Tributo de la elocuencia...*, op.cit., pp. 440-447, p. 446

una Agencia Católica Internacional y de la Asociación de Escritores y Periodistas Católicos.¹¹²¹ Dos días más tarde, del 26 al 29 de septiembre de 1908 tendría lugar el IV Congreso Mariano Internacional celebrado en la parroquia de Santiago, con presencia de varios prelados y con el objetivo de unificar las obras marianas.¹¹²²

El triunfo fue total, la Junta Central del Centenario de los Sitios se congratulaba por “el éxito logrado” y por las “fiestas populares impregnadas, saturadas del suave aroma de la Patria” en el informe que presentaba al presidente del congreso de ministros.¹¹²³ Este triunfo del catolicismo local se observaba en el autocomplaciente mensaje que la Junta del Centenario envió al Papa Pío X para ofrecerle el catálogo de la Exposición retrospectiva de arte como prueba de amor, fidelidad y obediencia.¹¹²⁴ Por su parte, el Arzobispo de Zaragoza también mostraba su felicidad aunque lamentaba la presencia en “nuestras fiestas religiosas y patrióticas” de Francia, no de la “Francia cristiana y católica” sino de la “Francia oficial, perseguidora de la Santa Iglesia y continuadora de la obra revolucionaria que engendró a Napoleón y a sus ejércitos, sitiadores de Zaragoza, que atentaron contra el augusto templo de nuestra Virgen del Pilar, profanándole y despojándole de sus riquezas”.¹¹²⁵ No obstante, el pueblo aragonés “rectificó y encauzó las expansiones del patriotismo, y mirando en el sagrado Pilar la base de su independencia, acabó por dar a las fiestas del Centenario de los Sitios un carácter eminentemente religioso”.¹¹²⁶ Y es que gracias al Centenario, “parece que de algún tiempo a esta parte se han despertado las adormecidas fuerzas de los católicos españoles y en Congresos, en peregrinaciones, en obras sociales, en buenos periódicos se manifiestan con una actividad y una energía renovadas”.¹¹²⁷

3.6.3 La fiesta de las banderas o la fiesta de la raza

En Zaragoza, las fiestas de la raza tuvieron su antecedente en la conmemoración anual por la Acción Social Católica de la ofrenda de

¹¹²¹ *Crónica de la Segunda Asamblea Nacional de la Buena Prensa celebrada en Zaragoza los días 21-24 de septiembre de 1908*, Zaragoza, Tip. La editorial, 1909 y L.A.C.M.Z., 4.09.1908, fol. 33.

¹¹²² L.A.C.M.Z., 4.09.1908, fol. 33 y 2.10.1908, fol. 37.

¹¹²³ *Memoria cuenta oficial de la Real Junta del Primer Centenario de los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza, Tip. E. Casañal, 1910.

¹¹²⁴ *Mensaje de la Junta del Centenario de los Sitios de 1808 y 1809 de Zaragoza a Su Santidad el Papa Pío X*, Zaragoza, Junta del Centenario, 1909.

¹¹²⁵ Juan Soldevila, *Carta pastoral con motivo de haberse terminado la celebración del Centenario de los Sitios*, Zaragoza, Mariano de Salas, 1909, p. 4.

¹¹²⁶ *Ibidem*, p. 5.

¹¹²⁷ *Ibidem*, p. 15.

diecinueve banderas de repúblicas hispanoamericanas a la Virgen del Pilar realizada por el arzobispo chileno Ramón Ángel Jara en 1908. Ésta era una celebración de la herencia católica española en América y por lo tanto, de su destino providencial como nación misionera y redentora. Por su naturaleza, esta ceremonia acabaría por inscribirse en las conocidas como fiestas de la raza aunque sin por ello perder su propia dinámica y autonomía. De hecho, conviene recordar que la institucionalización de dicho festejo en 1908 ocurre cinco años antes de las primeras campañas para celebrar la fiesta de la raza.¹¹²⁸ Además, en Zaragoza, estos festejos nacieron con un marcado sesgo conservador que anulaba la polisemia de la palabra “raza” al vincularla explícitamente a la ofrenda al Pilar de las naciones católicas americanas.¹¹²⁹

El origen de esta fiesta estaría en la decisión de la Acción Social Católica de Zaragoza de conmemorar anualmente la ofrenda que en noviembre de 1908 hizo el obispo chileno de San Carlos de Ancud, Ramón Ángel Jara, de 19

¹¹²⁸ La cercanía del 12 de octubre 1892, IV Centenario del Descubrimiento de América, supuso un importante aliciente para el desarrollo de toda una serie de iniciativas que conmemoraran la “gesta” de Colón. La idea de convertir el 12 de octubre en fiesta nacional había partido del IV Congreso de americanistas de 1881 y había sido objeto de una campaña publicitaria en 1883. Dos años más tarde se había creado la Unión Ibero-Americana encargada de los festejos de 1892 y que desde 1890, apostaba por convertir el 12 de octubre en una efeméride nacional. En paralelo, se había creado en Huelva la Sociedad Colombina Onubense el 21 de marzo de 1880 para la conmemoración del IV Centenario en esta localidad andaluza. En una segunda fase entre 1910 y 1918, estos festejos fueron tomando forma y se fueron institucionalizando. Desde 1914, las celebraciones americanas habían ido adoptando una clara referencia a España aunque optaron por denominaciones que no hicieran alusión directamente a este país como Día de América o Día de Colón. En 1917, el presidente argentino Yrigoyen adoptó, como homenaje explícito a España, el día de la Raza, instauración a la que le siguió la de Perú aquel mismo año. En paralelo y desde 1913, el boletín de la Unión Ibero-Americana condujo a una campaña para instituir la Fiesta de la Raza en España. En España, el aniversario del 12 de octubre comienza a celebrarse bajo iniciativas no gubernamentales a partir de 1912 por la Real Academia Hispanoamericana en Cádiz y a partir de 1915 bajo la iniciativa de la Casa de América en Barcelona. Finalmente, el 8 de mayo de 1918 fue proclamada fiesta nacional. Entre 1918-1930 asistimos a un proceso de consolidación que culmina asimismo con la progresiva implantación de los significados más conservadores y militaristas. A pesar de que durante la II República se intentaran imprimir otros significados, el franquismo consolidó una lectura más nacionalcatólica del 12 de octubre con la idea de Hispanidad. En la transición, el 27 de noviembre de 1981, fue este festejo con esta última denominación el que se impuso frente a otras opciones más cívicas como la fiesta de la constitución aprobada más tarde y desde entonces, ha mantenido un carácter militar que no deja de evocar sin quererlo a otros desfiles y otros tiempos. David Marcilhacy, *Raza hispana. Hispanoamericanismo e imaginario nacional en la España de la Restauración*, Madrid, Centro de Estudios Político Constitucionales, 2010, pp. 325-583.

¹¹²⁹ El 12 de octubre encerraba una fecunda polisemia que hizo que diversos colectivos pugnarán por imprimir su ideología a la festividad. Hasta la época de Primo de Rivera no se impuso la versión conservadora de la misma. Sobre la polisemia del término ver *Ibidem*, pp. 357-383 y sobre todo, Marie-Aline Barrachina, “12 de Octubre: Fiesta de la raza, Día de la Hispanidad, Día del Pilar, Fiesta Nacional”, en *Bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne*, n° 30-31, 2000, pp. 119-134. Sobre el carácter conservador que adquirió la fiesta durante la dictadura de Primo de Rivera ver Stéphane Michonneau, *Barcelona..., op.cit.*, pp. 201-205. Una reciente aproximación a su uso durante el franquismo en Zira Box, *España año cero. La construcción simbólica de franquismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, pp. 242-257.

banderas latinoamericanas después de haber sido bendecidas por el Papa.¹¹³⁰ En una ciudad exhausta por las conmemoraciones del Centenario de los Sitios, esta ofrenda supuso el final perfecto para un año que esta elite conservadora y católica había saturado con sus actos religiosos. La felicidad desbordaba las palabras de la pastoral del Arzobispo de Zaragoza por la culminación de las conmemoraciones de los Sitios, destacando entre los diversos actos, esta ofrenda que mostraba cómo resurgiendo “en ellas el filial cariño a España, de quien providencialmente recibieron la fe cristiana, la civilización, la lengua y la formación educadora que hoy conservan, han querido pagar lo que ellos consideran una deuda sagrada, trayendo sus banderas nacionales a España y ofrecerlas y colocarlas en el Templo Metropolitano del Pilar, el cual acto tuvo lugar el 29 de noviembre”.¹¹³¹

Al parecer la idea de la fiesta había nacido un 4 de octubre de 1899 cuando el obispo Ramón Ángel Jara había celebrado una misa en la iglesia de San Francisco de Madrid en la que le obsequiaron con el himno nacional chileno. El proyecto comenzó a tomar forma cuando varios obispos americanos marcharon a las ceremonias con motivo del jubileo sacerdotal del Papa el 16 de noviembre de 1908. En junio de ese año, enviaron una circular en la que manifestaron su voluntad de ofrecerlas a Pío X “como expresión de nuestra unidad de fe católica heredada de la España, las banderas de todas las Repúblicas hispano-americanas”.¹¹³² Frente a Pío X, el obispo de origen chileno esbozó la idea de “robustecer nuestros vínculos de raza, de creencias y de lengua, trayendo aquí a los pies de la Cátedra de Pedro” estos estandartes, puesto que la bandera de un pueblo “ha sido siempre el símbolo de la colectividad”, “de unión en el amor a la patria hasta rendirle la vida”.¹¹³³

A su llegada a Zaragoza, se organizó una procesión el 29 de noviembre de 1908 que iría hasta la plaza de la Constitución donde se celebraría la entrega de banderas ante el monumento a los mártires de la Religión y la

¹¹³⁰ Ignacio Peiró Martín, “Introducción” a Mariano de Pano y Ruata, *La Condesa de Bureta y el regente Ric. Vol. 1*, Zaragoza, Comuniter, 2006 (reed. De la de 1908), p. XII y Wifredo Rincón García, *Vida y obra del humanista aragonés Mariano de Pano y Ruata. 1847-1948*, Monzón, CEHIMO, 1997, pp. 382-391.

¹¹³¹ Juan Soldevila y Romero, *Carta Pastoral con motivo de haberse terminado la celebración del Centenario de los Sitios*, Zaragoza, Mariano de Salas, 1909, p. 12.

¹¹³² Para la descripción de las ceremonias se seguirá en lo esencial el texto del jesuita Manuel Traval y Roset, *La Unión Hispano Americana en el Pilar de Zaragoza*, Barcelona, Eugenio Subirana, 1909, para la cita pp. 17-18.

¹¹³³ Citado en *Ibidem*, p. 30. Según esta lectura nacionalcatólica, el descubrimiento de América habría sido la recompensa de ochocientos años de reconquista frente al Islam y la independencia política “nada tiene que ver con otras revoluciones que han comenzado por arrojar a Dios de sus altares”. El Papa Pío X respondía exaltando a la Virgen del Pilar como “constante Protectora de España” ya que “es Ella quién la ha conservado siempre unida a esta Sede Apostólica”. Citado en *Ibidem*, pp. 33-36 y pp. 46-49.

Patria.¹¹³⁴ En su discurso, Ramón Ángel Jara señaló que cuando futuras generaciones preguntasen por el significado de esas banderas se les conteste “que son los fúlgidos diamantes de una corona que la América ha ceñido a las sienes de la única Reina que no muere, como justo pago de otras joyas que dejó caer sobre la cuna de ese nuevo continente la soberana de Castilla”¹¹³⁵ Tras las palabras del alcalde Fleta marcharon hacia la Santa Capilla del Pilar donde fueron colocadas las banderas. El acto fue cerrado con un discurso del arzobispo de Zaragoza donde se glosaron las virtudes culturales, sociales e industriales de “esta unión ibero-americana, esta alianza, esta confraternidad de España y vuestras naciones americanas”.¹¹³⁶

Durante los dos siguientes años, la ofrenda se completó con dos ceremonias cargadas de un alto nivel simbólico. La entrega y colocación el 20 de mayo de 1909, aniversario de la coronación, de una bandera española entre las de las repúblicas hispanoamericanas, representando el patrocinio español sobre la empresa americana.¹¹³⁷ A su vez y como contrapartida, se envió una bandera española a Buenos Aires para que fuera colocada en la Basílica de Nuestra Señora de Luján, con motivo del centenario de la independencia de Argentina y “en señal de reciprocidad de afecto y nuevo vínculo religioso, patriótico y comercial, la misma nación española, madre fecunda de aquellas nobles hijas, que hoy son legítima y purísima gloria de la civilización cristiana de nuestra raza en aquellas regiones”.¹¹³⁸

Desde muy pronto se comenzó a fraguar entre los círculos de la Liga de Acción Social Católica la idea de conmemorar la propia ofrenda de las banderas. Su presidente, Mariano de Pano y Ruata, que había participado en la ceremonia de 1908, fue uno de los primeros promotores de esta conmemoración.¹¹³⁹ Desde su institucionalización en 1909, estos festejos se

¹¹³⁴ Para la organización de los actos entre el Cabildo y el Arzobispo ver L.A.C.M.Z., 4.12.1908, fol. 48.

¹¹³⁵ Citado en Manuel Traval y Roset, *op.cit.*, p. 86.

¹¹³⁶ Citado en *Ibidem*, p. 94. Otros discursos que redundan en el carácter de esta unión espiritual entre España y América en José María Azara, *Tributo de...*, *op.cit.* El Arzobispo de Zaragoza, Juan Soldevila había invitado el 26 de noviembre de 1908 a este “homenaje de reconocimiento y amor a la madre patria, España”, explicando al Ayuntamiento que este acto “afianza las buenas relaciones de España con los referidos pueblos así en el orden literario como en el político, industrial y marítimo”. A.H.M.Z., Gobernación, General e Indiferente, caja 1585, exp. 2231.

¹¹³⁷ L.A.C.M.Z., 4.06.1909, fol. 66-67.

¹¹³⁸ A.R.S.E.A.A.P., Impreso n° 3568, Juan Soldevila, *Bandera para la República argentina*, Zaragoza, Mariano Salas, 1910 y L.A.C.M.Z., 6.05.1910, fol. 109. Resulta interesante, constatar como el culto de Nuestra Señora de Luján estaba siendo objeto de un proceso de resemantización nacional muy parecido al de Nuestra Señora del Pilar. Una reconstrucción vinculada a su papel durante la Independencia de Argentina y que tiene como comienzo simbólico la coronación de la imagen en 1887. Linda B. Hall, *Mary...*, *op.cit.*, pp. 198-205.

¹¹³⁹ Para la invitación al presidente de la Liga de Acción Social Católica así como para la del presidente

redujeron a un elitista acto en la Salón Blanco de la Liga Católica en el que predominaban los discursos de intenciones y propósitos junto con poemas y jotas. Por aquellos salones pasó lo mejor de esta juventud dorada, poderosa y autocomplaciente, el banquero y escritor costumbrista Mariano Baselga, los alcaldes Antonio Fleta y Rafael Pamplona, el catedrático de medicina Juan Enrique Iranzo, o el catedrático de derecho Salvador Minguijón.¹¹⁴⁰

La celebración comenzaría a modificarse con la aparición en escena de la Unión Ibero-Americana. Este centro, fundado en 1885 bajo el patrocinio económico del empresario católico el Marqués de Comillas, actuó como un intermediario cultural muy activo que, a partir de 1913, consagró sus esfuerzos a la difusión del día de la raza.¹¹⁴¹ En octubre de ese año, el Arzobispo de Zaragoza recibía la comunicación de su director para fomentar esta fiesta de la raza y, junto con Mariano de Pano en nombre de la Liga de Acción Social Católica, se adhirió al proyecto.¹¹⁴² La Liga católica consideraba que era el mismo festejo que llevaban celebrando desde hacía cuatro años y, por ello, tan sólo cambio el nombre de una fiesta que siguió celebrándose en el Salón Blanco en noviembre, por lo cargado del calendario en octubre.¹¹⁴³

Así, el 11 de noviembre de 1914 se organizó una ceremonia en el Salón Blanco montando un templo a la Virgen del Pilar. A dicho acto, además de Mariano de Pano y otros miembros del catolicismo social, asistió por primera vez el presidente del centro que la Unión Ibero-Americana había abierto en la ciudad de Zaragoza, Juan Enrique Iranzo. Tras los himnos de Chile y Argentina, el representante del “verdadero y neto baturrismo, paladín incansable de las glorias regionales”, el periodista y escritor católico Gregorio García-Arista se arrancaba con una copla “Viva mi padre y mi madre/ Viva Aragón que es mi patria, / y la virgen del Pilar/ y la Fiesta de la Raza”. La ceremonia terminó con el brindis del catedrático de derecho Salvador Minguijón, “la Región y la Patria no son cosas distintas y que esta distinción es

de la Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País. ver A.R.S.E.A.A.P., caja 62, 4-h-1 y A.R.S.E.A.A.P., *Libro de actas*, 4.12.1908, pp. 787-79.

¹¹⁴⁰ *Boletín de la Acción Social Católica de Zaragoza*, 15.01.1912, una descripción de las primeras fiestas de 1909 en *Boletín de la Acción Social Católica de Zaragoza*, 15.10.1919.

¹¹⁴¹ Una historia de la Unión Iberoamericana en Isidro Sepúlveda Muñoz, “Medio siglo de asociacionismo americanista español 1885-1936”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Tomo IV, 1991, pp. 271-290, pp. 273-278. Para la financiación del Marqués de Comillas y sus intereses económicos en América ver Enrique Faes Díaz, *op.cit.*, pp. 145-146. Para el carácter de intermediario activo ver David Marcilhacy, *op.cit.*, p. 343.

¹¹⁴² *Boletín de Acción Social Católica de Zaragoza*, 30.10.1913.

¹¹⁴³ *Boletín de Acción Social Católica de Zaragoza*, 30.04.1914 y 10.11.1914.

obra precisamente del cristianismo, puede afirmarse que son inseparables, y que ninguna de ellas alcanza la plenitud de su sentido sin la otra”.¹¹⁴⁴

Sin embargo, esta ceremonia no pasó de un acto social exclusivo de una élite social que se celebraba a sí misma entre brindis al sol y exaltaciones patriótico-religiosas que eran aplaudidas por sus compañeros. Durante la Primera Guerra Mundial se plantó la necesidad de que la fiesta de la raza fuera un “acto de exteriorización de una solidaridad anhelada e indispensable”. La Acción Social de Zaragoza, “primera entidad que en España se asoció a la patriótica y trascendental empresa” acordó celebrar los festejos el 12 de octubre ya que tributando honor al Pilar como “protectora de la raza Ibero-Americana”, la providencia nos llevará “por caminos de grandeza a la hegemonía que nuestra patria nunca debió perder”.¹¹⁴⁵ Finalmente, el acto no pudo celebrarse el 12 sino el 30 de octubre y se redujo a los tradicionales brindis en la sede de la Acción Social Católica de Zaragoza.¹¹⁴⁶

En realidad, en Zaragoza las fiestas del Pilar no supusieron un sustrato muy fecundo para implantar la celebración del día de la Raza puesto que la Virgen ya simbolizaba esta aventura americana y no parecía necesario que se desarrollara una alternativa.¹¹⁴⁷ La fiesta de las banderas supuso un proyecto muy interesante para describir a esta elite católica local repleta de iniciativas y con una clara vocación patriótica de brindis y actos que reforzaran su identidad como grupo. Para las masas quedaban las patrióticas fiestas del Pilar y otro tipo de ceremonias devocionales que lideraban este importante grupo de interés con un sólido anclaje económico, un importante control institucional y mediático, que planteaba un catolicismo combatiente a la medida de sus intereses conservadores.

¹¹⁴⁴ El boletín informaba también de las fiestas celebradas en América, en Madrid y en el resto de España. *Boletín de Acción Social Católica de Zaragoza*, 1.12.1912.

¹¹⁴⁵ *Boletín de Acción Social Católica de Zaragoza*, 1.09.1915.

¹¹⁴⁶ *Boletín de Acción Social Católica de Zaragoza*, 1.10.1915; 1.11.1915 y 1.12.1915. Los festejos organizados en las diferentes repúblicas latinoamericanas se describen en *Boletín de Acción Social Católica de Zaragoza*, 1.04.1916; 1.05.1916; 1.06.1916 y 1.08.1916. Finalmente, en 1916 se consiguió celebrar el día 12 de octubre un pequeño acto en la Acción Social Católica donde quedó una nueva junta para la celebración de la fiesta de la Raza en Zaragoza. *Boletín de Acción Social Católica de Zaragoza*, 1.10.1916 y 1.11.1916.

¹¹⁴⁷ Para la idea de que los festejos del Pilar contribuyeron a la implantación de la fiesta de la raza ver David Marcilhacy, *op.cit.*, p. 393.

3.7 CONCLUSIÓN A LA SEGUNDA PARTE

Los cambios políticos, sociales, económico y culturales producidos entre 1854 y 1917 configuraron el marco adecuado para una nueva conjunción entre el catolicismo y la política. La creación en primer lugar de una cultura nacionalcatólica y su puesta en marcha como cultura política a través de actores, discursos y prácticas en la primera década del siglo XX suponen una respuesta a los desafíos planteados por los nuevos tiempos: la secularización, los movimientos sociales, la disputa de la esfera pública o la tímida apertura democratizadora producida durante la Restauración. Todo ello, consolidaría como la imagen del catolicismo como un factor de orden y un punto de unión de la derecha española. Además, este proceso se benefició del progresivo distanciamiento entre los sectores más progresistas del liberalismo español y la Iglesia que llevó a la definitiva consolidación de un proyecto laico que abandonaba el recurso a lo sagrado que ofrecía el catolicismo, dejándolo en manos de sus enemigos políticos.

Dentro de esta cultura política nacionalcatólica, el Pilar se convertiría en el lugar de encuentro para un incipiente catolicismo social que englobaría a una élite de profesores de universidad, terratenientes, empresarios y miembros de profesiones liberales que tomarían todos los resortes del poder en la ciudad en el cambio de siglo. Mayoritariamente antiliberales y decididamente antisocialistas, defendían una visión corporativa de la sociedad que llevaría a una idealizada *societas christiana*. Este grupo compartiría una defensa del ejército y sus campañas militares en África entendidas como una cruzada en la que España cumplía su misión histórica como país evangelizador. Asimismo, dicha cultura política impulsaba un regionalismo folclorizado, garante de los valores tradicionales españoles y que para el caso aragonés tendría en el baturrismo, la jota y el pilarismo sus máximos exponentes. Por último, esta cultura política fue consecuencia de la particular coyuntura histórica del catolicismo español y europeo, del surgimiento de la sociedad de masas y la evolución política nacional.

Desde al menos la década de 1850 se comenzó a observar una reestructuración y revalorización de los cultos marianos. La declaración dogmática de la Inmaculada Concepción, las apariciones de Lourdes así como la consolidación de su santuario no hicieron sino acelerar el proceso y generar un referente mundial para el desarrollo de centros devocionales modernos. Y es que “si los liberales miraron a Francia para mejor aprender la manera de insertar la república en la civilización del siglo XIX, los obispos y otros

predicadores citaron las apariciones francesas para confirmar el privilegiado destino de su país y nación, amparado especialmente por la Madre de Dios”.¹¹⁴⁸

La difusión de este modelo estuvo muy relacionado con el desafío global que supusieron las guerras culturales del último tercio del XIX y primera década del siglo XX. El desarrollo de una nueva legislación que implicaba la delimitación del ámbito de lo religioso en el espacio público planteó un serie de retos para la Iglesia católica. Además, nuevos desafíos como la aparición de movimientos obreros así como la progresiva implantación de la sociedad de masas obligaron a plantear nuevas respuestas que supieran integrar y absorber el potencial peligro de estas nuevas manifestaciones.

En la España del Sexenio se puso por primera vez sobre el tapete del debate público la cuestión de la separación Iglesia y Estado, cuestionando el carácter confesional de la nación. Desde ese momento y a pesar de la pacificación de la cuestión religiosa que impuso la primera Restauración, la cuestión laica ocuparía un lugar preferencial en los debates públicos. Además, en la primera década del siglo XX los atentados anticlericales así como ciertas políticas secularizadoras plantearían un serio desafío en un ámbito hasta ese momento controlado por la Iglesia, el espacio público, ritual y urbano.

Es en este contexto en el que deben ser entendidas las demostraciones de masas del catolicismo zaragozano a través de las peregrinaciones locales, regionales y nacionales al Pilar. El objetivo no era otro que mostrar la fuerza que tenía el cristianismo en la sociedad española para fundar sobre esta presencia el carácter confesional de la nación y plantar cara en el lugar donde sentían su autoridad desafiada: la calle. Este nuevo contenido nacional vino a cambiar el significado de una basílica que pasó a ser considerada como templo de la patria. El proceso de nacionalización de las masas a través de demostraciones colectivas tenía que llevar como contrapartida necesaria la revalorización del lugar donde expresar y canalizar esta pretendida voluntad nacional. No es extraño por tanto que este tipo de proyectos buscara elevar altares, templos y explanadas donde plasmar la fuerza de este tipo de demostraciones de masas.¹¹⁴⁹

¹¹⁴⁸ David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y Tradición*, México, Taurus, 2002, p. 480.

¹¹⁴⁹ Esta vía de análisis no resulta novedosa ya que ya fue brillantemente explorada para el caso alemán por George L. Mosse, *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerra Napoleónicas al Tercer Reich*, Madrid, Marcial Pons, 2005. Años más tarde, esta línea fue desarrollada para el caso italiano potenciando la dualidad durkheimiana de lo sagrado y lo profano en el par de concepto de religión política y politización de la religión. Emilio Gentile, *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

Estas nuevas ceremonias se beneficiaron de avances técnicos como el ferrocarril y la prensa moderna. De hecho, para traer tan numerosas peregrinaciones se necesitaba de una organización cuasi comercial que incluyera la propaganda, desplazamiento, alojamiento, programa de actividades o *merchandising*. Inspirado en el modelo de Lourdes se construyó en torno al Pilar de Zaragoza un polo de incipiente turismo religioso. Esta organización comercial también se observó en la actividad que desempeñó el Ayuntamiento de Zaragoza para fomentar las fiestas del Pilar como elemento que atrajera a nuevos visitantes. Con este objetivo se introdujo una gran variedad de festejos desde ejercicios de aviación hasta pruebas deportivas pasando por reuniones de scouts, elecciones de reina del mercado o festivales de jotas.

Los principales actores de esta nueva estrategia religiosa fueron laicos.¹¹⁵⁰ Sin menoscabo del rol tan importante que tuvo la jerarquía eclesiástica tanto episcopal como capitular, habría que subrayar como se fragua una generación formada por un grupo de jóvenes, mujeres y periodistas; que vivió la Gloriosa o que se educó en el odio a ella, una juventud de sueños carlistas, organizada en torno al futuro obispo de Huesca, Mariano Supervía y que comenzó a ocupar cargos de responsabilidad tanto dentro del catolicismo como dentro de su ámbito profesional en el cambio de siglo.

Estos notables locales no fueron a remolque de las iniciativas estatales sino que se mostraron muy activos y dinámicos a la hora de proponer y desarrollar una serie de proyectos de nacionalización como la conmemoración de los Sitios de Zaragoza. Lejos de limitarse a ratificar, sancionar o potenciar los proyectos de las autoridades centrales, organizaron y promocionaron toda una serie de grandes ceremonias, conmemoraciones, suscripciones, campañas propagandísticas... Más allá incluso de esta dimensión municipal, encontraríamos una implicación muy fuerte de barrios y parroquias que también quisieron participar del centenario de los Sitios o de las fiestas del Pilar promoviendo diversas ceremonias religiosas, concursos, rifas, bailes...

Dentro del catolicismo político también encontraremos a un grupo de mujeres pertenecientes a esta élite local. Esposas, madres, hermanas e hijas de muchos de estos dirigentes, participaron activamente en la vida pública a través de asociaciones devocionales. Mediante organizaciones como la Corte de honor de damas del Pilar colaboraron en el desarrollo de las peregrinaciones y otros eventos religiosos en la ciudad. Además,

¹¹⁵⁰ Para el rol destacado de los seculares ver el análisis que para la diócesis cántabra realizó Julio de la Cueva Merino, *Clericales y anticlericales...*, *op.cit.*, pp. 81-90.

progresivamente este tipo de agrupaciones se fue politizando, llegando a tomar la iniciativa en varias protestas como aquella contra la ley del candado. En la organización de la coronación de la Virgen del Pilar en 1905 podemos comprobar la fuerza de una tupida red organizativa de mujeres a nivel diocesano a través de sus párrocos locales lo que no haría sino confirmar su fuerza como correa de transmisión de este discurso clerical.

Este grupo de notables utilizó el Pilar para elaborar un discurso nacionalista y conservador que hacía gala de un regionalismo costumbrista baturro, un incipiente militarismo y una utilización moral y reafirmante del pasado. A través del Pilar se canalizó la campaña para monopolizar la conmemoración del centenario de 1808-1809 así como la Exposición hispano-francesa de 1908, saturando de ceremonias religiosas el espacio simbólico de la ciudad e imponiendo su propia visión del pasado y su proyección en el presente y futuro de la ciudad. Entre aquellos actos, estaría la concesión de honores de capitán general a la Virgen del Pilar, una ceremonia que no haría sino consolidar una lectura militarista de esta devoción. Este privilegio resultaría muy útil a la postre puesto que serviría de punta de lanza para las campañas de movilización por la guerra de África, vinculándose con el incipiente africanismo y posteriormente con la Academia General. Por último, el Pilar serviría para construir una imagen religiosa de lo aragonés como elemento vertebrador de lo español. Este baturro cantado, imaginado o escrito, noble, heroico, terco y honrado encontraría a orillas del Ebro en la basílica del Pilar su principal centro de inspiración.

De esta manera, el Pilar aparece como uno de los fundamentos más sólidos del universo simbólico católico y conservador zaragozano.¹¹⁵¹ La Virgen permite explicar la comunidad en sus diversos anclajes local, regional y nacional a la vez que se proyecta desde el pasado como elemento que legitima un proyecto común. Este universo simbólico nacionalcatólico imbuirá a la Virgen del Pilar de un carácter militarista que desde la idea de misión providencial en América proyecta la gesta civilizadora de los españoles sobre Marruecos. Desde esta matriz cultural, los sectores conservadores apelaron a la Virgen del Pilar para movilizar y nacionalizar a las masas.

Así pues, nos encontramos con un proyecto moderno que a la altura de 1917 se encontraría perfilado en lo esencial y que, por tanto, se constituirá en el modelo elegido para la movilización durante el siguiente período. Así, tras los difíciles años de 1917-1923, vendría una dictadura que no haría sino exaltar

¹¹⁵¹ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001, pp. 120-163.

este catolicismo regionalista y africanista, baturro, jotero y pilarista. A pesar de que con la República se pusiera por primera vez en jaque este tipo de identidad, estas élites locales respondieron brutalmente a este desafío en la Guerra Civil. Es a partir de este momento cuando nos encontremos ante el apogeo de este discurso nacionalcatólico, en ocasiones fascistizado, pero que en el ámbito regional mantendría su matriz tradicionalista. La dictadura franquista supuso, como veremos en el siguiente capítulo, el auge de esta cultura política así como el comienzo de su caída.

TERCERA PARTE

LA VIRGEN DEL PILAR AL PODER. EL AUGE DE UN MODELO
1917-1958

4.1 INTRODUCCIÓN

Tras un largo período de tradicionalización y de anclaje social, el culto a la Virgen del Pilar se convirtió en uno de los símbolos utilizados por la emergente cultura política nacionalcatólica para construir una serie de prácticas y discursos que la legitimaran. Prácticamente perfilada, esta cosmovisión gozaba de un aparato ritual muy desarrollado y un sistema dotado de un complejo vocabulario que, unido con un conjunto de símbolos y gestos, les permitía articular pasado y presente para poder explicar e integrar los acontecimientos dentro del mismo.

La crisis sociopolítica de 1917-1923 añadió un nuevo elemento a esta cultura política: el temor al comunismo y la revolución. Este miedo unido con el fantasma de la persecución fue utilizado para galvanizar a la población y condujo a una intensa politización de símbolos religiosos como el Sagrado Corazón. En un contexto de crisis de legitimidad de los sistemas parlamentarios, temor a la extensión de la Revolución rusa y ascenso del fascismo, la Iglesia acometió un intenso proceso de reestructuración global que llevaría a la centralización y jerarquización de las organizaciones seculares a través de una renovada Acción Católica. Además, fruto de esta misma coyuntura, sería la inclinación hacia formas más autoritarias sancionadas por la doctrina del reinado social de Cristo. En España, esta nueva orientación teocrática se expresó a través de la cultura política nacionalcatólica y la legitimación de la dictadura de Primo de Rivera.

Con la llegada de la Segunda República, por primera vez en la historia de España, un texto constitucional reconocía la libertad religiosa y definía la laicidad del estado, algo que resultaba inaceptable para los presupuestos de la cultura política nacionalcatólica. En este sentido, cabe recordar que, hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965), la Iglesia no aceptó oficialmente la libertad de cultos y menos aún, la laicidad del estado. Además, aunque pudieran aceptar otras formas de gobierno, los católicos se sentían más cómodos en un régimen monárquico, dado el amargo recuerdo que tenían para ellos la experiencia republicana francesa y española. Por ello, desde la misma proclamación de la Segunda República, se reactivó un discurso de tonalidades apocalípticas marcado por las ideas de pecado, castigo y redención. La percepción de persecución religiosa así como el miedo al desorden se convirtieron en importantes elementos de movilización de la población católica.

La política secularizadora republicana no vino sino a confirmar dichos temores con la separación de la Iglesia y del Estado, la extinción del

presupuesto del clero y culto, la disolución de la Compañía de Jesús, el matrimonio civil, el divorcio o la prohibición de la enseñanza a las órdenes religiosas. Más allá de estas medidas, el combate entre el proyecto laico y confesional se manifestó con especial virulencia en el terreno del espacio público. En este contexto debe entenderse la retirada de los edificios públicos de una serie de símbolos religiosos altamente politizados y asociados a la defensa de la monarquía como pueden ser las imágenes del Sagrado Corazón entronizadas durante la Dictadura de Primo de Rivera o la Virgen del Pilar. Además, dicho conflicto se trasladó a las campañas electorales donde, por su vinculación emotiva, dichos cultos fueron utilizados para galvanizar a la población.

Por otro lado, durante este período que va de 1917 a 1958 veremos como se acentuaron aspectos que ya habíamos visto perfilados en el capítulo anterior. Así, la liturgia nacionalcatólica ocupó un lugar central dentro del proceso de legitimación de las campañas militares del Rif durante la Dictadura de Primo de Rivera así como de la Guerra Civil española en el franquismo. En Zaragoza y buena parte de España, ambos conflictos quedarían asociados a la Virgen del Pilar a través del rol atribuido a su intercesión y las numerosas ceremonias de expiación, consagración y celebración relacionadas con su templo.

Sin obviar la importancia de la Guerra Civil, privilegiaremos una visión de conjunto ya que desde su comienzo, Zaragoza fue una ciudad de retaguardia. Precisamente, debido a esta lejanía del frente, la capital aragonesa es un lugar privilegiado para el análisis del proceso de construcción simbólica del régimen franquista. Así, mientras se batallaba en el frente, las autoridades locales comenzaron el proceso de legitimación del régimen que se estaba instalando con iniciativas como la organización del XIX Centenario de la Virgen del Pilar que se celebrará en 1940 o la unión de la Plaza del Pilar y de la Seo para tener un gran espacio de masas donde celebrar la victoria.

Durante este período también se incidió en la proyección imperial del Pilar a través de las ideas de “raza” y sobre todo de la “hispanidad”. A diferencia del capítulo anterior, esta vocación americanista no se limitó a la celebración restringida del 12 de octubre sino que se materializó en una gran variedad de manifestaciones públicas. Por otro lado, la dictadura de Primo de Rivera pero sobre todo la de Franco acentuaron el carácter regionalista del culto al Pilar. Esta visión idealizada de las provincias constituyó uno de los principales bastiones ideológicos de ambos regímenes. Proliferaron las exaltaciones folclóricas del baile, el canto y el traje regional en diversas

ceremonias insertas fundamentalmente en las fiestas del Pilar como forma de desactivar reivindicaciones regionalistas más politizadas.

Más allá de estas reformulaciones, este período resultó trascendental puesto que fue la primera vez que esta cultura política nacionalcatólica alcanzaba posiciones de poder con las dos dictaduras de Primo de Rivera y Franco. Estos dos períodos se constituyeron como las dos mayores experiencias de nacionalización integral que había conocido España. Este proceso se hizo de una manera mucho más violenta durante el régimen franquista ya que los discursos de la persecución religiosa o la cruzada legitimaron la eliminación de aquellos que no entraran en su definición católica de la nación y que, por lo tanto, constituían la anti-España. Por último, habría que tener en cuenta que si bien ambos regímenes dictatoriales constituyeron dos momentos de extrema nacionalización de las masas, también lo fueron de saturación o sobre-representación, conduciendo a un cierto desapego por dichas formas nacionalcatólicas.

4.2 EL ESPECTRO DE LA REVOLUCIÓN RUSA. ZARAGOZA 1917-1923.

“Han cambiado los tiempos, pero el amor a la Virgen no ha cambiado. La confianza de hoy es igual a la confianza de ayer, tan firme y tan robusta, y desde el amanecer de cada día, a los primeros ecos de las campanas que convocan a la Misa de Infantes, hasta que se pierde en la bóveda del gran templo la última nota del Rosario de los devotos”¹¹⁵²

Florencio Jardiel, en octubre de 1917

El período de 1917-1923 supuso en muchos sentidos un inflexión crítica en el catolicismo político y social. La Iglesia había entrado en un aparente remanso de paz con la disminución de la tensión anticlerical tras la Semana Trágica y el fracaso del tibio intento secularizador de 1910-1913 debido a la fuerte movilización católica y la extenuación de dicho proyecto político tras la muerte de Canalejas, la derrota del Conde de Romanones y el ascenso del conservador Eduardo Dato. A pesar de que esta última crisis se había cerrado en falso, habría que esperar a la proclamación de la Segunda República para que la cuestión de la laicidad del estado volviera otra vez a primera plana.¹¹⁵³

La importancia de 1917 radicaba en que suponía la apertura de una nueva fisura en el edificio eclesiástico provocado por la conflictividad social y el espectro de la Revolución rusa.¹¹⁵⁴ Ya no sólo se ponía en tela de juicio las relaciones entre el Estado y la Iglesia sino todo un orden social en él que se había ido acomodando y consideraba su ámbito de acción. Un editorial del periódico católico *El Universo* resumía perfectamente esta situación cuando decía que “ellos se han organizado para la revolución; pues nosotros nos organizaremos para conservar el orden. Y como de nuestra parte está la razón, el triunfo no es dudoso”. Por ello, pedían la formación de un “gran ejército cívico del orden social” que contuviera la revolución.¹¹⁵⁵

¹¹⁵² *El Noticiero* (en adelante *EN*), nº especial de fiestas, 12.10.1917.

¹¹⁵³ Así, por ejemplo, desde 1913, en Zaragoza no hubo ningún mitin anticlerical hasta la llegada de la Segunda República. María Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1959)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002, p. 259.

¹¹⁵⁴ La idea de espectro o presencia espectral de la Revolución que aparece a lo largo de este texto está inspirada en las reflexiones de Vladimir López Álcañiz, “Espectro de la república. Sobre el pensamiento político republicano francés en el siglo XIX”, *Historia y política*, nº 23, 2010, pp. 165-189.

¹¹⁵⁵ Citado en Enrique Faes Díaz, *Claudio López Bru, Marqués de Comillas*, Madrid, Marcial Pons, 2009, p. 288.

A la crisis parlamentaria que estaba viviendo España con el movimiento de las Juntas de defensa y la convocatoria de una asamblea en Barcelona¹¹⁵⁶, se unió una importante agitación social con la huelga convocada bajo la alianza entre la UGT-CNT el 13 de agosto de 1917. Tanto esta huelga como la de 1919 contribuyeron a que el pánico cundiera entre una parte importante del catolicismo español que tenían la percepción de estar viviendo tiempos apocalípticos.¹¹⁵⁷ Fueron estas revoluciones sociales las que comenzaron a resquebrajar inevitablemente el *modus vivendi* que la Iglesia había desarrollado con la Restauración y que tantos beneficios le había reportado. De hecho, “la incapacidad de los gobiernos liberales, conservadores o de coalición para aplastar la agitación social entre 1917 y 1922 hizo desaparecer los vestigios de confianza que la Iglesia y gran parte de la opinión católica tenían depositada en la Restauración”.¹¹⁵⁸

Durante aquellos años, Zaragoza se vio inmersa en un ciclo ascendente de conflictividad social que le llevaría a padecer el mayor número de huelgas de todo el país. La capital aragonesa fue sacudida por 27 huelgas en 1917, 47 en 1918, 38 en 1919 y 42 en 1920. A estas cifras de por sí espectaculares habría que sumar otras como una terrible inflación de un 70% entre 1914 y 1918. Esta crisis mostró las limitaciones del modelo benéfico-asistencial de la Acción social católica a la vez que provocó la consolidación de las organizaciones obreras, en especial del sindicato anarquista Confederación Nacional del Trabajo. El fracaso de la huelga de agosto de 1917 no acarreó la descomposición del movimiento obrero, como muchos habían predicho, sino más bien todo lo contrario. Las centrales sindicales mostraron toda su fortaleza en los meses siguientes y los trabajadores, en una coyuntura de subida de precios, experimentaron las ventajas de estar afiliados a un sindicato.¹¹⁵⁹ A esta

¹¹⁵⁶ El movimiento de las Juntas militares tenía un objetivo corporativo ya que quería evitar la promoción por mérito en la infantería que estaba potenciando la guerra de África. A las resistencias a su disolución en Cataluña se unieron ciertas aspiraciones del catalanismo conservador de la *Lliga Regionalista* de Francesc Cambó que convocó una Asamblea parlamentaria en Barcelona con el objetivo de proclamar una Asamblea Constituyente. A la convocatoria sólo se unieron socialistas y republicanos. Eduardo Dato respondió con la suspensión de las garantías constitucionales. Sin embargo, con la huelga y la represión, Cambó y la Lliga se separaron de la acción revolucionaria. A partir de ese momento, llegarían los gobiernos de concentración que reunirían a los liberales, conservadores así como a la Lliga.

¹¹⁵⁷ Enrique Faes Díaz, *op.cit.*, p. 292. Para William J. Callahan, la respuesta de la Iglesia fue bastante moderada ya que no fue directamente atacada por los acontecimientos revolucionarios. William J. Callahan, *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 88-90 y p. 92. Sin embargo, parece más adecuada la interpretación que realiza Enrique Faes Díaz ya que la defensa del orden social constituía un *leitmotiv* de la burguesía católica que constituía los círculos de sociabilidad católicos como la Acción Social.

¹¹⁵⁸ William J. Callahan, *op.cit.*, p. 95.

¹¹⁵⁹ Carlos Gil Andrés, “La aurora proletaria. Orígenes y consolidación de la CNT”, en Julián

movilización obrera se uniría un clima de agitación y violencia política que alcanzaría una de sus cimas el 23 de agosto de 1920 con el asesinato de tres empleados municipales que intentaban arreglar una farola en el paseo de la Independencia en plena huelga de electricistas.¹¹⁶⁰

En paralelo a esta situación crítica hay una serie de intentos de reestructurar la presencia del catolicismo en política. En primer lugar, nos encontraríamos con el papel activo que va a desempeñar el catolicismo social en la constitución de una serie de amalgamas contrarrevolucionarias para hacer frente a la crisis social, económica y política que estaba viviendo la Restauración.¹¹⁶¹ En Zaragoza, el elemento vertebrador fue la Acción Social Católica y su dirigente Mariano de Pano y Ruata que sería capaz de reunir en el Salón Blanco a miembros de los partidos jaimistas, mauristas... Así, ocurrió en primer lugar con la coalición monárquica municipal en 1917 y sobre todo, con la articulación del programa mínimo de las derechas para las elecciones generales de 1919.¹¹⁶²

En las elecciones al parlamento de 1918, no hubo ningún tipo de alianza y los católicos presentaron como candidato al marqués de Arlanza. Ante aquellos que torcían “el rumbo de España, su significación histórica, su misión providencial en la tierra”, los obispos españoles realizaron su primera declaración colectiva para pedir el voto por los candidatos católicos el 15 de diciembre de 1917.¹¹⁶³ Los resultados fueron agridulces ya que si bien obtuvieron un escaño para el candidato de la Acción Social Católica, también salió elegido el republicano Marraco y Tejero. Mariano de Pano aprovechó la derrota del liberal José García Sánchez y del conservador Tomás Castellano para recriminar a los monárquicos su desunión.¹¹⁶⁴

Casanova (coord.), *Tierra y Libertad. Cien años de anarquismo en España*, Barcelona, Crítica, 2010 pp. 89-116, pp. 100-111.

¹¹⁶⁰ Para la conflictividad social en Zaragoza durante estos años ver Carlos Forcadell Álvarez, “Zaragoza 1917-1923: conflictividad social y violencia. El asesinato del cardenal Soldevila”, en Eloy Fernández Clemente y Carlos Forcadell Álvarez, *Aragón Contemporáneo. Estudios*, Zaragoza, Guara, 1986, pp. 207-220; Víctor Lucea Ayala, *El pueblo en movimiento. La protesta social en Aragón (1885-1917)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009, pp. 497-498 y Jesús Ignacio Bueno Madurga, *Zaragoza, 1917-1956. De la movilización popular y obrera a la reacción conservadora*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2000.

¹¹⁶¹ Para la idea de “amalgama contrarrevolucionaria” ver Jordi Canal, *Banderas blancas, boinas rojas. Una historia política del carlismo, 1876-1959*, Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 96.

¹¹⁶² José Estarán Molinero, *Cien años de “Acción Social Católica de Zaragoza” (1905-2005)*, Zaragoza, Acción Social Católica de Zaragoza, 2003, pp. 360-386 y Jesús Ignacio Bueno Madurga, *op.cit.*, pp. 196-198.

¹¹⁶³ Reproducida en *El Siglo Futuro*, 24.12.1917.

¹¹⁶⁴ José Estarán Molinero, *op.cit.*, pp. 362-365.

El recuerdo de esta derrota, la caída de Maura en 1918, el fin de la Primera Guerra Mundial y la consolidación de la Revolución Rusa presentaban un ambiente propicio para la unificación de la derecha. A finales de 1918 hacía su aparición en Zaragoza la Asociación Nacional Católica de Propagandistas que, dirigida por el presidente de la Juventud social de la Acción Social Católica Miguel Sancho Izquierdo, organizaría una serie de mítines para reagrupar a todos estos sectores sociales conservadores. Con el apoyo del cardenal primado de Toledo Victoriano Guisasola, el Consejo Nacional de Corporaciones Católicas participaba de esta iniciativa y en mayo de 1918 ya comenzaba a hablarse de un programa mínimo de las derechas. Esta unión se materializaría en las elecciones de junio de 1919 con los candidatos y empresarios Santiago Baselga y Tomas Castellano. Además de las instituciones ya señaladas, durante la campaña electoral tuvo un papel muy destacado la Acción Católica de la Mujer con un manifiesto de apoyo de Piniés, Latorre y Salas de Jiménez.¹¹⁶⁵ Entre los objetivos de este programa mínimo estarían los de “conservar lo español” y “vindicar lo aragonés”. En este sentido, cabría destacar la importancia de la consolidación de este regionalismo católico y conservador que venimos observando desde principios de siglo en torno a una imagen estereotipada del baturro, cabezón, piadoso y pilarista; y una lectura providencialista e historicista del pasado aragonés.

Tras el triunfo electoral de las derechas en 1920, la coalición comenzó a resquebrajarse ya que además de las diferencias internas, el final del pacto de la UGT-CNT hizo que remitiera la conflictividad social. Además, el asesinato de Dato y el comienzo de las derrotas del ejército en África, llevaron el debate político hacia otros derroteros. Así, en las elecciones de febrero de 1922, cada grupo se presentó por separado, saliendo elegido el candidato de la Acción Social Católica, Antonio Lacambra.¹¹⁶⁶

Con la ruptura de esta amalgama contrarrevolucionaria volvió a aparecer otra vez la cuestión recurrente de la creación de un partido de masas que reunificara a todos los católicos. En 1919, se había creado un grupo llamado Democracia Cristiana con un importante núcleo zaragozano y que tenía como objetivo la defensa de la religión, la familia y la propiedad privada a través de la organización de sindicatos católicos fuertes e independientes. La fundación del *Partito Popolare* Italiano de Sturzo ofreció un modelo y las limitaciones del partido maurista llevaron a *El Debate* y a su director Ángel Herrera Oria a buscar una opción que cumpliera el viejo sueño de reagrupar a

¹¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 365-373.

¹¹⁶⁶ José Estarán Molinero, *op.cit.*, pp. 375-381.

todos los católicos en un mismo partido. Bajo un programa que aceptaba el orden social, rechazaba el comunismo y presentaba un proyecto político reformista, se constituyó el Partido Social Popular, grupo político en el que encontraríamos a tradicionalistas, jaimistas, mauristas, católicos sociales, democristianos...¹¹⁶⁷

Sin embargo, esta opción llegaba tarde ya que el Partido Social Popular se fundó a finales de 1922 y con el derrocamiento del orden constitucional en septiembre de 1923 nunca se supo hasta donde podía haber llegado este primer intento serio de crear un partido católico de masas. Con la dictadura de Primo de Rivera, el partido se fracturó entre aquellos partidarios de la colaboración con el nuevo régimen (Severino Aznar, Inocencio Jiménez y Salvador Minguijón) y los que lo rechazaban como el polémico católico Juan Moneva y Pujol, que abandonó el partido en señal de protesta.¹¹⁶⁸ Asimismo, las orientaciones regionalistas de este Partido Social Popular se diluyeron en un reformismo colaborador, casi siempre centralista y marcadamente conservador durante la dictadura de Primo de Rivera.¹¹⁶⁹

Esta reestructuración del catolicismo político español llevaría consigo la definitiva consolidación de la generación que venimos viendo aparecer en torno a Severino Aznar, Salvador Minguijón o Inocencio Jiménez y el surgimiento de un segundo grupo más joven entre los que destacarían personajes de la talla de los catedráticos de derecho Luís Jordana de Pozas o Miguel Sancho Izquierdo.¹¹⁷⁰ Este grupo articulado en torno a la Acción Social Católica contaba con la recién fundada Acción Católica de la Mujer como uno de sus bastiones principales. Esta asociación estaba compuesta por activas propagandistas católicas de la élite zaragozana como Juana de Salas Jiménez,

¹¹⁶⁷ La idea de crear el grupo de democracia cristiana surgió en un ágape organizado Severino Aznar a finales de 1918. Una parte muy importante de este grupo tendría un origen aragonés entre ellos se encontraban el propio Aznar, Inocencio Jiménez, Salvador Minguijón o Miguel Sancho Izquierdo. William J. Callahan, *op.cit.*, pp. 90-92; Jesús Ignacio Bueno Madurga, *op.cit.*, pp. 197-206 y Luis Germán Zubero, *Elecciones y partidos políticos en Aragón durante la Segunda República: estructura económica y comportamiento político. Volumen I*. Tesis dirigida por Juan José Carreras Ares y defendida en el Departamento de historia moderna y contemporánea de la Universidad de Zaragoza en 1982, pp. 103-106.

¹¹⁶⁸ Los miembros del Partido Social Popular serían los que nutrirían los partidos de derechas en la II República ya fueran acción popular, monárquicos y carlistas. La segunda tendencia, minoritaria, evolucionó hacia posturas democráticas abiertamente liberales e incluso republicanas entre las que se encontraría Angel Ossorio y Gallardo que ingresarían en la Derecha Liberal Republicana. Para la división del P.S.P así como para su evolución política en Aragón ver Jesús Ignacio Bueno Madurga, *op.cit.*, pp. 202-206; Luis Germán Zubero, *op.cit.*, pp. 103-106; José Estarán Molinero, *op.cit.*, pp. 381-386 y Enrique Faes Diaz, *op.cit.*, pp. 325-328.

¹¹⁶⁹ José Carlos Mainer, *Regionalismo, burguesía y cultura: Revista de Aragón (1900) y Hermes (1917-1922)*, Zaragoza, Guara, 1982, pp. 65-66.

¹¹⁷⁰ Este grupo de licenciados y profesores de derecho, entre 35 y 40 años constituirán un importante grupo de propagandistas sociales. José O. Bueno Madurga, *op.cit.*, pp. 175-176.

secretaria de la asociación y esposa de Inocencio Jiménez. Además, ante la decisión de muchos católicos sociales de incorporarse a las instituciones corporativas creadas por el directorio, la actividad propagandista y organizadora de la obra social de la Acción Católica de la Mujer aún cobró más importancia.¹¹⁷¹

Dentro de este imaginario nacionalcatólico tuvo una importancia capital la consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús el 30 de mayo de 1919 en el Cerro de los Ángeles, centro geográfico de la Península Ibérica. Tras un ciclo de gran agitación revolucionaria, la monarquía en la persona de Alfonso XIII renovaba simbólicamente su alianza con la Iglesia a través de un culto de profundo significado contrarrevolucionario. La idea de la consagración tenía su origen en las visiones que tuvo en 1733, un joven jesuita vallisoletano, Bernardo Hoyos en las que Jesús le decía “reinaré en España y con más veneración que en otras muchas partes”. Sin embargo, aunque dicha ceremonia constituyera un viejo sueño del catolicismo español, la idea sólo tomaría forma más tarde, en 1914, con el proyecto de la Compañía de Jesús que contó con el decisivo apoyo de la Acción Católica y del Marqués de Comillas.¹¹⁷²

Dentro de un sistema de creencias como el católica que confiere a los gestos y las palabras un carácter de transformación, representación o prefiguración de la realidad, este tipo de ceremonias tenían una gran importancia. Enmarcada en la cultura visionaria española y ante un período de gran conflictividad social, el acto de la consagración traía para los católicos el viejo sueño de la llegada del Reino de Dios en la tierra. Además, con una gran cobertura informativa, este rito dotaba de una gran legitimidad a Alfonso XIII y a la monarquía dentro de la cultura política nacionalcatólica, reforzando el imaginario de los reyes católicos como Fernando I o Recaredo.

Este período de agitación social y política se cerraría con dos actos saturados de simbolismo: los entierros en el Pilar del asesinado cardenal Soldevila y del teniente coronel de la Legión, Rafael Valenzuela, muerto heroicamente en acto de servicio. Tras ser acribillado a balazos a las afueras de

¹¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 180-197. Para la Acción católica de la mujer ver Inmaculada Blasco, *Paradojas de la Ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1959)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.

¹¹⁷² Una descripción de la ceremonia en Enrique Faes Díaz, *op.cit.*, pp. 302-305. Una visión del culto al Sagrado Corazón en España en Luis Cano, “Acerca de Cristo Rey”, en Jaume Aurell y Pablo Pérez López (eds.), *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 30*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 173-201; Frances Lannon, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 47-48; Julio de la Cueva Merino “Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923” en *Historia y Política*, n° 3, 2000, pp. 55-80, pp. 63-64 y Mary Vincent, *Catholicism in the Second Spanish Republic. Religion and Politics in Salamanca, 1950-1956*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 91 y ss.

Zaragoza, el fallecimiento del arzobispo culminaba un periodo de agitación nunca antes visto en la capital aragonesa.¹¹⁷³ Su muerte tuvo un impacto brutal en la sociedad del momento por la importante presencia pública que había adquirido este personaje. Además, hay que tener en cuenta que unos días antes el arzobispo de Petrogrado, Budkiewicz había sido asesinado lo que vino aún a hacer más presente el espectro de la Revolución Rusa así como a caldear los ánimos con toda una serie de actos de protesta.¹¹⁷⁴ El cadáver se trasladó el 8 de junio de 1923 a la basílica del Pilar para celebrar la exequias al día siguiente. Para mayor simbolismo, el prelado había ordenado en su testamento ser enterrado en “el espacio que media entre el coro de la Virgen Santísima nuestra señora y el grupo de banderas de la Repúblicas americanas, entrelazadas con la española poniendo una sencilla lápida”.¹¹⁷⁵

Tan sólo un día después del asesinato del arzobispo Soldevila, el 5 de junio de 1923 moría en acto de servicio el teniente coronel Rafael Valenzuela. El desastre de Annual en junio de 1921 había venido a reforzar el compromiso de los obispos con el ejército. Si la victoria del Monte Gurugú había sido atribuida a la providencia, esta derrota sería utilizada por la Iglesia como figura del castigo divino a España por el liberalismo y la inmoralidad. De hecho, al poco de la derrota, el 30 de agosto de 1921, el Arzobispo de Zaragoza realizaba una rogativa en la Seo a la que asistieron entre otros el Ayuntamiento para pedir el “pronto y definitivo triunfo de las Armas Españolas que pelean en el Rif”.¹¹⁷⁶

Este catolicismo africanista tendría uno de los momentos álgidos con la muerte en la toma de la Peña Tahuarda el 5 de junio de 1923 del teniente coronel Rafael Valenzuela que estaba al mando de la legión. Este cuerpo de élite que había sido fundado en 1920 respondía a unos elaborados rituales que subrayaban los valores del dolor y la muerte.¹¹⁷⁷ Por ello, esta cultura del *pathos*

¹¹⁷³ Para la muerte de Soldevila ver Carlos Forcadell Álvarez, “Zaragoza 1917-1923: conflictividad social y violencia. El asesinato del cardenal Soldevila”, en Eloy Fernández Clemente y Carlos Forcadell Álvarez, *Aragón Contemporáneo. Estudios*, Zaragoza, Guara, 1986, pp. 207-220 y María Pilar Salomón Chéliz, *op.cit.*, pp. 276-277.

¹¹⁷⁴ José Estarán Molinero, *Cien años de “Acción Social Católica de Zaragoza” (1905-2005)*, Zaragoza, Acción Social Católica de Zaragoza, 2003, pp. 386-390.

¹¹⁷⁵ Libro de Actas del Cabildo Metropolitano de Zaragoza (en adelante L.A.C.M.Z.), 4.06.1923, fol. 321-324.

¹¹⁷⁶ Archivo histórico municipal de Zaragoza (en adelante A.H.M.Z.), Gobernación, caja 3699, exp. 2781 y L.A.C.M.Z, 2.09.1921, fol 232.

¹¹⁷⁷ Sebastian Balfour, *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1959)*, Barcelona, Península, 2002, pp. 388-398. Tras haber sido relevado del mando Millán Astray por unos discursos inoportunos, Franco no pudo pasar a dirigir la legión por lo que se le concedió a Rafael Valenzuela que al poco de ser nombrado murió en acto de servicio. Paul Preston, *Franco «Caudillo de España»*, Barcelona, Mondadori, 2006, pp. 62-65.

y el *thánatos* se vio exaltada en las ceremonias por la caída en combate de uno de sus soldados. Esta cultura militar, como bien ha visto Sebastián Balfour, había tomado mucho de la particular visión católica del sufrimiento.¹¹⁷⁸

Las exequias del héroe muerto sirvieron para reagrupar algunos de los elementos ya esbozados anteriormente: patriotismo, africanismo, militarismo y, finalmente, pilarismo como esencia de todos los anteriores. Rafael de Valenzuela fue enterrado en el panteón de la Santa Capilla y el Cabildo zaragozano no pudo dejar de notar en sus actas que este honor se debía a que “en estos calamitosos tiempos que atravesamos, ha manifestado valientemente su amor a la Patria, sus profundas creencias y su tierna devoción a nuestra excelsa patrona la Virgen del Pilar”. Además, de su lucha “contra los enemigos seculares de nuestra religión y de nuestra patria”, el teniente coronel había ofrecido en vida depositar a los pies de la Virgen del Pilar la bandera del tercio que le había dado el rey. Así, para las autoridades religiosas, “siguiendo antiquísimas tradiciones de honrar a los héroes de la religión y de la patria, acordó por unanimidad ofrecer a la familia de tan heroico soldado un nicho del panteón de la Santa Capilla”.¹¹⁷⁹

Si el lugar parecía tan propio para la unión de la nación y la religión, la ceremonia iba a expresar perfectamente esta simbiosis en las exequias del héroe muerto en aras de la patria. Envuelto en una bandera española, el ataúd avanzaba presidido por el obispo auxiliar, familiares, los condes de Gabarda y Sobradiel, y el señor Urzaiz. La comitiva la cerraba una compañía con bandera y música, y dos legionarios del regimiento del fallecido. El comercio cerró sus puertas y los socios del Casino Mercantil dieron “vivas al Ejército, la Legión y a España”. Tras la misa, el hermano del fallecido dio similares gritos de entusiasmo y su padre Rafael Valenzuela Muñoz agradeció al Cabildo los honores, diciendo que si hubiera tenido cien hijos, cien hijos hubiera dado por la patria.¹¹⁸⁰

La Iglesia construía su propio panteón de héroes nacionales, dos soldados caídos en defensa de la patria consolidarían este imaginario: el arzobispo Soldevila y el legionario Valenzuela. En ambos casos, el Pilar serviría para expresar a nivel simbólico esta unión entre catolicismo y patriotismo. A través de las ceremonias asociadas a su muerte se reactualizaría todo un imaginario católico del *miles christi* expresado a través de la atribución

¹¹⁷⁸ William, J. Callahan, *op.cit.*, p. 95. Sobre la importancia de Annual en la política de la época y sobre todo en las relaciones del ejército ver Sebastián Balfour, *op.cit.*, pp. 112-167.

¹¹⁷⁹ L.A.C.M.Z.M., 8.06.1923, fol. 324 y 18.06.1923, fols. 349-350.

¹¹⁸⁰ *La Época*, 13.06.1923.

de un carácter providencial a una historia interpretada como combate contra los enemigos seculares de España y el catolicismo. Ante la crisis política y social, la Iglesia respondió con una politización extrema de sus símbolos religiosos y con el reforzamiento de discursos proféticos de violencias sagradas y restauraciones.

4.3 LA REESTRUCTURACIÓN GLOBAL DEL CATOLICISMO. LA DOCTRINA DEL REINO SOCIAL DE CRISTO: UNA SALIDA HACIA EL AUTORITARISMO.

“Este amor a su patria y su raza, potente fuente de múltiples virtudes y de actos de heroísmo cuando está regulada por la ley cristiana, es también un germen de múltiples injusticias e iniquidades si, transgrediendo las reglas de la justicia y del derecho, degenera en nacionalismo inmoderado”.

Pío XI, *Ubi arcano dei consilio* (1922)

“Entonces, el 28 de junio de 1914, sonó aquel disparo en Sarajevo que, en cuestión de segundos troceó, como si de un cántaro se tratara, el mundo de seguridad y de cordura en el que nos habían criado y educado y que habíamos adoptado como patria”.¹¹⁸¹

Stefan Zweig, *El mundo de ayer*

El traumático final de aquel “largo siglo XIX” al que hacía referencia el historiador británico Eric Hobsbawm también afectó al catolicismo.¹¹⁸² La Iglesia sufrió el impacto de los cambios producidos por la Primera Guerra Mundial, la caída de imperios como el austro-húngaro o la Revolución rusa. Fue especialmente ésta última y su presencia espectral en las huelgas y movilizaciones sociales de aquellos años la que más bruscamente hizo su irrupción en el horizonte eclesiástico. Asimismo, la crisis de legitimidad del parlamentarismo así como el surgimiento del fascismo conmovieron los cimientos del Vaticano. Por último, también tuvo una especial relevancia la separación mejicana de Iglesia y Estado así como la guerra de los cristeros como referente de la idea de persecución religiosa y elemento de movilización católica.¹¹⁸³

¹¹⁸¹ Stefan Zweig, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Barcelona, Acantilado, 2002, p. 274

¹¹⁸² Ver Eric Hobsbawm, *La era del Imperio, 1875-1914*, Barcelona, Crítica, 1998 e *Historia del siglo XX, 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 2007

¹¹⁸³ La guerra de los Cristeros así como la separación de la Iglesia y del Estado en México estuvieron muy presentes en las discusiones de la época. De hecho, entre 1926 y 1927, la Conferencia episcopal española se debate hasta en cuatro ocasiones este asunto para protestar por la expulsión de

Frente a todos estos cambios y como hemos visto en otras ocasiones, la actitud de la Iglesia no se redujo a una simple resistencia pasiva ante el devenir de los acontecimientos sino que acometió una activa reestructuración de su organización. La figura del Papa Pío XI cuyo pontificado abarca en lo esencial el período de entreguerras (1922-1939) resulta central. Tras ser elegido el 6 de febrero, el 23 de diciembre de 1922 emitía una reflexión sobre los tiempos actuales en la encíclica *Ubi arcano dei consilio*. En ella, analizaba los males de la Primera Guerra mundial pero también “las discordias intestinas que ponen en peligro los regímenes políticos y la sociedad misma”, por encima de las cuales destacaba “en primer lugar esa lucha de clases que, como una ulcera mortal, se está desarrollando en el seno de las naciones, paralizando la industria, los trabajos, el comercio, todo los factores de prosperidad, pública y privada”.

Para Pío XI, todos estos males tenían su origen en el hecho de que los hombres se habían alejado de Dios y Jesucristo. Así, al excluirlos de la legislación y de los asuntos públicos, la autoridad ya no tenía un origen divino sino humano, perdiendo las leyes toda su eficacia. Frente a esta situación, el Papa marcaba como principal línea de actuación incidir en la Acción Católica de los laicos y fundamentalmente en su obra sobre los jóvenes. Además, esta línea estratégica venía acompañada del desarrollo de la imagen del reino de Cristo como figura redentora de la humanidad pero también como proyecto intramundano de futuro que consistiría en que:

“el Estado y los gobiernos se crean en la obligación sagrada de regularse, en su vida política, tanto en el interior como en el exterior, por las enseñanzas y preceptos de Jesucristo, en ese momento, y solo en ese momento disfrutarán en el interior una paz provechosa, mantendrán relaciones de mutua confianza, y resolverán pacíficamente los conflictos que puedan surgir”.¹¹⁸⁴

Para ello, se incidía todavía más en el rol que se le había concedido a los seglares como forma de reconquistar el mundo. Partiendo del disperso magma

sacerdotes, acogerlos en España y realizar donativos para la situación “tristísima de los católicos perseguidos” en México. Para el impacto de dicha política en España ver Vicente Cárcel Ortí (ed.), *Actas de las Conferencias de Metropolitanos Españoles (1921-1965)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, pp. 22, 231, 238-239 y 249 y Chiaki Watanabe, *Confesionalidad católica y militancia política: la asociación católica nacional de propagandistas y la juventud católica española (1925-1956)*, Madrid, UNED, 2003, pp. 139-146. Un análisis de la guerra de los cristeros y de la separación de la Iglesia y del Estado en México en Gregorio L. De la Fuente Monge, “Clericalismo y anticlericalismo en México, 1810-1938”, en *Ayer*, n° 27, 1997, pp. 40-65 y Jean Meyer, “Geografía de las guerras cristeras: México, 1926-1940”, en *El Carlismo en su tiempo: Geografías de la contrarrevolución*, Pamplona, Departamento de Cultura y Turismo-Institución Príncipe de Viana, 2008, pp. 245-265.

¹¹⁸⁴ Encíclica dada en Roma el 23 de diciembre de 1922. Consultada en la página web del Vaticano el día 15 de julio de 2011 a las 17:45. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio_fr.html

de asociaciones laicas, la Iglesia acometió un intenso proceso de centralización y jerarquización diocesana a través de la Acción Católica. Dicha reelaboración se basaría en el modelo definido por Pío XI en los años 20 que “se caracteriza por su estricta vinculación a la tarea específica de la Iglesia, la misión apostólica, su dependencia, jerárquica, y su alejamiento de cualquier implicación directa en opciones políticas partidistas, el tan controvertido «apoliticismo» de la Acción Católica”.¹¹⁸⁵

En este sentido, la condena Papal de la Acción francesa en 1926 revela de esta estrategia pontifical de restablecer la unión de los católicos en torno a la jerarquía, en una orientación eclesiológica que privilegiara la sumisión de lo laico a la jerarquía y, por tanto, al Papa. La condena a la asociación de Maurras no venía de su carácter nacionalista sino por su independencia ante las decisiones del Papado y el intento de imponer a éste su propia concepción de la Iglesia. Así, Pío XI mientras condenaba la Acción francesa se mostraba favorable a la Federación nacional católica francesa. Creada en 1924 como consecuencia de la victoria de la coalición de Édouard Herriot y su política laica, esta asociación antiliberal, corporativa y nacionalista podría ser definida dentro de un tradicionalismo moderado.¹¹⁸⁶

En España, esta reestructuración se iría realizando en diversas fases que culminarían a finales de la década de los 20 con el despliegue de una renovada organización seglar. Además, este proceso de refundación del asociacionismo laico se vería favorecido por un contexto político tan favorable a la Iglesia católica como el que supuso la dictadura de Primo de Rivera. En el desarrollo de la Acción Católica, como ha demostrado Chiaki Watanabe, tuvo un papel fundamental la Asociación Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas (A.C.N.P.).¹¹⁸⁷ Esta asociación fundada en 1908 por el jesuita Ángel Ayala quería constituirse como puente entre las organizaciones extraparroquiales y las diocesano-parroquiales. En 1917, significativamente, la organización había eliminado de su nombre la denominación de «jóvenes» ya que esta elite,

¹¹⁸⁵ Feliciano Montero, “Origen y evolución de la Acción Católica española”, en Julio de la Cueva Merino y Angel Luís López Villaverde (coord.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 133-160, p. 135.

¹¹⁸⁶ Para la condena de la Acción francesa ver Jacques Prévotat, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899-1939*, Paris, Fayard, 2001, p.528. La Federación nacional católica nace de las aspiraciones de los católicos de reagruparse sobre un terreno no político, las consecuencias de la unión sagrada (campana de apoyo en la Primera Guerra Mundial) y la política laica de Herriot que pretendía aplicar la ley de congregaciones, suprimir la embajada en el Vaticano e introducir la legislación republicana en Alsacia y Lorena. Ver Corinne Bonafoux-Verrax, *À la droite de Dieu. La Fédération nationale catholique 1924-1944*, Paris, Fayard, 2004.

¹¹⁸⁷ Para las páginas que siguen sobre la obra de la A.C.N.P. resulta fundamental Chiaki Watanabe, *Confesionalidad católica...*, op.cit., pp. 25-95.

formada fundamentalmente en colegios de la Compañía de Jesús, se había consolidado generacionalmente en el seno del catolicismo español.

El principal objetivo de esta estructura de seculares era la defensa de la confesionalidad de España. Para ello, se fomentaba la unión de los católicos frente la política anticlerical así como la difusión de la fe a través de diversas campañas propagandísticas. Desde esta plataforma se promocionó una gran variedad de iniciativas tendentes a fortalecer la presencia del catolicismo en la esfera pública. Entre ellas, podríamos destacar la compra en 1911 del periódico *El Debate* por uno de sus miembros más destacados, el abogado Ángel Herrera Oria, que lo transformó en el principal medio de propaganda de la A.C.N.P. así como en uno de los principales periódicos del país.

Desde esta misma asociación se promocionaron iniciativas políticas como la fundación en diciembre de 1922 del Partido Social Popular. Además, esta agrupación nutriría las bases de la Unión Patriótica durante la dictadura de Primo de Rivera. En este sentido, cabe recordar que, con la llegada de la Segunda República, los miembros de la A.C.N.P. se inclinaron mayoritariamente de parte de la C.E.D.A. aunque también habría un buen número de ellos militando en la Derecha Regional Valenciana, Partido Nacionalista Vasco, Renovación Española, Comunión tradicionalista y Falange Española y de las J.O.N.S. Aunque se declarara apolítica, en el seno de dicha agrupación existió siempre una tensión entre la participación activa o no en política. En cualquier caso, esta asociación se posicionó siempre en el ámbito genérico de las Derechas aunque siempre con el conflicto entre los más firmes partidarios de la monarquía (alfonsinos, tradicionalistas e integristas) y los accidentalistas que contemplaban otras formas de gobierno.

Asimismo, desde una perspectiva interclasista y corporativa, la A.C.N.P. contribuyó a la fundación del sindicato agrario Confederación Nacional Católico Agraria en 1917, una organización que sería clave en la extensión e instalación de organizaciones católicas en el mundo rural. En su origen, su implantación generó algunos problemas a la hora de delimitar las funciones de una organización que se debatía entre mantener la autonomía de las entidades provinciales y una centralización que permitiera aunar las fuerzas de los propietarios católicos. Una buena prueba de ello sería las tensiones entre esta asociación y el Sindicato Central de Aragón que finalmente se solventarían con su definitiva entrada en la organización nacional en 1918.¹¹⁸⁸ Finalmente,

¹¹⁸⁸ Dentro de esta asociación estaría el Sindicato Central de Aragón que desde 1921 reagruparía las diócesis de Zaragoza, Huesca y Jaca. La presidencia de dicho sindicato recaería en el católico social José María Azara que también ostentaría la vicepresidencia de la Confederación Nacional Católico

también habría que destacar el papel que jugó la A.C.N.P. en la consolidación del movimiento de Acción católica con la promoción y posterior inserción en dicho movimiento de la Confederación de Estudiantes Católicos de España y la Juventud Católica Española

En este mismo contexto de unidad de acción y aglutinamiento de esfuerzos dentro del catolicismo se debe entender la creación de la Conferencia de Metropolitanos Españoles en 1921, germen de la actual Conferencia Episcopal. Inspirada por el nuevo nuncio Tedeschini, esta organización tenía como principal objetivo fomentar la unidad del episcopado y defender la presencia de la Iglesia en la vida pública española. Sus disposiciones buscaban “coordinar, impulsar y organizar los diversos aspectos de la vida socio-religiosa-cultural: educación, prensa, congresos católicos, acción social y católica...”¹¹⁸⁹

El primer movimiento tendente a la constitución de la Acción Católica se produciría cuando por iniciativa del Cardenal primado Guisasola se creaba la Acción Católica femenina con una estructura nacional y centralizada que debía reproducirse en juntas provinciales e integrar otras asociaciones devocionales. A la creación de esta rama femenina, le siguió la fundación de Juventud Católica Española en 1923 impulsada con la llegada del nuevo nuncio Tedeschini y con el apoyo de la A.C.N.P. Esta asociación también tendría en un principio un carácter apolítico aunque con la llegada de la Segunda República nutriría las bases de la Juventud de Acción Popular.¹¹⁹⁰

Agraria. En 1935, presidida por Mariano Baselga Jordán, esta asociación tenía 120 sindicatos y un órgano *Aragón Agrario*. Asimismo, la participación en este tipo de sindicatos supuso la plataforma de ascenso de los propietarios católicos a instancias nacionales como el Consejo del Banco de España o el Consejo Superior de Fomento. Además del ya mencionado trabajo de Chiaki Watanabe ver Juan José Castillo, *Propietarios muy pobres. Sobre la subordinación política del pequeño campesino en España (la Confederación Nacional Católica Agraria 1917-1942)*, Madrid, Servicio de Publicaciones Agrarias, 1979, pp. 123, y 300-301; y sobre todo Gloria Sanz Lafuente, *En el campo conservador. Organización y movilización de propietarios agrarios en Aragón, 1880-1930*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2005, pp. 195-231, especialmente pp. 227-231.

¹¹⁸⁹ Santiago Casas Rabasa, “La agenda de la Conferencia de Metropolitanos”, en Jaume Aurell y Pablo Pérez López (eds.), *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 30*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 231-254.

¹¹⁹⁰ Para la Juventud católica y la A.C.N.P., ver Chiaki Watanabe, “Juventud Católica Española. Orígenes y primer desarrollo”, *Espacio, Tiempo y Forma*, n° 8, 1995, pp. 131-139. Para la rama femenina ver Inmaculada Blasco Herranz, *Paradojas de la Ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003. Un balance de la Acción Católica Española en Andrés González Segura, “La Acción Católica española entre 1926 y 1939. Un estado de la cuestión”, en *I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea de la Asociación de Historia Contemporánea. Zaragoza, 26, 27 y 28 de Septiembre de 2007*. Publicación en formato digital en la Institución «Fernando el Católico», disponible en <http://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/2715>; Feliciano Montero, “Origen y evolución...”, *op.cit.*, pp. 133-160; e Id., *El movimiento católico en España*, Madrid, Eudema, 1993.

Sin embargo, todavía quedaba por generar una sólida estructura que integrara dichas asociaciones y consolidara una rama masculina dentro de la misma. Dicha reorganización se produjo en el III Congreso eucarístico nacional, celebrado en Toledo del 20 al 24 de octubre de 1926 bajo la dirección del arzobispo primado Enrique Reig y Casanova. Este encuentro fue probablemente uno de los más importantes del catolicismo español contemporáneo ya que además de llevar consigo la constitución de las bases de la Acción Católica también supuso un giro doctrinal capital con la primera recepción de la bula *Quas Primas* de la que hablaremos más tarde. En este sentido, cabría revalorizar este tipo de congresos como fenómenos que “ilustran la capacidad de la Iglesia para responder a situaciones inéditas apropiándose o inventando nuevos modos de presencia y de acción, en el campo eclesial, social, político o intelectual”.¹¹⁹¹ En este caso, el Congreso Eucarístico sirvió para plantear nuevas estrategias de recristianización de la sociedad. Siguiendo el modelo italiano de Pío XI, el cardenal Reig planteó la integración de todas las asociaciones católicas existentes a nivel nacional en el interior de una estructura jerárquica.¹¹⁹²

De esta manera, nos encontramos ante el primer intento de coordinar a nivel estatal y bajo una dirección central la gran variedad de obras católicas. Este proceso de coordinación “de la Acción Católica como un ejército unido y disciplinado exigía la integración o adhesión de todas las asociaciones y obras católicas preexistentes”.¹¹⁹³ Inevitablemente, esto llevaba implícito la pérdida de peso de la Acción Social frente a la Acción Católica. Ésta última se constituyó en una organización que pretendía encuadrar a todos los sectores de los seglares dentro de sus ramas masculina y femenina así como dentro de su sección juvenil. Por ello, la Acción Social Católica quedaba fuera de las prioridades de organización de los laicos al preferirse potenciar un asociacionismo centralizado y jerarquizado bajo control diocesano. La confusión que normalmente se establece entre ambas se acentúa en el caso zaragozano ya que estuvieron al mismo tiempo presididas por Mariano de Pano. Sólo a partir de la reunión nacional de 1929 comenzaría a desaparecer

¹¹⁹¹ Claude Langlois y Christian Sorrel, *Le temps des congrès catholiques. Bibliographie raisonnée des actes des congrès tenus en France de 1870 à nos jours*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 23. Por último, para la importancia de los congresos eucarísticos en la articulación del catolicismo contemporáneo ver Claude Langlois “Les congrès eucharistiques. Jalons pour une histoire” , en Claude Langlois y Christian Sorrel, *Le Catholicisme en Congrès (XIXe-XXe siècles). Actes de la table ronde organisée à l'Institut européen en sciences des religions, Paris, 22-25 septembre 2005*, Paris, Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes, 2009, pp. 205-224.

¹¹⁹² Carmelo Adagio, *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-1930)*, Milano, Unicopli, 2004, pp. 125-136.

¹¹⁹³ Feliciano Montero, *El movimiento...*, *op.cit.*, pp. 58-59.

esta ambigüedad entre ambas instituciones, consiguiendo una clara hegemonía la Acción Católica y entrando en franco declive la Acción Social.¹¹⁹⁴

La Acción Católica se presentaba como baluarte anticomunista y antisocialista preparada para una reconquista global de la sociedad. Bajo el patronazgo de Cristo Rey, esta asociación desarrolló nuevas campañas contra la inmoralidad y realizó entronizaciones en edificios públicos para preparar el reinado social de Cristo.¹¹⁹⁵ Altamente politizada, no resulta extraño pensar que la desaparición de esta simbología religiosa de los lugares públicos durante la Segunda República estuviera no sólo motivada por su definición laica de la nación sino por la saturación política de estas devociones.

La reorganización de la Acción Católica comenzó a dar sus frutos y así sólo un año más tarde, en 1927, se celebraría el I Congreso Nacional de la Juventudes Católicas Españolas. La celebración de dicho congreso fue seguida por una intensa campaña de la Juventud Católica Española contra la persecución religiosa en México. La promulgación de la Ley de Calles en julio de 1926 por la que la Iglesia debía cumplir escrupulosamente la Constitución de 1917 habían llevado al episcopado mejicano, previa autorización por el Vaticano, a suspender el culto público. En noviembre y diciembre de 1926, la Asociación Católica Nacional de Propagandistas dirigida por Ángel Herrera promovió un conjunto de mítines por toda la geografía española que debía culminar en un acto conjunto en Madrid para fomentar la confesionalidad católica del estado. De hecho, ésta sería una de las principales conclusiones del mencionado I Congreso Nacional: la defensa conjunta de la confesionalidad, fundamentalmente a través de la enseñanza obligatoria de la Religión. Asimismo, dicho encuentro también sirvió para la progresiva instalación de uniones diocesanas de Juventudes Católicas por toda España (en Zaragoza y Teruel se constituyeron en la primavera de 1928).¹¹⁹⁶

Tras la muerte del cardenal primado Reig y Casanova en 1927, la Acción Católica se benefició de un renovado impulso organizativo bajo la dirección del nuevo Arzobispo de Toledo, Pedro Segura. El desarrollo del apostolado seglar sería particularmente intenso en el último semestre de 1929 con la celebración de la Primera Semana Nacional de consiliarios y el Primer Congreso Nacional de la Acción Católica. En éste último encuentro se esbozaba la futura organización de la Acción Católica en sus cuatro ramas:

¹¹⁹⁴ José Estarán Molinero, *Cien años de "Acción Social Católica de Zaragoza" (1903-2003)*, Zaragoza, Acción Social Católica de Zaragoza, 2003, pp. 414-424.

¹¹⁹⁵ Carmelo Adagio, *Chiesa e nazione in Spagna...*, *op.cit.*, pp. 219-240.

¹¹⁹⁶ Chiaki Watanabe, *Confesionalidad católica...*, *op.cit.*, pp. 139-174.

hombres, mujeres, juventud masculina y juventud femenina. Además, en las conclusiones de dicho congreso se observaba el momento “triumfalista de la Iglesia en una coyuntura política favorable. Se imponía un movimiento ofensivo más que defensivo, pues se confiaba en la recristianización (o restauración cristiana de la sociedad), en la recuperación de la cristiandad, con métodos y tácticas abiertamente confesionales”.¹¹⁹⁷

A pesar de este impulso, la reorganización de la Acción Católica todavía no era total ni efectiva. Fue durante los años de la Segunda República cuando esta institución terminaría de tomar forma con la reestructuración de sus ramas femenina y masculina. En abril de 1934, tras la fusión de la importante asociación de la Unión de Damas del Sagrado Corazón con la Acción Católica de la Mujer, se aprobaron los estatutos de la Confederación de Mujeres Católicas Españolas que regiría la rama femenina de este movimiento. Finalmente, en noviembre de 1935, sobre la base de la Confederación de Padres de Familia quedaba constituida la Acción Católica Masculina.¹¹⁹⁸

Algunos historiadores sostienen que con la llegada del Pedro Segura en diciembre de 1927 a la Sede Primada de Toledo se imprimió al movimiento católico español un giro tradicionalista que se condensa en la puesta en marcha de las directrices de las Bases de Reig de 1926.¹¹⁹⁹ Sin embargo, el autoritarismo estaba ya arraigado en la cultura política nacionalcatólica y la reforma de la Acción Católica lejos de ser un giro tradicionalista supuso más bien una modernización, centralización y reestructuración de estos presupuestos. Este carácter autoritario explica, como veremos, la buena acogida de la doctrina del reinado social de Cristo así como de la dictadura de Primo de Rivera. No obstante, esta hegemonía tradicionalista en el caso zaragozano no es óbice para afirmar la pluralidad ideológica existente en el seno de un catolicismo social que es capaz de englobar a reaccionarios, paternalistas o demócratas sociales.¹²⁰⁰

Además, cabría recordar que, como señala Feliciano Montero, el carácter apolítico de la Acción Católica, o mejor dicho apartidista o suprapartidista, no equivalía a inhibición y abstención ante la política. De hecho, en las bases del cardenal Reig se explicitaba que la Acción Católica

¹¹⁹⁷ Feliciano Montero, *El movimiento católico...*, *op.cit.*, pp. 61-62.

¹¹⁹⁸ *Ibidem*, pp. 64-72

¹¹⁹⁹ Ver Rebeca Arce Pinedo, *Dios, Patria y Hogar, La construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX*, Cantabria, Prensas de la Universidad de Cantabria, 2008, pp. 148-168.

¹²⁰⁰ Para esta pluralidad ideológica ver Jean Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Princes romains, expériences françaises*, Paris, Cerf, 1986.

debía “preparar los individuos a la vida política” y así se lo recordó el Papa Pío XI en una misiva al Cardenal Segura con motivo de la apertura del I Congreso Nacional de la Acción Católica.¹²⁰¹

Este esfuerzo organizativo vendría también acompañado de una intensa renovación doctrinal y teológica. Con la carta encíclica *Quas Primas* de 1925, el Papa Pío XI introducía en el calendario litúrgico la festividad del Cristo rey con la voluntad de movilizar a los católicos y defender la instauración del poder real de Jesús en la sociedad. Este texto es particularmente interesante a la hora de mostrar la dimensión política que tenía esta devoción. De hecho, tras buscar antecedentes en el Antiguo y Nuevo Testamento que subrayaran la realeza de Cristo, Pío XI señalaba como su soberanía:

“...contiene una triple potestad, sin la cual apenas se concibe un verdadero y propio principado. Los testimonios, aducidos de las Sagradas Escrituras, acerca del imperio universal de nuestro Redentor, prueban más que suficientemente cuanto hemos dicho (...). Los santos Evangelios no sólo narran que Cristo legisló, sino que nos lo presentan legislando (...). El mismo Jesús, al responder a los judíos, que le acusaban de haber violado el sábado con la maravillosa curación del paralítico, afirma que el Padre le había dado la potestad judicial, *porque el Padre no juzga a nadie, sino que todo el poder de juzgar se lo dio al Hijo* (...). Además, debe atribuirse a Jesucristo la potestad llamada ejecutiva, puesto que es necesario que todos obedezcan a su mandato, potestad que a los rebeldes inflige castigos, a los que nadie puede sustraerse”.

Explícitamente política, esta interpretación de la realeza de Cristo llevaba consigo una condena al principio de la división de poderes de honda raigambre liberal. Los gobernantes deben “dar por sí mismos y por el pueblo públicas muestras de veneración y de obediencia al imperio de Cristo si quieren conservar incólume su autoridad y hacer la felicidad y la fortuna de su patria”. Con este reconocimiento “necesariamente vendrán a toda la sociedad civil increíbles beneficios, como justa libertad, tranquilidad y disciplina, paz y concordia. La regia dignidad de Nuestro Señor, así como hace sacra en cierto modo la autoridad humana de los jefes y gobernantes del Estado, así también ennoblece los deberes y la obediencia de los súbditos”.¹²⁰²

La doctrina del reino social de Cristo, como señala Daniele Menozzi, llevaba aparejada una relectura de las sagradas escrituras para mostrar como

¹²⁰¹ Feliciano montero, *El movimiento...*, pp. 60-62.

¹²⁰² Encíclica dada en Roma el 11 de diciembre de 1925. Consultada en la página web del Vaticano el día 15 de julio de 2011 a las 17:45 en la página web http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas_sp.html.

en la figura del redentor se concentraba el poder ejecutivo, legislativo y judicial. De esta construcción teológico-política se extraía un rechazo a la separación de poderes que estaba en la base del constitucionalismo sugiriendo pues “un ordenamiento autoritario y jerárquico, donde el Gobierno era ejercido por un jefe investido de una autoridad absoluta legitimada por la referencia a valores espirituales”. De esta manera, el texto permitía a los católicos “adherirse a las orientaciones de las corrientes políticas de la derecha autoritaria y sostener sus posiciones”.¹²⁰³

Desde la *Ubi Arcano*, el Papa Pío XI se había mostrado especialmente crítico con unos sistemas democráticos que “se prestan más fácilmente al juego desleal de las facciones”.¹²⁰⁴ En realidad, la novedad no radicaba en la condena del liberalismo algo que, por lo demás, el Vaticano había hecho en repetidas ocasiones (entre las que podemos destacar el *Syllabus*), sino en el contexto de ascenso del fascismo en el que se producía dicha repulsa hacia las formas democráticas y en el modelo autoritario que proponía. Así, el reinado de Cristo implicaba que:

“si los príncipes y los gobernantes legítimamente elegidos se persuaden de que ellos mandan, más que por derecho propio por mandato y en representación del Rey divino, a nadie se le ocultará cuán santa y sabiamente habrán de usar de su autoridad y cuán gran cuenta deberán tener, al dar las leyes y exigir su cumplimiento, con el bien común y con la dignidad humana de sus inferiores. De aquí se seguirá, sin duda, el florecimiento estable de la tranquilidad y del orden, suprimida toda causa de sedición; pues aunque el ciudadano vea en el gobernante o en las demás autoridades públicas a hombres de naturaleza igual a la suya y aun indignos y vituperables por cualquier cosa, no por eso rehusará obedecerles cuando en ellos contemple la imagen y la autoridad de Jesucristo, Dios y hombre verdadero”.¹²⁰⁵

Aunque la suprema realeza de Cristo fuera utilizada en marzo de 1938 por Pío XI en su encíclica *Mit brennender Sorge* para condenar los totalitarismos, la defensa de esta tesis llevaba pues a la idea de un único jefe al que se debía

¹²⁰³ Daniele Menozzi, “La dottrina del regno sociale di Cristo tra autoritarismo e totalitarismo” en Daniele Menozzi y Renato Moro (ed.), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 17-55, p. 54.

¹²⁰⁴ Encíclica dada en Roma el 23 de diciembre de 1922. Consultada en la página web del Vaticano el día 15 de julio de 2011 a las 17:45. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio_fr.html

¹²⁰⁵ Encíclica dada en Roma el 11 de diciembre de 1925. Consultada en la página web del Vaticano el día 15 de julio de 2011 a las 17:45 en la página web http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas_sp.html.

ciega obediencia y que estaba dotado de un poder incuestionable e infalible. Este tipo de afirmaciones podía llevar consigo una aceptación de ciertas formas totalitarias como de hecho ocurrió.¹²⁰⁶ De hecho, habría que señalar el hecho de que tanto el fascismo y el nacionalsocialismo como la doctrina del reino de Cristo son productos del período de entreguerras y están marcados por la crisis de legitimidad que sufrían las formas parlamentarias en Europa.

En este sentido, quedaría la espinosa cuestión de la relación del catolicismo con los totalitarismos. Si bien la condena al bolchevismo fue algo unánime dentro de las iglesias protestante y católica, mucho más diverso y complejo fue su enfrentamiento con el nacionalsocialismo y el fascismo. Ambos regímenes políticos mantuvieron una actitud ambigua que oscilaba entre el homenaje y el desprecio; y que situaba a sus dirigentes como protectores del cristianismo, a la vez que llevaban una dirección totalmente contraria a su doctrina.

Por otro lado, fueron una minoría dispersa en Italia y más numerosa en Alemania los cristianos que combatieron al totalitarismo sin dudas ni ambigüedades denunciando su naturaleza anticristiana.¹²⁰⁷ Entre los católicos encontramos comentarios muy críticos con el totalitarismo al que califican de “idolatría” o “estatalatría”.¹²⁰⁸ Estas críticas no eran infundadas puesto que aunque intentara utilizar la religión, el fascismo rivalizó con ella a la hora de formar conciencias.¹²⁰⁹ De hecho, al tener que competir en este terreno, la Iglesia acentuó su carácter de organización total en un complejo proceso de defensa, osmosis y rivalidad con la nueva dimensión religiosa de la política.¹²¹⁰

Duras críticas al fascismo, como las que hacía Pío XI en su *Non abbiamo bisogno* por la disolución de las juventudes católicas ordenadas por Mussolini en 1931, se alternaron con manifestaciones de aprecio como cuando el Papa tras la firma del Concordato calificó a Mussolini de hombre que “la Providencia le ha hecho encontrar”.¹²¹¹ Asimismo, otros combinaban la condena de estos

¹²⁰⁶ Daniele Menozzi, “La dottrina del regno sociale di Cristo.”, *op.cit.*, p. 55.

¹²⁰⁷ Emilio Gentile, *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*, Milano, Feltrinelli, 2010.

¹²⁰⁸ Emilio Gentile, *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Seuil, 2005, pp. 143-207.

¹²⁰⁹ Emilio Gentile, *El culto del littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 93-130

¹²¹⁰ Ver también Daniele Menozzi y Renato Moro, “Conclusioni”, en Daniele Menozzi y Renato Moro (ed.), *Cattolicesimo e totalitarismo... op.cit.*, pp. 373-387.

¹²¹¹ Alberto Mario Banti, *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Bari, Laterza, 2011, pp. 189-190. Ver también la encíclica dada en Roma el 29 de junio de 1931. Consultada en la página web del Vaticano el día 15 de julio de 2011 a las 17:45 en la página web http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310629_non-

regímenes como neopaganos o idólatras del estado con la consideración del caso italiano como una reacción antiindividualista, antiliberal y antidemocrática en el fondo sana. Las condenas Papales se volvieron ineficaces al combinarse con otros testimonios de afecto, la jerarquía eclesiástica y el clero participan de ceremonias políticas de legitimación del régimen fascista. En este sentido, habría que destacar que junto con esta definición en negativo, el mito nacional sería uno de los terrenos de convergencia entre catolicismo y fascismo.¹²¹² Así, como señala acertadamente Renato Moro,

“el mito nacional se convirtió en un terreno en el que la convergencia y, al mismo tiempo, la recíproca instrumentalización del régimen y la Iglesia acabaron profundamente entrelazados. El régimen incorporaba sincréticamente al catolicismo en su mito político nacional y en la religión del Estado fascista. Los católicos intentaban utilizar el régimen y su aparato mítico simbólico a favor de la Italia católica”.¹²¹³

En campañas bélicas como la de Etiopia (1935) o España (1936) podemos observar perfectamente cómo ambas concepciones del mundo, fascista y católica, compartían la exaltación del discurso nacional patriótico a través de la experiencia del martirio y del sacrificio. Tras la firma del Concordato, la Guerra se convirtió en un punto de convergencia entre las elaboraciones fascistas y los sectores integristas de la jerarquía eclesiástica. Los obispos sancionaron dichas campañas con sus manifestaciones públicas y la Acción Católica, a pesar de las discrepancias de 1931, mostró su apoyo a la guerra. Por encima de todos ellos, el clero castrense representaba a la perfección dicha confluencia con un nacionalismo violento y belicista. Este entusiasmo patriótico por la aventura colonial hacía concurrir la doctrina de Cristo Rey en la exaltación del fascismo y así, el rector de la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán, señalaba que esta guerra es “testimonio de una parcial, pero no menos real, difusión planetaria del reino social de Cristo que se realiza a través de la expansión africana del fascismo”.¹²¹⁴

Por último, la bula *Quas Primas* también institucionalizaba la festividad de Cristo Rey el último domingo de octubre. Inspirada en la idea del Reinado

[abbiamo-bisogno_sp.html](#)

¹²¹² Alberto Mario Banti, *op.cit.*, p. 189.

¹²¹³ Renato Moro, “Nación, catolicismo y régimen fascista”, en Javier Tusell, Emilio Gentile y Giuliana di Febo (eds.), *Fascismo y franquismo cara a cara : una perspectiva histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 115-131, p. 131. Para el caso español ver Ismael Saz, “Religión política y religión católica en el fascismo español”, en Carolyn P. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 33-56.

¹²¹⁴ Alberto Mario Banti, *op.cit.*, pp. 188-202, p. 198.

de Cristo, esta celebración tenía un marcado carácter político y, especialmente, beligerante contra el laicismo:

“Y si ahora mandamos que Cristo Rey sea honrado por todos los católicos del mundo, con ello proveeremos también a las necesidades de los tiempos presentes, y pondremos un remedio eficacísimo a la peste que hoy inficiona a la humana sociedad. Juzgamos peste de nuestros tiempos al llamado *laicismo* con sus errores y abominables intentos; y vosotros sabéis, venerables hermanos, que tal impiedad no maduró en un solo día, sino que se incubaba desde mucho antes en las entrañas de la sociedad.

(...) Además, para condenar y reparar de alguna manera esta pública apostasía, producida, con tanto daño de la sociedad, por el laicismo, ¿no parece que debe ayudar grandemente la celebración anual de la fiesta de Cristo Rey entre todas las gentes? En verdad: cuanto más se oprime con indigno silencio el nombre suavísimo de nuestro Redentor, en las reuniones internacionales y en los Parlamentos, tanto más alto hay que gritarlo y con mayor publicidad hay que afirmar los derechos de su real dignidad y potestad”.¹²¹⁵

Los prelados españoles que estaban reunidos en el mencionado congreso eucarístico también recibieron con agrado la institucionalización de esta fiesta y su espíritu combativo contra el laicismo. El arzobispo de Toledo, Enrique Reig y Casanova indicó que se debía “procurar la mayor solemnidad posible a la festividad de Cristo Rey” y pedir “la paz y la prosperidad para nuestra amada España”.¹²¹⁶ En Zaragoza, esta concesión se celebró el día 31 de diciembre de 1925 en el altar mayor del Pilar con la presencia de todas las autoridades civiles y religiosas de la ciudad.¹²¹⁷ En aquella ceremonia se podía apreciar como ambas devociones, la del Pilar y la del Cristo Rey, lejos de ser opuestas o competir entre ellas, concurrían en una misma estrategia de movilización de los símbolos católicos para la restauración de la *societas christiana*.¹²¹⁸

¹²¹⁵ Encíclica dada en Roma el 11 de diciembre de 1925. Consultada en la página web del Vaticano el día 15 de julio de 2011 a las 17:45 en la página web http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas_sp.html.

¹²¹⁶ Carmelo Adagio, *Chiesa e nazione in Spagna...*, *op.cit.*, pp. 133-136. Ver también Luis Cano, “Acerca de Cristo Rey”, *op.cit.*, pp. 173-201.

¹²¹⁷ A.H.M.Z., gobernación, ceremonial, caja 3731, exp. 4391.

¹²¹⁸ En 1919, la consagración de España al Sagrado Corazón se celebró también en la Basílica del Pilar. Esta vez la ceremonia se realizó en la Santa Capilla donde a instancia de la presidenta de la Acción católica de la Mujer se expuso el santísimo sacramento, se dijo misa y, a la misma hora que se desarrollaba la ceremonia en el Cerro de los Ángeles, se consagró España al Sagrado Corazón ante el Pilar. L.A.C.M.Z., 6.06.1919, fol. 133.

La buena acogida del documento Papal no resulta para nada extraña más aún si tenemos en cuenta que la Conferencia de metropolitanos españoles habían solicitado un año antes el restablecimiento de la festividad de Jesucristo Rey Universal de las Naciones.¹²¹⁹ Además, esta proclamación encajaba muy bien con el espíritu de una Iglesia española que había decidido conmemorar tan sólo unos meses después del golpe de Primo de Rivera la consagración al Sagrado Corazón. Los prelados españoles vieron en ese acontecimiento el comienzo del restablecimiento del orden, “origen de la visible protección y especialísimas bendiciones con que desde aquella fecha viene Dios Nuestro Señor favoreciendo a nuestra patria”.¹²²⁰ Por ello, decidieron que el 30 de mayo se celebrasen con carácter nacional comuniones, exposiciones del santísimo y lecturas del acto de consagración del rey.

Finalmente, los obispos acordaron elevar un monumento en el Cerro de los Ángeles como “perenne testimonio de la gratitud de España al glorioso monarca, por cuyos labios habló en aquel día la fe veinte veces secular de la nación española”.¹²²¹ El entonces presidente de la Acción Católica zaragozana, Mariano de Pano, invitaba a participar en la suscripción ya que este monumento no era sino el “exvoto de España que recuerde a las generaciones el amor, la veneración, la gratitud que Alfonso XIII se ha hecho acreedor pro parte nuestra, de nuestros hijos y de los hijos de nuestros hijos”. Para él, este momento era equiparable a “Recaredo, abjurando la herejía arriana” ya que son “ejemplos inmortales de monarcas que supieron concitar contra sí todos los odios y todas las persecuciones para salvar la Patria y la religión. Unámonos todos en torno de tan grandes caudillos”.¹²²²

De esta manera, la teología católica desarrollada por Pío XI durante aquellos años podía sancionar una salida autoritaria que llevaba consigo una intensa politización de la vida pública del catolicismo, especialmente a nivel simbólico, en las devociones a Cristo Rey, el Sagrado Corazón y la Virgen. Este discurso del reinado de Cristo vino acompañado por un proceso de

¹²¹⁹ Ver las sesiones del 31 de marzo al 1 de abril así como las del 15 al 17 de octubre de 1925 reproducidas en Vicente Cárcel Ortí, *Actas de las conferencias...*, *op.cit.*, p. 209 y 213.

¹²²⁰ Ver las sesiones del 12 al 15 de diciembre de 1923 reproducidas en *Ibidem*, p. 175. También cabría destacar en este sentido la importancia creciente que desde 1914 habían tenido las entronizaciones del Sagrado Corazón en casas, factorías... Ver William A. Christian, *Moving Crucifixes in Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 112-114.

¹²²¹ Ver las sesiones del 23 al 26 de abril y del 25 al 27 de noviembre de 1924 reproducidas en *Ibidem*, p. 184. El Cabildo zaragozano participó de ambas decisiones tanto de la de conmemorar la consagración del 20 de mayo como con una contribución de 5000 pesetas al monumento del Sagrado Corazón. L.A.C.M.Z., 5.06.1924, fol 28; 4.07.1924, fol. 36; 5.06.1925, fol. 82 y 3.06.1927, fol. 165.

¹²²² Citado en Wifredo Rincón García, *Vida y obra del humanista aragonés Mariano de Pano y Ruata*, Monzón, Centro de Estudios de Monzón y Cinca Medio, 1997, p. 333.

reorganización del apostolado seglar en una estructura más centralizada y jerarquizada a través de la Acción Católica. En un contexto tan favorable como la dictadura de Primo de Rivera, ambos procesos tuvieron una muy buena acogida y un gran desarrollo. Asimismo, contribuirían a la configuración de una cultura política nacionalcatólica al proveer a los cristianos españoles de un marco conceptual, un imaginario y unas líneas de actuación políticas en torno a las que congregarse y superar sus diferencias para hacer frentes a sus comunes enemigos: el laicismo, el liberalismo y el comunismo. De hecho, tanto la conmemoración de la consagración de España al Sagrado Corazón como la fiesta de Cristo Rey adquirirían durante estos años un significado político de apoyo a la dictadura, de “afirmación del principio del catolicismo sobre la sociedad, de la reconquista y de fuerte vínculo entre identidad española y catolicismo”.¹²²³

¹²²³ Carmelo Adagio, “Una liturgia per una nazione cattolica...”, *op.cit.*, pp. 176-180.

4.4 EL PRIMER TRIUNFO DE LA CULTURA POLÍTICA NACIONALCATÓLICA: LA DICTADURA DE PRIMO DE RIVERA (1923-1931)

“la predicación del apóstol Santiago y la aparición de la Virgen en el Pilar de Zaragoza, hacen ya de mi pueblo el predilecto de la providencia”¹²²⁴

Alfonso XIII en su visita a Pío XI

Con el golpe de Primo de Rivera, el 13 de septiembre de 1923, daba comienzo uno de los períodos de máxima exaltación nacionalista, un régimen que “alimentó la identificación de la nación con el catolicismo más que ningún gobierno anterior”.¹²²⁵ La Iglesia saludó con alegría la llegada de este nuevo régimen en él que puso esperanzas de orden y paz social, regeneración de la patria y recristianización del estado.¹²²⁶ Pronto la Iglesia tuvo buena prueba de la buena voluntad del régimen con la visita a Pío XI que en noviembre de 1923 realizó el dictador con Alfonso XIII. El monarca, que ya había dado muestras de su visión católica de la nación en la ceremonia del Cerro de los Ángeles, realizó un discurso plagado de referencias nacionalcatólicas que se podían sintetizar en “si la Cruz de Cristo dejara de sombrear en nuestro territorio nacional, España dejaría de ser España”.¹²²⁷ El corresponsal del *ABC* en Roma, Rafael Sánchez Mazas decía del encuentro del rey con el sumo pontífice que “la gloria de la fe y del patriotismo, que tenían en los labios del Rey católico de España acentos augustos proseguirá su marcha. Y en las cruzadas por la paz de Cristo, por las paces de los Estados entre sí y de las naciones católicas por la Iglesia, España quiere ser otra vez como siempre: la primera”.¹²²⁸

¹²²⁴ Citado en Eloy Fernández Clemente, *Gente de Orden. Aragón durante la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)*, Tomo I *La Política*, Zaragoza, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1995, p. 195.

¹²²⁵ Alejandro Quiroga Fernández de Soto, *Haciendo españoles. La nacionalización de las masas en la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008, p. 85.

¹²²⁶ Carmelo Adagio, “Una liturgia per una nazione cattolica. La Chiesa spagnola e le letture provvidenzialiste della dittatura (1923-1930)”, en Daniele Menozzi y Renato Moro (ed.), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 171-196 y Carmelo Adagio, *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-1930)*, Milan, Unicopli, 2004, pp.73-85.

¹²²⁷ Citado en Luis Cano, “Acerca de Cristo Rey”, *op.cit.*, p. 184.

¹²²⁸ *ABC*, 22.11.1923. Para la visita del Rey ver Alejandro Quiroga Fernández de Soto, *op.cit.*, pp. 86-87.

A su regreso de Italia, realizaron una breve parada en la capital aragonesa el 3 de diciembre de 1923. El Cabildo zaragozano, que ya había mostrado su “adhesión al directorio militar” con un triduo para pedir acierto para resolver los problemas que “afectan a la paz y engrandecimiento de la patria”, salió a recibirles a la estación.¹²²⁹ Junto con diversos actos de protocolo y militares, la familia real asistió a una misa y *Te Deum* en la basílica de Pilar. Tras la ceremonia, visitaron el templo con el arquitecto municipal Teodoro Ríos y dieron 10000 pesetas más la promesa de las cantidades necesarias para continuar con las obras de consolidación del Pilar. En la Santa Capilla, la imagen del Pilar ostentaba, además de la corona de la ceremonia de 1905, “un riquísimo manto de los colores nacionales y en el centro lleva bordado el escudo de España y la imagen del Sagrado Corazón”. Luego bajaron a la cripta para ver la tumba del jefe del tercio Rafael Valenzuela “que se hallaba cubierta con la bandera española y adornada con profusión de coronas” y después visitaron la tumba del cardenal Soldevila.¹²³⁰ A través de la visita real, los dos nuevos mártires se integraban a la perfección en los discursos patrióticos que esta cultura política nacionalcatólica construía en torno al Pilar.

La figura de Alfonso XIII resulta capital a la hora de entender la articulación de este discurso providencial, entre lo militar y lo religioso.¹²³¹ Sobrepasando sus funciones constitucionales, la presencia del monarca que había consagrado España al Sagrado Corazón adquirió tonalidades milenaristas. Su carismática religiosidad contribuyó a legitimar el nuevo régimen. Así, por ejemplo, en su breve viaje a Zaragoza en 1925, además de los actos que tenía programados, asistió a un *Te Deum* en el Pilar y volvió a rendir homenaje ante las tumbas de Soldevila y Valenzuela. En su visita a la recién inaugurada Residencia de Estudiantes, pronunció un discurso que, además de otras referencias a la cultura política nacionalcatólica, terminó con un aclamado “Por la Virgen del Pilar, voy a vencer”.¹²³²

En marzo de 1925, Primo de Rivera realizaba una visita a Francisco Franco, que tras la muerte de Valenzuela, había sido nombrado Teniente

¹²²⁹ L.A.C.M.Z., 5.10.1923, fols. 349-350. En realidad, el catolicismo zaragozano había saludado con alegría este golpe de estado prácticamente desde el comienzo como se puede ver en el editorial de *El Pilar*, 22.09.1923.

¹²³⁰ Una descripción de la visita en *La Epoca*, 3.12.1923; L.A.C.M.Z., 28.11.1923, fol. 355-356 y 7.12.1923, fol. 360. Para la visita a Zaragoza ver Eloy Fernández Clemente, *Gente de Orden...*, *op.cit.*, p. 192.

¹²³¹ Alejandro Quiroga Fernández de Soto, *op.cit.*, p. 86.

¹²³² Para esta visita ver *Ibidem*, pp.196-197 y Luís Gonzaga Martínez del Campo, “El punto de apoyo de Su Majestad. Los orígenes de la Residencia Universitaria de Estudiantes de Zaragoza”, en Ignacio Peiró Martín y Guillermo Vicente y Guerrero (eds.), *Estudios históricos sobre la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 309-319.

coronel y dirigía la Legión. El entonces dictador le entregó una medalla religiosa y una carta del rey en la que recordaba la visita de ese año. Dicha misiva refleja bien ese espíritu aventurero, militarista, católico y reaccionario que construía la nación a través de grandes gestas heroicas, unas gestas que devolvían aquel prestigio perdido tras la derrota del 98. Así, el Rey decía en términos aduladores:

“Querido Franco:

Al visitar el Pilar de Zaragoza y oír un responso ante la tumba del jefe del Tercio Rafael Valenzuela muerto gloriosamente al frente de sus banderas, mis oraciones y mis recuerdos fueron para vosotros todos.

La hermosa historia que con vuestras vidas y sangres estáis escribiendo es un ejemplo constante de lo que pueden hacer los hombres que lo sacrifican todo en el cumplimiento del deber.

Ya sabes lo mucho que te quiere y aprecia tu afectísimo amigo que te abraza,
Alfonso XIII”.¹²³³

En ambas visitas a la ciudad de Zaragoza (1923 y 1925), encontramos dos de los principales componentes de la definición de nación del régimen primorriverista: el ejército y la religión. La dictadura constituyó el marco ideal para desarrollar la nueva línea teológica de Pío XI así como un terreno fértil sobre el que implementar la nueva Acción Católica. Además, la exaltación patriótica de las campañas de África, supuso un terreno fértil donde podían converger la Iglesia española con el régimen de Primo de Rivera en esta nueva orientación autoritaria y militarista. El Pilar sería una de las devociones elegidas para representar dicha unión entre la religión y la patria, consolidándose como uno de los principales símbolos dentro del imaginario nacionalcatólico.

¹²³³ Citado en Paul Preston, *Franco, op.cit.*, p. 74.

4.4.1 El Ejército y «El Pilar, castillo interior de la patria»

“Del mismo modo que el alma es nuestro castillo interior, el santuario del Pilar es el castillo interior de la Patria, porque en la devoción a nuestra Patrona se concentra el alma toda de España”.

Miguel Allué Salvador, “El Pilar, castillo interior de la patria” (1925)

Parfraseando a Santa Teresa, Miguel Allué Salvador¹²³⁴, jefe provincial de la Unión Patriótica de Zaragoza, destacaba el rol tan importante que había jugado la Virgen zaragozana en la historia de España a raíz de la presencia del Regimiento Infante en las fiestas del Pilar. El futuro alcalde de Zaragoza subrayaba como “en estos días de bélicas resonancias, viendo al Ejército español victorioso en tierras de África y a su general en jefe, vuelta la vista hacia el Santo Pilar, ofrendar a nuestra excelsa Patrona las flores más apreciadas del heroísmo patrio, el ánimo se expande contemplando este venturoso renacer de las glorias más legítimas de España”.¹²³⁵

La significación militar de la Virgen estaba ya presente en su proceso de tradicionalización desde el siglo XVII. Este carácter bélico se había ido

¹²³⁴ Miguel Allué Salvador [Zaragoza, 13.01.1885-Madrid, 24.01.1962]. Profesor y político católico conservador. Doctor en Derecho en 1909 y en Filosofía y Letras en 1910, fue pensionado por la Junta de Ampliación de estudios para ampliar sus estudios en París donde asistió a un curso del sociólogo francés Durkheim. Además obtuvo una beca para estudiar “pedagogía experimental” en Inglaterra, cuyo modelo sirvió de inspiración para su proyecto de fundar y dirigir una Residencia de Estudiantes en Zaragoza. Su vida transcurrió como catedrático en el Instituto Goya (1914-1940), en el Instituto Ramiro de Maeztu de Madrid (1940-1942) y en el Isabel la Católica de Madrid (1942-1962). Miguel Allué Salvador acompañó esta carrera como docente con la política. Aunque se afilió a Falange, pertenecía más bien al catolicismo político conservador. Jefe Provincial de la Unión Patriótica, fue Alcalde de Zaragoza (1927-1929) y Director General de Enseñanza Superior y Secundaria del Ministerio de Instrucción Pública (1929-1930). Retirado de la vida pública durante la República, volvió a la primera plana política con el golpe de estado siendo nombrado presidente de la Diputación Provincial de Zaragoza (1936-1940) y de la Comisión Depuradora del Magisterio de la Provincia de Zaragoza, más tarde sería nombrado director de la Confederación de Cajas de Ahorros y del Instituto de Crédito. Por último, cabría destacar su omnipresencia en el ambiente cultural y religioso zaragozano colaborando con multitud de revistas (*El Noticiero, El Pilar...*), presidente de honor de la Asociación de la Prensa de Zaragoza, mantenedor de Juegos Florales (Calatayud, Soria, Daroca y Requena), académico de la Real de Bellas Artes de San Fernando, de la Real Academia Aragonesa de Nobles y Bellas Artes de San Luis de Zaragoza y vicepresidente de la Junta Magna del XIX Centenario de la Virgen del Pilar. Ver Ignacio Peiró Martín, *La Guerra de la Independencia y sus conmemoraciones (1908, 1958 y 2008)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2008, pp. 67-69 y Luis Gonzaga Martínez del Campo, *La formación del gentleman español. Las residencias de estudiantes en España (1910-1956)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2012 (en prensa, agradezco al autor la gentileza de haberme dejado consultar el ejemplar antes de que fuera publicado).

¹²³⁵ *EP*, 10.10.1925.

consolidado con el rol que se le atribuyó en la defensa de los Sitios y la concesión de los honores de Capitán General en el Centenario de la Guerra de la Independencia. Sin embargo, fue la guerra del Rif la que la situó en la vanguardia de la simbología religiosa en el ejército con la atribución de la victoria del Monte Gurugú a su intercesión y las campañas propagandistas desarrolladas en Zaragoza por los católicos sociales.¹²³⁶ Con la llegada de la dictadura de Primo de Rivera, Marruecos ocupó un lugar central en la liturgia nacionalcatólica que el nuevo régimen estaba desarrollando. Estos rituales le permitieron atribuir a las campañas africanas un carácter de misión providencial como baluarte de la civilización cristiana, papel que, según esta lectura nacionalcatólica, España siempre había tenido.¹²³⁷

De esta manera, no parece casual que se eligiera Zaragoza y el Pilar para celebrar un homenaje al batallón del Infante por su defensa de Kudia Tahar. Acordada por Primo de Rivera su repatriación para que recibieran “los homenajes de la Patria por su brillante y heroico comportamiento”, se pidió al Ayuntamiento de Zaragoza que colaborase en este homenaje nacional. Así, la ciudad se preparó para que, a la llegada del regimiento el día 11 de octubre de 1925, colgaran de los balcones por donde pasa el cortejo “los carteles que le entregará el dador en el número que necesite, dando con ello una prueba más de su acendrado patriotismo”.¹²³⁸ El recién nombrado arzobispo de Zaragoza, Rigoberto Domenech y Valls¹²³⁹, decía que Zaragoza sabrá honrar a los héroes de Kudia Tahar, recordando las palabras de Primo de Rivera a propósito de estos soldados que “personifican a todo el ejército, que por otra parte hace en este día demostración gallarda de su fe montando su primera guardia en la

¹²³⁶ Para las campañas africanistas ver Nazario Pérez, *Apuntes históricos de la devoción a Nuestra Señora La Santísima Virgen del Pilar*, Zaragoza, Imprenta “La Editorial”, 1930, pp. 299-318.

¹²³⁷ Para la importancia de África en la legitimación del discurso de Primo de Rivera ver Carmelo Adagio, “Una liturgia per una nazione cattolica...”, *op.cit.*, pp. 181-185, *Id.*, *Chiesa e nazione in Spagna...* *op.cit.*, pp. 148-159 y Alejandro Quiroga Fernández de Soto, *op.cit.*, pp. 87-88

¹²³⁸ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3739 exp. 3527.

¹²³⁹ Rigoberto Domenech y Valls [Alcoy, 15.11.1870-Zaragoza, 30.05.1955]. Arzobispo de Zaragoza entre 1924 y 1955. Doctor en teología y derecho canónico, desempeñó funciones de catedrático de dogma en el Seminario de Valencia del que fue rector. Canónigo de su catedral fue promovido a la silla de Mallorca el 5 de mayo de 1916 y el 16 de diciembre de 1924 a la de Zaragoza. Controvertido prelado que apoyó decididamente a la dictadura de Primo de Rivera y la de Franco, y se opuso a la instalación del régimen republicano. Dentro del pilarismo, fomentó las obras del templo, consiguió su declaración como basílica y organizó la conmemoración del XIX Centenario de la venida de la Virgen del Pilar en carne mortal a Zaragoza. Asimismo, también organizó el Congreso Mariano Nacional celebrado en octubre de 1954, contribuyó a la creación de la actual plaza del Pilar y mando construir el actual seminario metropolitano en el barrio zaragozano de Casablanca. Entre otros honores fue hijo adoptivo de la provincia y ciudad de Zaragoza, asistente del solio pontificio, Gran Cruz de Isabel la Católica y la Gran Cruz y Collar de la meritisísima Orden de San Raimundo de Peñafort. José Blasco Ijazo, *Obispos y arzobispos que han regido la diócesis de Zaragoza*, Zaragoza, talleres Editoriales Librería General, 1959, pp. 63-65.

Basílica Mariana del Pilar, donde España venera a la Virgen de la Raza”.¹²⁴⁰

En paralelo a esta calculada ceremonia, comenzaron a aparecer en los medios cartas de los soldados que participaron en la defensa. Entre ellas, destacaría la del soldado Mariano González Martínez, nacido en Pedrola, que herido en la defensa de Kudia Tahar, todavía no sabía que había perdido los dos ojos y decía “que su Pilarica puede que el día 12 le de una mijica de luz en un ojico siquiera, pero que si no se la da, él siempre pensara que ha cumplido con su deber de soldado español y está contento”. Los festejos se cerraron finalmente con la imposición de la medalla de oro de la ciudad a las banderas de los regimientos del infante el 19 de octubre. Para los militares africanistas, las campañas del Rif se equiparaban a las de los Sitios ya que como señalaba el coronel del regimiento de infantería “a nuestro regreso a Zaragoza queremos saludar a esos héroes, para que tengan el gusto de saber que aun que más modestos que ellos, somos dignos sucesores suyos”.¹²⁴¹

La definitiva victoria en el Rif constituyó el momento álgido de esta retórica africanista de las virtudes patrias del Pilar. A pesar de que tras el desembarco de Alhucemas la situación estaba prácticamente controlada no fue hasta 1927 cuando cesaron definitivamente las hostilidades. Alfonso XIII mandó celebrar actos religiosos en agradecimiento a Dios por el fin de la guerra y en sufragio de todos los soldados que perdieron la vida en estas campañas.¹²⁴² El lugar central de la celebración nacional fue Zaragoza y a sus ceremonias asistieron la infanta Isabel, el dictador Primo de Rivera y el general Sanjurjo. Para el presbítero Eusebio Aria esta celebración suponía la confirmación de que la Virgen del Pilar había superado los marcos de Aragón y “ha logrado conquistar en estos últimos años un patronato intenso y efectivo sobre toda España, con espléndidas ramificaciones en América y en el mundo entero”. En un artículo significativamente titulado “La Virgen del Pilar, patrona de España” decía que:

“Individual y colectivamente, ciudades y provincias, regiones y entidades, corporaciones, algunas de ellas tan importantes y significativas como el

¹²⁴⁰ *EP*, 10.10.1925; *EP*, 17.10.1925; *Revista Aragón*, nº 2, 1925; y *L.A.C.M.Z.*, 6.11.1925, fol. 97.

¹²⁴¹ *A.H.M.Z.*, Gobernación, Varios, caja 3739 exp. 3527. Aprovechando la proximidad de la fiesta de la Inmaculada, patrona de España, la Conferencia de metropolitanos acordó la celebración de una día de plegaria nacional para “impetrar del cielo el bienestar y la paz de España, el éxito feliz de la empresa que realiza en Africa nuestro glorioso Ejército y la eterna recompensa de los que han ofrecido su vida por la patria”. Así, en todas las iglesias de España se organizaron misas de comunión general, exposición y bendición del santísimo, colectas para el aguinaldo de los soldados y rosarios. Actas de las reuniones del 25 al 27 de noviembre de 1924 celebradas en Madrid, citadas en Vicente Cárcel Ortí (ed.), *Actas de las Conferencias de Metropolitanos Españoles (1921-1965)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 201. Para su celebración en Zaragoza ver *L.A.C.M.Z.*, 5.12.1925, fol. 51.

¹²⁴² *L.A.C.M.Z.*, 6.10.1927, fol. 179.

ejército nacional y por fin el Estado mismo, haciéndose intérprete fiel del unánime sentir de la nación, han declarado la Basílica del Pilar, santuario de España, y la Angélica Capilla de nuestra Virgen, altar bendito y sacrosanto de la patria”.¹²⁴³

El 12 de octubre se declaró fiesta conmemorativa nacional en honor de la victoria de las tropas españolas en África. A su vez, en la Santa Capilla, se celebrarían las exequias por todos los soldados muertos en las campañas del Rif desde 1909. Tras un homenaje en el Paseo de la Independencia, la misa se celebró en el Altar Mayor con la *via sacra* flanqueada por las banderas hispanoamericanas y española.¹²⁴⁴ De esta manera, la basílica del Pilar concentraba heroísmo, martirio, muerte y patriotismo a la vez que se convertía otra vez en un lugar de exaltación de las victorias militares.

En estos fastos, la Acción Católica de la Mujer tuvo un papel muy importante con la organización de una peregrinación nacional en homenaje a la mujer española. La destacada escritora y propagandista católica, Juana Salas de Jiménez¹²⁴⁵, escribía un artículo titulado “¡Escuchadnos, Señora!” donde realizaba un llamamiento para que vinieran la “la madre, la esposa, la hermana que ha vuelto a estrechar entre sus brazos al ser querido que salió incólume de la guerra maldita” y “la egregia patriota, que, sin haber tenido seres queridos combatientes, también llegará llena de gratitud por haber terminado el azote que diezmaba a la juventud española”. Esta “legión femenina” se postraría ante los pies del Pilar en señal de gratitud pero también para pedir que salve “a España del caos que envuelve al mundo”. Así pues, nos encontramos ante una revitalización de la mujer a través de su rol de madre, hija, hermana o esposa de los soldados que participaron en la guerra del Rif.¹²⁴⁶

En otro artículo de ese mismo número de *El Pilar*, Juan Fabra exaltaba “la labor callada con que la mujer española contribuye a la misión de nuestra nación en África ha hecho que la Virgen del Pilar tenga ya altares en Alcázar y Tetuán, en Ceuta y en Melilla, y sobre todo que en Larache haya de tener

¹²⁴³ *EP*, 12.10.1927.

¹²⁴⁴ *EP*, 15.10.1927; 22.10.1927; y Nazario Pérez, *op.cit.*, pp. 313-314.

¹²⁴⁵ Esposa del propagandista Inocencio Jiménez, uno de los fundadores del Grupo de la Democracia Cristiana, estudió magisterio en la Escuela Normal de Zaragoza y allí, inicio su labor de propagandista en el semanario católico *El Pilar*. Además de secretaria de la Corte de Honor del Pilar, fue promotora de la incorporación de Aragón a las organizaciones femeninas de Acción Católica, primero con la creación de la sección de la Unión de Damas del Sagrado Corazón de Jesús en 1915 y, más tarde, con la organización de la Junta Diocesana de la A.C.M. en 1919. En 1931 fue designada vocal de la Junta de Gobierno de la Asociación Femenina de Acción Nacional y en 1934, fue elegida presidenta de la Confedera. Ver Inmaculada Blasco Herranz, *op.cit.*, p. 76.

¹²⁴⁶ *EP*, 12.10.1927.

pronto un magnífico templo a ella consagrado”.¹²⁴⁷ Así, la mujer, personificada en la rama femenina de la Acción Católica ocupó un lugar central dentro de estas ceremonias. El Pilar se convirtió en “el escenario donde se rindiera el debido homenaje al Ejército victorioso de Marruecos y a la Madre española, personificación de la más alta de todos los heroísmos de todos los sacrificios, de todas las grandezas de la raza”.¹²⁴⁸

Esta dimensión belicista de la Virgen se reforzaría con la apertura de la Academia Militar, un centro que desde el primer día “iba a encontrar en la mistificación españolista creada por la imaginería del *Aragón heroico* uno de los pilares sobre los que asentar la construcción de una idea de España, unívoca y excluyente”.¹²⁴⁹ Al conocerse la noticia en febrero de 1927 de que se iba a establecer en Zaragoza, el Arzobispo y el Cabildo mandaron que fueran volteadas las campanas de toda la ciudad en señal de júbilo.¹²⁵⁰ El día de su apertura un aviador lanzó miles de octavillas del alcalde Miguel Allué Salvador que decían “la Patria nos ha confiado, como un sagrado depósito, la Academia en la que ha de formarse el espíritu de sus futuros defensores, que acaban de ofrendar a la Virgen del Pilar su primera oración de soldados”.¹²⁵¹ El periodista y erudito local Gregorio García Arista dedicaba una copla al general Franco el día que inauguraban una calle con su nombre: “Bajo tus expertas manos/Y a la sombra del Pilar/Será patriota y baturra/La Academia Militar”.¹²⁵²

Y es que Franco conoció desde muy pronto las virtudes patrióticas de la Virgen del Pilar ya fuera por las campañas propagandísticas católicas en África o por el entierro del jefe del Tercio Rafael Valenzuela. Durante los años que fue director de la Academia Militar, Franco participó en ocasiones de la vida cotidiana de una capital de provincias. Junto con sus amigos Francisco Urzaiz y Leonor Sala, que años más tarde donarían las dos últimas torres de la basílica, o con los Condes de la Salceda iba a cenar a la Maravilla, al teatro o a misa en el Pilar.¹²⁵³

De hecho, el 24 de junio de 1929, la primera promoción de cadetes formados por Franco se postraba ante la Santa Capilla para ser “espiritualmente armados caballeros de la Virgen del Pilar”. Al grito de

¹²⁴⁷ *Ibidem.*

¹²⁴⁸ *Ibidem.* Para las ceremonias ver también *EP*, 15.10.1927 y 22.10.1927.

¹²⁴⁹ Ignacio Peiró Martín, *La Guerra de la Independencia...*, *op.cit.*, p.96.

¹²⁵⁰ *L.A.C.M.Z.*, 4.03.1927, fol. 155.

¹²⁵¹ Citado en José Blasco Ijazo, *¡Aquí... Zaragoza! Tomo VI*, Zaragoza, CAI, 1988, (ed. Facsímil de la 1960), p. 42.

¹²⁵² Citado en Eloy Fernández Clemente, *Gente de Orden...* *op.cit.*, p. 224, para la Academia militar ver 219-227.

¹²⁵³ *Ibidem*, p. 223.

“España por Dios y por Santa María”, fueron recibiendo la medalla de congregantes Caballeros del Pilar, una asociación devocional que como Domenech recordó “es también una milicia” y que por tanto, desde ahora son soldados de un ejército celestial; que servirán a la Patria y a la Religión”. La joven generación de militares, que junto con la vieja élite africanista participaría en la guerra civil, homenajeara a la Virgen cubierta con el manto de Capitán General y la Corona de 1905.¹²⁵⁴ Una ceremonia en la que se fusionaba una vez más religión, ejército y nación, evidenciando la progresiva militarización del orden religioso.

Además de esta liturgia africanista, en torno al Pilar se desarrollarían toda una serie de ceremonias con un cierto carácter militarista. Tras la fundación en 1924 del movimiento político oficial del régimen la Unión Patriótica, los obispos españoles mostraron su apoyo pidiendo al clero que este partido fuera “mirado con simpatía en cuanto expresión de amor a la patria” aunque no pudieran pertenecer a él según las instrucciones de la Santa Sede.¹²⁵⁵ Así, en la Asamblea de las Juventudes de la Unión Patriótica celebrada en Zaragoza en 1929 se proclamó al Pilar como su patrona en un acto celebrado ante el dictador. En esta progresiva militarización del orden religioso, el canónigo Félix Jiménez exaltaba dicha unión ante el Pilar puesto que “Religión y Patria son los dos ideales de España, que se funden en el alma española. Si algún día los pueblos quedasen sin iglesias, las ciudades sin catedrales y los caminos sin cruces, aquel día España habría desaparecido. Pero no sucederá, no; porque aunque sus ciudades fueran destruidas, de sus cenizas renacería España católica y patriota”.¹²⁵⁶

En la misma línea de movilización de las masas, el régimen oficializó por Real Decreto de 17 de septiembre de 1923 la milicia urbana del Somatén, una institución de tradición catalana que había servido a las gentes de orden durante los años duros del pistolero. Aunque con la desaparición de la amenaza revolucionaria, el Somatén se había convertido en una organización de aderezo, “el hecho de que miembros prominentes de las clases altas pese a sentirse suficientemente protegidos por la Dictadura, se apuntaran a aquella

¹²⁵⁴ *EP*, 29.06.1929.

¹²⁵⁵ El Vaticano había recomendado en 1911 no entrar en organizaciones políticas que no fueran iniciativa católica. Ver las Actas del 25 al 27 de noviembre de 1924 reproducidas en Vicente Cárcel Ortí (ed.), *Actas de las Conferencias... op.cit.*, p. 195

¹²⁵⁶ Para la devoción pilarista durante la Dictadura de Primo de Rivera ver Eloy Fernández Clemente, *Gente de Orden. Aragón durante la Dictadura de Primo de Rivera. Tomo 2. La Sociedad*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1995, pp. 63-68, para la cita ver p. 67. Para la Unión Patriótica ver Eduardo González Calleja y Fernando del Rey Reguillo, *La defensa armada contra la revolución*, Madrid, C.S.I.C., 1995, pp. 212-213.

“milicia anémica”, bien podía interpretarse como fiel reflejo del miedo al “terror rojo” que había calado en sus actitudes”.¹²⁵⁷ Así, fundamentalmente compuesto por clases medias y altas, el Somatén atrajo a “varones seducidos por el aire castrense que se aprestan gozosos a imitar”.¹²⁵⁸ Estas milicias constituyeron una buena muestra de la progresiva militarización de la vida pública así como de la colaboración que la Iglesia prestó en la legitimación de esta nueva orientación autoritaria.

En Zaragoza, unos días después del golpe, el 25 de septiembre de 1923, se creaba el Somatén Nacional de Aragón dirigido por Juan Fabiani y el coronel Rafael Ricarte y encuadrando una parte importante de esta “gente de orden” zaragozana. Para el 25 de mayo de 1924, aprovechando la visita de Primo de Rivera, organizaron una ceremonia de bendición de la bandera oficial del somatén consagrada al Pilar. Tras una misa en el paseo de la Independencia, marcharon a la basílica donde celebrarían un responso y ofrenda de flores a la tumba de Valenzuela además de poner a los pies de la Virgen la enseña de la guarnición.¹²⁵⁹

Dentro de esta misma visión que fusionaba virilidad, espíritu militar y catolicismo, estaría la fundación el 2 de febrero de 1928 de los Caballeros de Nuestra Señora del Pilar.¹²⁶⁰ Aunque en principio fuera de carácter devocional, esta asociación se empapaba de unos valores militares, una visión de combate por la reconquista de la sociedad y un carácter de *miles christi* similar al que pudimos observar en la ceremonia de los cadetes en el Pilar. Esta congregación mariana constituyó una replica masculina de la Corte de Honor de Damas y tenía como objeto “acostumbrar a los hombres a “la práctica en público de la fe, aumentando en ellos el fervor religioso por medio de la devoción mariana” y por último procurar el aumento de la moralidad y práctica cristiana.”¹²⁶¹

Este desfase entre la fundación de la asociación femenina fundada en

¹²⁵⁷ Fernando del Rey Reguillo y Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo, “La patronal y la brutalización de la política”, en Santos Juliá Díaz (coord.), *Violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 235-288, pp. 266-267. Para el Somatén ver también Alejandro Quiroga Fernández del Soto, *op.cit.*, pp. 261-289 y Eduardo González Calleja y Fernando del Rey Reguillo, *op.cit.*, pp. 157-219.

¹²⁵⁸ Eloy Fernández Clemente, *op.cit. Tomo I. Política*, p. 229.

¹²⁵⁹ Eloy Fernández Clemente, *op.cit. Tomo I. Política*, pp. 229-238; y L.A.C.M.Z., 2.05.1924, fol. 18. Simbólicamente, con la caída de la dictadura y la proclamación de la República, el coronel presidente del Somatén local donaría a la Virgen del Pilar la bandera que “ostentaba la disuelta Comandancia de Somatenes”, L.A.C.M.Z., 3.07.1931, fol. 358-359. Para las ceremonias de los Somatenes y su vinculación con los cultos religiosos, especialmente con la Virgen de Montserrat, ver Alejandro Quiroga Fernández de Soto, *op.cit.*, pp. 271-281.

¹²⁶⁰ A.H.M.Z., Gobernación, Ceremonial, caja 3767, exp. 507 y L.A.C.M.Z., 13.01.1928, fol. 191 y 3.02.1928, fol. 193.

¹²⁶¹ Artículo 4 del *Reglamento y Privilegios de Caballeros de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, Berdejo Casañal, 1928, p. 4.

1902 y su vertiente masculina en 1928 muestra muy bien las inercias del catolicismo en época contemporánea. Así, el discurso según el cual las mujeres eran más practicantes se retroalimentaba al mismo tiempo de una tendencia a fomentar asociaciones devocionales femeninas con el fin de reconquistar la sociedad. Dando por perdidos a los hombres, focalizaban su discurso en la mujer que como madre y esposa podía influir en la sociedad y difundir los valores cristianos. La labor del hombre se irá revalorizando a través del catolicismo social a la vez que la exhibición pública de la fe y devoción masculina eran mejor consideradas. Además, la idea de la sociedad cristiana sufrió un nuevo impulso bajo el pontificado de Pío XI con una visión más totalitaria de un catolicismo que pasaría a englobar todos los aspectos de la vida pública y privada del hombre.

4.4.2 La exaltación regionalista del Pilar

“...cuando al raudo correr del tren veo surgir ante mí, entre el perenne verdor de sus huertas y los plateados meandros del Ebro, la silueta imperial y augusta de Zaragoza. Al descubrir la gran Basílica del Pilar, con sus torres imponentes y sus cúpulas revestidas de tejas policromas, el alma respira libre de toda ligadura, se exalta y enardece, embargada de una emoción regeneradora y santificante, como si recibiera las aguas de un nuevo bautismo de la religión y del patriotismo más puro”.¹²⁶²

Eusebio Aria presbítero

El 19 de septiembre de 1923, en una de sus primeras decisiones, el Directorio Militar ordenó reprimir el menor gesto de “separatismo”, pasándose a juzgar por Tribunal Militar “los delitos contra la seguridad y unidad de la patria, y cuanto tienda a disgregarla y restarle fortaleza y rebajar su concepto”. Como acertadamente señala Eloy Fernández Clemente, este lenguaje tajante iba destinado a Cataluña, “aquí no había peligro de separatismo y el aragonesismo hasta entonces manifestado apenas pasaba de jotas a la Virgen del Pilar y ligaras a base de chilindrones, jamón con tomate y vino de

¹²⁶² EP, 12.10.1927.

Cariñena”.¹²⁶³ A pesar de que durante estos años surgiera un aragonésismo crítico con estos lugares comunes del baturrismo pilarista, la fuerza del tópico se impuso.¹²⁶⁴

De esta manera, durante aquellos años de la Dictadura de Primo de Rivera, la Jota tuvo un desarrollo que podemos analizar “desde un punto de vista político de relanzamiento de los «espíritus regionales» como «folklóricas» en su sentido peyorativo, o casticistas”.¹²⁶⁵ Al responder a una vinculación emotiva con la patria chica, estas construcciones servían de vehículos perfectos para el anclaje de los valores nacionalcatólicos en el imaginario colectivo. En este aragonésismo conservador y patriótico, el Pilar se constituiría en nexo perfecto entre todos estos sentimientos de pertenencia que se articulaban concéntricamente desde lo local a lo nacional como si de muñecas rusas se tratara.

Desde el comienzo, las fiestas del Pilar sirvieron para legitimar el régimen de Primo de Rivera. A pesar de los cambios políticos, entre las autoridades locales seguía existiendo una clara voluntad de consolidar las fiestas del Pilar como símbolo de identidad regional y como polo de atracción turística y económica. En este sentido, una de las principales novedades vendría de la intervención del Sindicato de Iniciativa y Propaganda de Aragón (S.I.P.A.) creado en 1925 bajo el lema “Todo por y para Aragón”. Desde su fundación, esta asociación de carácter privado tuvo una actividad frenética que le llevó a rebasar los 70000 impresos de propaganda durante sus primeros tres años de existencia.¹²⁶⁶

Entre sus publicaciones destacaría su revista oficial *Aragón* que comenzaría su andadura en una fecha tan simbólica como octubre de 1925 y con una portada del cuadro de la Virgen del Pilar de Marcelino Unceta. Su primer artículo, “El Pilar y la fiesta de la raza”, escrito por el director y fundador de esta revista, Iñigo Manuel Marín Sancho, ofrece una buena muestra del espíritu que guiaba a esta asociación. Para el autor, “si como aragonés mi ideal es Aragón, dos ideales más completan mi individualidad: el Pilar como cristiano y la Raza como íbero”.¹²⁶⁷ Tras señalar como el origen de

¹²⁶³ Eloy Fernández Clemente, *Gente...., op.cit., Tomo 2. Sociedad*, pp. 281-305, para la cita p. 281.

¹²⁶⁴ *Ibidem*, p. 281-305.

¹²⁶⁵ Eliseo Serrano Martín, *Tradiciones festivas zaragozanas. Historia de los festejos populares en Zaragoza*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1981, p. 135.

¹²⁶⁶ Una labor que incluía la elaboración de diversas guías como *Zaragoza. Ciudad heroica* de 1926. Ver Beatriz Correyero Ruíz y Rosa Cal, *Turismo: la mayor propaganda de estado. España desde los orígenes hasta 1951*, Madrid, Vision Net, 1996, p. 57 y, para el caso de Aragón, ver Eloy Fernández Clemente, *Gente...., op.cit., Tomo II. Sociedad*, pp. 307-314.

¹²⁶⁷ *Aragón*, n° 1, 1925.

la fiesta de la raza estaría en la ofrenda de las banderas hispanoamericanas, el archivero segundo del Ayuntamiento volvía sobre la recurrente reclamación de hacer de Zaragoza el lugar de celebración nacional de la fiesta de la Raza. El Pilar se articulaba como espacio de reivindicación de la centralidad de Aragón en la construcción de España.

El 1 de enero de 1926, el S.I.P.A. presentó al Ayuntamiento de Zaragoza una memoria sobre las actividades que había realizado en su primer año de existencia con el objeto de pedir una subvención. Sus gestiones sirvieron para que se incluyera un recorrido Lérida-Zaragoza-Huesca en el circuito nacional de turismo. Asimismo, creó la revista *Aragón*, mantuvo correspondencia con consulados españoles y asociaciones turísticas (*Turing Club, Office National de Tourisme* de Francia...), contribuyó a la campaña Pro Canfranc y realizó una guía de la ciudad. Una incesante labor que hizo que el Ayuntamiento le diera una subvención de 5000 pesetas para sus actividades anuales. Antes incluso de que se le concediera la organización de las fiestas del Pilar, Iñigo Manuel Marín Sancho marcaba una serie de prioridades para las celebraciones de aquel año. Entre ellas, estarían la de que se reunieran con mayor anticipación para organizar las fiestas, que el concurso de carteles se realice con mayor antelación y que su tamaño sea el adoptado en otros países. En definitiva, se plantea que sea el S.I.P.A. quién se haga cargo de toda la publicidad y propaganda de esta celebración.

Finalmente, gracias a la iniciativa del S.I.P.A. se acuerda adelantar el concurso de cárteles y el 1 de febrero de 1926 se publican sus bases en el boletín oficial de la provincia. El boceto ganador fue el titulado *A orillas del Ebro*.¹²⁶⁸ La elección de estos carteles no resultaba para nada casual ya que se estaba buscando una determinada imagen de Aragón que representara sus valores eternos a través de la construcción estereotipada del baturro. Así, los dos jotos bailando a las orillas del Ebro con la silueta de la Basílica al fondo representaban a la perfección la quintaesencia de lo aragonés.

En este camino entre ideología y turismo, en un artículo titulado “El Pilar y el Ebro” de la revista *Aragón* se decía que “norte, centro y guía de cuanto se haga ha de ser siempre el Pilar y añadiremos también el Ebro. Unidos a Zaragoza irán siempre estos dos nombres”. Para su autor,

“El Pilar y el Ebro unidos. Visión única, inconfundible, tan llena de belleza como de valor ideológico.

El Ebro majestuoso e imponente, con toda la majestad de su poderío, es la

¹²⁶⁸ A.H.M.Z., Gobernación, varios, caja 3750, exp. 372.

constancia, el valor y el tesón netamente aragoneses.

El Pilar con sus torres y cúpulas mirando al cielo, puente de salvación, de anhelo, de perfecciones, de exquisiteces espirituales que es amor a lo justo, que es amor al prójimo: Justicia y Caridad de que nuestro pueblo se ufana.

El Pilar y el Ebro los dos grandes símbolos de la tierra aragonesa, de esta bendita tierra”.¹²⁶⁹

Aunque en realidad el S.I.P.A no hiciera sino acentuar tendencias ya esbozadas anteriormente como pueda ser la exaltación regionalista de Aragón, esta asociación imprimió un gran dinamismo a su organización. Así, en las fiestas del Pilar de 1926, se organizaron partidos de fútbol, carreras de motos o exposiciones de fotos. Algunas revistas pidieron subvenciones para realizar monográficos sobre las fiestas y la estación de radiotelefonía de Madrid, Unión Radio ofrecía la primera emisión nacional dedicada a Zaragoza.¹²⁷⁰

Este carácter estereotipado continuó presente en el concurso de bocetos de 1927 entre los que había un claro predominio de temáticas regionalistas con títulos como “Del Ebro”, “Los de Aragón” o “La Virgen de mi pueblo... mira qué maja”. Entre todos ellos, el jurado presidido por el alcalde Miguel Allué eligió el cartel “Cultura” de Francisco de Cidón que representaba otra vez dos baturros con la silueta de la basílica.¹²⁷¹ Una vez más, al año siguiente, encontramos en el cartel ganador “Lozanía” los mismos elementos la pareja de baturros y la silueta del Pilar aunque esta vez desde una barca que a modo de góndola surca el Ebro.¹²⁷² Algo similar ocurre en el concurso de cantares aragoneses que se celebra en 1928 al que se presentan 207 colecciones con títulos tales como “la jota es el altar donde reza el alma aragonesa”, el “Ebro”, “Aragón Baturro”, “¡Viva el canto regional!” o “Si hace falta defender España y Aragón, que es mi tierra, / ¡Llamadme y venceremos!”.¹²⁷³

Por último, aunque no directamente relacionada con este regionalismo, estaría la intensa campaña de propaganda para sufragar las obras del Pilar que situaría al templo en primera plana nacional. El 20 de mayo de 1930, el Arzobispo de Zaragoza, Rigoberto Domenech publicaba una circular que iba a tener una gran resonancia por lo dramático de su título “¡Se hunde el templo

¹²⁶⁹ *Aragón*, n° 2, 1925.

¹²⁷⁰ El Ayuntamiento consciente de la importancia de la propaganda radiada para divulgar el nombre de Zaragoza ofreció 2000 pesetas para los gastos. A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3751, exp. 3936; Gobernación, Varios, caja 3751, exp. 3962; Gobernación, Varios, caja 3752, exp. 4210; exp. 4639 y exp. 4704.

¹²⁷¹ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3764, exp. 747.

¹²⁷² A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3775, exp. 1548.

¹²⁷³ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3775, exp. 2831

de Nuestra Señora del Pilar!”. En este llamamiento, se incidía en una lectura nacionalcatólica al recordar que este templo:

“es forja de virtudes de la raza, y llama inextinguible de nuestra fe dos veces milenaria, y columna de nuestra firmeza, y vena viva de toda inspiración, de toda sabiduría, de todo heroísmo, de toda santidad, de toda acción fecunda; el corazón mismo del alma de Aragón, de este Aragón que sabe bien ciertamente que en tanto subsistirá como pueblo, con sus características raciales, en cuanto vea reflejada la gallarda traza de las torres de su Templo Mariano, en el espejo rumoroso de su río, padre de España”.¹²⁷⁴

En realidad, la necesidad de consolidar el templo del Pilar se venía advirtiendo desde hacía ya tiempo y Rigoberto Domenech simplemente acertó con la manera de expresarlo.¹²⁷⁵ La campaña publicitaria fue un auténtico éxito ya que a los quince días se había llegado a un millón de pesetas y el 14 de abril de 1931 se alcanzaban los 3.490.000 pesetas.¹²⁷⁶ Además, al margen de la crisis política de la dictadura, mostraría el vigor del proyecto nacionalcatólico en los prolegómenos de la proclamación de la Segunda República

La caída de la dictadura de Primo de Rivera y más tarde de la monarquía no supuso el desencanto de la Iglesia con la opción autoritaria sino más bien su confirmación. La crisis de 1917-1923 había permitido por primera vez el ascenso al poder de un régimen que representaba netamente los valores nacionalcatólicos.¹²⁷⁷ De hecho, fue este régimen el que inició una de las

¹²⁷⁴ Archivo de la Diputación Provincial de Zaragoza (A.D.P.Z.), Diputación Central, Varios, caja 1670. Además de esta circular, se publicó un folleto que tenía como título “Por la Virgen del Pilar. La Virgen espera tu ayuda. No se la niegues. No se la hagas esperar tampoco. ¿Sabes? Su Templo amenaza ruina”. En este texto, se apelaba al sentimiento nacional cuando se decía que debía ser obra de todos los “españoles e hispano-americanos, porque la Virgen del Pilar es la Virgen de la Raza española”. Citado en Wifredo Rincón, “El templo de Nuestra Señora del Pilar: Historia, Arte y Devoción. Una aproximación (1883-2007)”, en José Enrique Pasamar Lázaro y Wifredo Rincón García, *Monumentum Laudis. CXXXV aniversario de la revista El Pilar. Catálogo de la exposición, Zaragoza*, Fundación CAI-ASC, 2007, p. 89.

¹²⁷⁵ Aunque la idea de la colecta ya había sido discutida en el Cabildo de 1926, su impulso definitivo vino con la creación, por Real Decreto del 21 de diciembre de 1929, de la Junta de Patronato de Obras del Santo Templo Metropolitano de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza con una partida de 301.429,73 de pesetas del presupuesto de aquel año y presidencia de Rigoberto Domenech. L.A.C.M.Z., 12.04.1926, fols. 116-119 y 6.06.1930. fol. 308; y Archivo Diocesano de Zaragoza. Modulo 15,3. Junta de Obras de El Pilar. Liquidaciones de Arquitecto. 1931. Exp. 1-76. Ver José Blasco Ijazo, *¡Aquí... Zaragoza! Cuarenta Reportajes. Tomo I*, Zaragoza, CAI, 1988, pp. 15-27 y Wifredo Rincón, “El templo de Nuestra Señora...”, *op.cit.*, pp. 33-166, para las obras ver pp. 77-93.

¹²⁷⁶ Entre las diversas donaciones, destacarían las del Arzobispo, el Cabildo, el Ayuntamiento, la Diputación Provincial de Zaragoza o Alfonso XIII. *Ibidem*, p. 90. Además de colaborar con 100.000 pesetas, la Diputación Provincial de Zaragoza hizo un llamamiento al resto de las diputaciones el 14 de octubre de 1930 para colaborar, logrando el apoyo de 18 diputaciones entre las que destacarían la de Navarra y Huesca con una donación de 2000 pesetas o la de Barcelona con 1000 pesetas. A.D.P.Z., Diputación Central, Gobernación, 1668-192.

¹²⁷⁷ Alejandro Quiroga Fernández de Soto, *op.cit.* p. 323. No obstante, este autor también defiende que nos encontramos con un nacionalcatolicismo altamente fascistizado. Ambos fabricaron una religión

mayores campañas de nacionalización de las masas que se han realizado en esta dirección. La experiencia de la dictadura así como la propia evolución del catolicismo condujeron a una militarización y africanización del orden religioso; una reestructuración y centralización del apostolado seglar a través de la Acción católica; la legitimación de una salida autoritaria teocrática; y la proyección en el horizonte de la imagen del Reino social de Cristo como figura movilizadora.

patriótica que elevaba a la nación a su más alto valor espiritual y político. Ambos respondían a crisis sociopolíticas análogas, tenían al estado como instrumento de adoctrinamiento, e incorporaban a las masas al sistema político mediante la movilización antidemocrática. Las diferencias con el tradicionalismo vendría en su centralismo y concepción corporativa mientras que la diferencia con los conservadores estibaría en el rechazo absoluto a los principios políticos liberales. *Ibidem*, pp.129-138. En cualquier caso, esta fascistización sería bastante superficial y las situaciones análogas no implican necesariamente mismas respuestas. Así, a lo largo de estas páginas, hemos visto más bien una estética militarizada, unos valores y una liturgias netamente nacionalcatólicas como sostiene Carmelo Adagio, *Chiesa e nazione in Spagna...*, *op.cit.*

4.5 LA SEGUNDA REPÚBLICA

“la alternativa es, por consiguiente, ésta: o cristianismo o comunismo; o espiritualización del ser humano o degradación materialista del mismo hasta el puro predominio de la fuerza bruta; Roma o Moscú”.¹²⁷⁸

Editorial de El Pilar

Siguiendo la doctrina universal de la Iglesia y la prudencia que imponía el cambio de forma de gobierno, el 24 de abril de 1931, la Santa Sede recomendó a los obispos que respetaran “los poderes constituidos” y obedecieran a ellos “para el mantenimiento del orden”. Sin embargo, una parte de la Iglesia española ni siquiera fue capaz de contenerse en los límites marcados por el secretario de Estado, cardenal Pacelli.¹²⁷⁹ Algunos como el arzobispo de Zaragoza no esperaron siquiera a las instrucciones romanas y difundieron una pastoral el 21 de abril de 1931 para pedir protección divina sobre nuestra patria. La actitud hostil que mantuvo una parte del episcopado español contribuyó a generar la sensación entre los católicos de la necesidad de oponerse a un régimen empeñado en perseguir sus creencias e ir contra los derechos de la Iglesia.¹²⁸⁰ La cuestión religiosa durante la Segunda República se vio lastrada por la importante presencia que el integrismo había adquirido entre la jerarquía eclesiástica gracias al sistema de cooptación desarrollado por Primo de Rivera para fabricar un episcopado favorable a sus posiciones.¹²⁸¹

El Vaticano presionó a Segura para que abandonase su sede de Toledo por la violenta circular que había emitido el 1 de mayo de 1931. Fue entonces cuando Pío XI comisionó al arzobispo de Tarragona, Vidal i Barraquer para negociar con las autoridades republicanas. Este prelado adoptó una posición accidentalista según la cual la forma de gobierno no importaba si ésta defendía los intereses de la Iglesia católica. Desde este punto de partida, Vidal i Barraquer utilizó una “estrategia de los dos brazos” que, mientras acataba y

¹²⁷⁸ *EP*, 26.09.1931.

¹²⁷⁹ Entre ellas destacarían las circulares agresivas de los obispos de Barcelona, Tarazona y Toledo. Hilari Ragner, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2001, pp. 48-49.

¹²⁸⁰ Así, antes de la reacción del cardenal Segura en su pastoral del 1 de mayo de 1931, los obispos de Málaga, Pamplona, Mallorca, Tarazona o Zaragoza habían mostrado su actitud contraria al nuevo régimen. María del Carmen de Frías García, *Iglesia y Constitución. La jerarquía católica ante la II República*, Madrid, Centro de Estudios Político Constitucionales, 2000, pp. 11-12 y 723-734.

¹²⁸¹ Hilari Ragner, *op.cit.*, p. 43.

negociaba con el régimen, presionaba defendiendo sus intereses en el parlamento y en la calle.¹²⁸² Además, a pesar de este accidentalismo, “la derecha católica hegemónica nunca llegó a aceptar el régimen republicano, como tampoco aceptó los componentes básicos de la cultura política liberal-republicana. Y, en vez del fecundo *dynamic conservatism*, desarrolló sus críticas desde la irrealista utopía arcádica de un pasado ideal; en lo que coincidió con carlistas y monárquicos alfonsinos”.¹²⁸³

Algunos autores han querido ver en el accidentalismo y más genéricamente en la Acción Católica una vía hacia la democracia cristiana y el pacto con la República, un proyecto que chocó con la política secularizadora del gobierno.¹²⁸⁴ Sin embargo, a pesar de lo sugerente de este análisis y la importancia de Vidal i Barraquer, hay que recordar que la fuerte impronta política del movimiento de la Acción Católica en la España de Primo de Rivera así como el hecho de que fuera el intransigente cardenal Segura el que la controlase hasta su dimisión en 1931 dificultaron la articulación de un proyecto de democracia cristiana. Además, teniendo en cuenta que la mayoría de los obispos eran contrarios al liberalismo parece lógico pensar que la Acción Católica a nivel diocesano siguiera la línea de estos prelados ya que al fin y al cabo estaba dirigida por aquellos.

Además, a pesar de esta vía accidentalista, como señala Ramiro Trullén, la jerarquía católica ligaba legislación laica con violencia anticlerical y potenciaba la visión de una institución asediada lo que impedía que pudiera amoldarse a la nueva coyuntura.¹²⁸⁵ Esta distinción resulta capital ya que en buena parte de la historiografía española se suele mezclar la legislación laica, su aplicación local y la violencia anticlerical para presentar un clima de crispación y persecución. Sin embargo, no podemos olvidar que el discurso de persecución fue alimentado y difundido por la prensa católica, exagerando acontecimientos, ocultando ceremonias religiosas que sí eran permitidas o generalizando situaciones adversas aisladas.¹²⁸⁶ De hecho, las políticas culturales republicanas fueron moderadas en comparación con las

¹²⁸² Ramiro Trullén Floría, “La jerarquía episcopal durante la II República”, en Carmelo Romero y Alberto Sabio, *Universo de Micromundos. VI Congreso de Historia Local de Aragón*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2009, pp. 261-269.

¹²⁸³ Pedro Carlos González Cuevas, *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 294.

¹²⁸⁴ Ver Feliciano Montero, “La Acción Católica, Ángel Herrera y la Asociación Católica de propagandistas”, en Julio de la Cueva, Feliciano Montero, (eds), *Laicismo y catolicismo. El conflicto político religioso en la Segunda República*, Madrid, Universidad de Alcalá, 2009, pp. 159-179.

¹²⁸⁵ Ramiro Trullén Floría, “La jerarquía...”, *op.cit.*, p. 269.

¹²⁸⁶ Rafael Cruz, *En el nombre del pueblo. República, rebelión y guerra en la España de 1936*, Madrid, Siglo XXI, 2006, pp. 52-53.

desarrolladas en Rusia, Portugal o México y estarían más relacionadas con el proyecto legislativo laico de la III República francesa.¹²⁸⁷

La simple acumulación de ejemplos de manifestaciones anticlericales de muy diversa índole por la geografía española puede contribuir a sobredimensionar este fenómeno, volverlo más confuso y generar en el lector la sensación de una persecución orquestada por el gobierno.¹²⁸⁸ Así, por ejemplo, en Zaragoza tan sólo encontramos la explosión de un petardo en la puerta del seminario de San Carlos en enero de 1932 y pequeños incendios en este edificio así como algunos artefactos explosivos en cuatro iglesias en diciembre de 1933. La normalidad fue la tónica dominante, las bombas no causaron ningún muerto y los daños en los edificios fueron bastante reducidos.¹²⁸⁹

En este sentido, cabría destacar la importancia del rumor en contextos de incertidumbre y miedo. Para el caso que nos ocupa, estos murmullos contribuyeron a difundir la violencia anticlerical, reactivando el potente imaginario popular sobre lo que se ocultaba tras los muros de los conventos, a la vez que hacía que entre los católicos el conflicto religioso se percibiera como generalizado. Además de los espacios tradicionales de difusión de ruidos públicos, los medios de comunicación de masas todavía ampliaron más el eco de estos acontecimientos. Así, “pese a su variabilidad local y regional, el conflicto se vivió con intensidad parecida a lo largo de la geografía española”, estos elementos contribuyeron a “hacerlo sentir como propio en zonas que se habían mantenido bastante alejadas de las oleadas iconoclastas”.¹²⁹⁰

Por otro lado, hay que recordar que la tan comentada quema de conventos de mayo de 1931, con todo lo grave e impactante que fue para los católicos españoles, se limitó geográficamente a Madrid, Andalucía y la región de Levante, no hubo víctimas mortales y en algunos casos como el malagueño se superpusieron con otro tipo de revueltas como la quema y saqueo de almacenes comerciales.¹²⁹¹ Sin embargo, su “trascendencia fue ampliada por los medios de comunicación, de derechas y de izquierdas, partidarios de culpar al

¹²⁸⁷ *Ibidem*, pp. 43-49.

¹²⁸⁸ Algunos historiadores han hecho uso de este tipo de categorías e interpretaciones así hablan de “persecución oficial” o realizan juicios de valor como “manifiesta injusticia” Ver Antonio Manuel Moral Roncal, *La cuestión religiosa en la Segunda República española. Iglesia y carlismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 65 y 74.

¹²⁸⁹ María Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1959)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002, pp. 278-291.

¹²⁹⁰ Ángel Luis López Villaverde, *El gorro frigio y la mitra frente a frente. Construcción y diversidad territorial del conflicto político-religioso en la España republicana*, Barcelona, Ediciones Rubeo, 2008, para la cita ver p. 330, para la importancia de los rumores en la generalización de la sensación de persecución ver también pp. 117 y 342.

¹²⁹¹ William J. Cahallan, *op.cit.*, pp. 227-228.

otro del conflicto y en manos de periodistas marcadamente antirrepublicanos por un lado, o deseosos de plasmar la deseada venganza histórica contra la Iglesia, por el otro”.¹²⁹²

Así, como ha sido demostrado en numerosas ocasiones, el enfrentamiento anticlerical-clerical se fue retroalimentando por sus percepciones recíprocas.¹²⁹³ Además, la jerarquía eclesiástica no podía obviar la marcada significación laicista del republicanismo español que ya había intentado en 1873 separar la Iglesia del Estado ni tampoco la asociación de esta forma de gobierno con otras experiencias como la francesa. Asimismo, la retórica revolucionaria utilizada por los republicanos todavía infundió más temor a un catolicismo que tenía como referentes la presencia espectral de los casos ruso y mejicano. De hecho, el 14 de abril fue presentado como una “revolución de las urnas”, “un resultado revolucionario protagonizado por el pueblo en virtud de sus derechos soberanos”.¹²⁹⁴

Las primeras discusiones parlamentarias parecieron confirmar estos temores con la declaración de la libertad religiosa y sobre todo con la discusión de las cláusulas de la Constitución relativas a la religión. Su aprobación en diciembre de 1931 suponía un hito en las relaciones Iglesia-Estado ya que, si exceptuamos la breve experiencia de la Primera República, nos encontramos con que por primera vez España no tenía religión oficial. Además, esta declaración de laicismo abrió el camino a otras medidas secularizadoras relacionadas con los cementerios, la enseñanza, el matrimonio...¹²⁹⁵ De esta manera, quedaba roto un modelo de relación basado en el regalismo, la reforma y el privilegio.

Así, aún cuando la oposición al régimen republicano era previa, la legislación laica no hizo sino acentuar más las tensiones con la Iglesia. De hecho, como subraya Javier Ugarte para Navarra:

“Los argumentos básicos que llevaron a la insurrección contra la República estaban ya planteados en 1931. Con ellos se hizo la campaña de las municipales del 12 de abril de ese año. De modo que no los bruñó la

¹²⁹² Ángel Luis López Villaverde, *op.cit.*, p. 333.

¹²⁹³ Ver, por ejemplo, Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero, “Clericalismo y anticlericalismo en torno a 1898. Percepciones recíprocas”, en Rafael Sánchez Mantero (ed.), *En torno al ‘98’. España en el tránsito del siglo XIX al siglo XX. Tomo II*, Huelva, Prensas de la Universidad de Huelva, 2000, pp. 49-64.

¹²⁹⁴ Rafael Cruz, *op.cit.*, p. 27. Para la sacralización del lenguaje de la nación y la revolución ver también Ramiro Trullén Floria, “Socialismo, sacralización del lenguaje y nación durante la Segunda República”, en *Nuevos horizontes del pasado: culturas políticas, identidades y formas de representación, X Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea celebrado en Santander los días 16 y 17 de septiembre de 2008*.

¹²⁹⁵ William J. Callahan, *op.cit.*, pp. 229 y ss.

República sino que pertenecían a una larga cultura política española: la cultura del tradicionalismo militante (con diferentes expresiones políticas). Sin embargo, fue durante la República cuando aquella cosmovisión –que no se había sustantivado en la conciencia de las gentes, no al menos hasta ser una fuerza poderosa de acción política-, fue meticulosamente trabada con los valores y símbolos de una sociedad como la navarra y la pamplonesa”.¹²⁹⁶

Este enfrentamiento cultural se produjo fundamentalmente en dos niveles, uno nacional con la discusión de toda esta legislación laica y otro local, de marcado carácter simbólico y que tenía como objetivo desacralizar el espacio público.¹²⁹⁷ Sin embargo, este último es el que reviste especial importancia puesto que es donde se materializó esta disputa, donde las medidas legislativas a nivel nacional tomaron forma y entraron en conflicto con las identidades locales.

En este sentido, conviene recordar que aunque carezcamos de estadísticas fiables, el catolicismo estaba muy arraigado en la población española con especial prevalencia en las regiones del norte y las clases medias urbanas. Además, si superamos el análisis de la observancia religiosa obtendríamos un marco más complejo donde la influencia del catolicismo se dilataría aún más.¹²⁹⁸ Así, por ejemplo, los patronos locales desempeñaron un rol muy importante en la construcción de la identidad de la propia comunidad, a él le pedían para que lloviera o cesara una epidemia, en su Iglesia celebraban los principales actos de la vida humana, y las campanas marcaban el paisaje sonoro de la localidad. Por ello, son estas actuaciones simbólicas de las autoridades republicanas las que más oposición despertaron y las que fueron más intensamente utilizadas para la movilización católica hasta el punto de que, como veremos, se llegó a boicotear la salida de procesiones para presionar al gobierno.

Por último, esta vinculación emotiva y la intensa politización hicieron que la legislación laica y la violencia anticlerical fueran equiparadas bajo la denominación de persecución. Para los actores católicos, todo formaba parte de una misma agresión a los derechos de Dios, desde la retirada de crucifijos de las escuelas, la eliminación de la tapia del cementerio, la iconoclastia, el matrimonio civil, la quema de conventos o la provocativa moda femenina.

¹²⁹⁶ Javier Ugarte Tellería, *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, p.261.

¹²⁹⁷ Mary Vincent, *Catholicism in the Second Spanish Republic. Religion and Politics in Salamanca, 1930-1936*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 185. Para la idea de enfrentamiento cultural ver Ángel Luis López Villaverde, *op.cit.*, p. 331.

¹²⁹⁸ William J. Callahan, *op.cit.*, pp. 195-202.

4.5.1 Tiempos Apocalípticos en la capital de María. Incertidumbre, miedo y profecía en el discurso católico ante la proclamación de la Segunda República.

Con la caída de Primo de Rivera, los fantasmas de la persecución volvieron a ser agitados por la Iglesia. Al poco de su dimisión, el arzobispo de Zaragoza mandaba realizar unas solemnes súplicas el 19 de marzo de 1930 para que cesasen los estragos de la persecución religiosa en Rusia.¹²⁹⁹ Los espectros de la Revolución soviética o mejicana volvieron a aparecer en la prensa católica.¹³⁰⁰ El 31 de enero de 1931, el padre Nazario Pérez, destacado pilarista, expresaba su preocupación por la posibilidad de ver a “España convertida en Rusia o por lo menos en Méjico”. Ante una situación semejante, los católicos españoles fueron a rezar y:

“tal vez las oraciones y sacrificios de tantas almas fervorosas, unidas a los pies de la Virgen del Pilar, en esta Hora de Reparación, lograron detener la tempestad revolucionaria de 1917 a 1923 y nos trajeron la paz interior y las victorias de África y los comienzos de una era de prosperidad, que, a no ser por la excesiva tolerancia del error y del pecado, hubiera llegado a consolidarse”¹³⁰¹.

Resulta muy interesante ver como para este jesuita, el final de la Dictadura de Primo de Rivera devolvía a España a la época de la tempestad revolucionaria de 1917-1923 que éste había frenado. No hizo falta pues la proclamación de la República para escuchar discursos de persecución e invocaciones al combate. De hecho, en el mismo artículo, Nazario Pérez decía que después de orar ante el Pilar, “¿no nos levantaremos a defender la religión y la patria, como nuestros padres, si no ya con las armas (aunque si nos descuidamos tal vez llegue el caso de tener que empuñarlas), con la palabra y la pluma, que tan eficazmente manejan ellos? Peor que el imperio de Napoleón

¹²⁹⁹ L.A.C.M.Z., 4.04.1930, fo. 303.

¹³⁰⁰ Para las imágenes de la Revolución Rusa ver Rafael Cruz “¡Luzbel vuelve al mundo! Las imágenes de la Rusia soviética y la acción colectiva en España”, en Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma (eds.) *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 273-303. Para la recepción de la política mejicana en España y la protesta de la Iglesia ver Vicente Cárcel Ortí (ed.), *Actas de las Conferencias de Metropolitanos Españoles (1921-1965)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, pp. 22, 231, 238-239 y 249 y Chiaki Watanabe, *Confesionalidad católica y militancia política: la asociación católica nacional de propagandistas y la juventud católica española (1925-1956)*, Madrid, UNED, 2003, pp. 139-146. Un análisis de la guerra de los cristeros y de la separación de la Iglesia y del Estado en México en Gregorio L. De la Fuente Monge, “Clericalismo y anticlericalismo en México, 1810-1938”, en *Ayer*, nº 27, 1997, pp. 40-65 y Jean Meyer, “Geografía de las guerras cristeras: México, 1926-1940”, en *El Carlismo en su tiempo: Geografías de la contrarrevolución*, Pamplona, Departamento de Cultura y Turismo-Institución Príncipe de Viana, 2008, pp. 245-265.

¹³⁰¹ *EP*, 31.01.1931.

sería la tiranía bolchevique”.¹³⁰² A través de este tipo de figuras, se incorporaba la República al relato maniqueo en el que la Iglesia aparecía como bastión que resiste las diversas embestidas de las huestes del averno. Además, al emplear el potente y recurrente imaginario popular de la Guerra de la Independencia, se les representaba como enemigos de la nación, como extranjeros en la más pura lógica menendezpelayista.

Además, este discurso había sido plenamente interiorizado por los católicos y no se limitaba por tanto a la movilización y agitación pública. Así, en su tradicional felicitación de Pascuas, en diciembre de 1931, el Deán José Pellicer le expresaba al Cabildo Zaragoza, “el sentimiento que le causa no poder hacerla con la misma satisfacción y júbilo que en años anteriores” por “la persecución sectaria y pertinaz de que es objeto en la actualidad la Iglesia Española y sus ministros”.¹³⁰³

Al año siguiente, el presidente del Cabildo volvió a manifestar privadamente que “dadas las circunstancias actuales más de tristeza que de alegría se limitaba a recomendar a todos la mayor conformidad con los designios de Dios nuestro señor, procurando que cuanto más arrecie la persecución de la Iglesia mayor sea el celo para cumplir con nuestros deberes capitulares y sacerdotales”.¹³⁰⁴ Una buena parte del catolicismo español había asumido e interiorizado el discurso de persecución, considerando que incluso la forma política republicana era un atentado contra los derechos de Dios.

Por eso, cuando llegó el 14 de abril de 1931, la revista *El Pilar* abrió con una portada en forma de lápida en la que estaba escrito en mayúsculas:

“El día 14 fue proclamada la república en toda la nación.
¡Dios salve a España!
¡La Virgen del Pilar proteja a España!
Que cada uno cumpla con sus deberes de católico y de patriota.
Dios sobre todo”.¹³⁰⁵

Las lecturas escatológicas se acentuaron conforme avanzaban los cambios y la incertidumbre política se hacía mayor. Volvían los tiempos de profecías y esperas, del miedo ante lo inesperado y la necesidad de lecturas confortantes que explicaran los acontecimientos en un lenguaje providencial. El siguiente número de *El Pilar* realizaba una clara llamada al combate a través

¹³⁰² *Ibidem*. Para el contenido profético del catolicismo español durante aquellos años ver William A. Christian, *Moving Crucifixes in Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 103-119.

¹³⁰³ L.A.C.M.Z., 19.12.1931, fol. 375.

¹³⁰⁴ L.A.C.M.Z., 20.12.1932, fol. 403. No se ha podido acceder a la consulta de documentos más allá de esta fecha pero nada hace suponer que este discurso fuera abandonado.

¹³⁰⁵ *EP*, 18.04.1931.

de “oración como si todo hubiera de depender de un milagro; acción como si el Cielo nos abandonara a nuestras propias fuerzas”. No era el momento para las diferencias, “ante el momento actual, deben remozarse nuestras fuerzas para proseguir con más ahínco la labor milenaria de la España católica”.¹³⁰⁶

El 1 de mayo de 1931, el Arzobispo emitía una circular donde si bien pedía que se guardase el respeto por los poderes constituidos para mantener el orden, también ordenaba misas *quacum necessitate* y pedía funciones públicas con exposición del Santísimo para suplicar al Sagrado Corazón por mediación de la Virgen “que derrame sobre nuestra patria y sobre la Iglesia sus gracias y que no nos abandone su tutela”.¹³⁰⁷ Así, al mismo tiempo que pedía respeto para las autoridades también las señalaba como enemigas del cristianismo y responsables de la situación que vivía la Iglesia al utilizar los recursos que ésta consagraba a conjurar los períodos de excepción e incertidumbre. De esta manera, la República fue interpretada en un sentido apocalíptico, la llegada del reino de Cristo estaba cerca. Los signos divinos así lo señalaban. Desde las apariciones en Torralba de Aragón a las de Ezquioga pasando por las falsificadas predicciones de la Madre Rafols se hablaba de martirio, desagravio y castigo providencial de España por haber abandonado el catolicismo.¹³⁰⁸

Dentro de esta visión escatológica, el 11 de mayo de 1931, una mujer entró en el templo arrodillada con una vela en mano y salió de la Santa Capilla pidiendo “el favor del cielo para España”. Cada día fueron sumándose más y más mujeres que entre suspiros pedían perdón a Dios y que al unísono respondían “salvad a España” al grito de “¡Oh, María sin pecado concebida!”. Con ellas, se mezclaron la Acción Católica de la Mujer y la Corte de Honor de Damas del Pilar para mostrar su unidad “contra la Revolución (...) en nombre de la Patria” y de la Religión”. El 20 de mayo, aniversario de la coronación eran centenares de mujeres las que entraban de rodillas en el templo rezando el Rosario diciendo “Dios Nuestro Señor y la Santísima Virgen del Pilar acojan benignamente esta colectiva plegaria expiatoria”.¹³⁰⁹

A lo largo del bienio progresista (1931-1933), las mujeres estuvieron a la cabeza de las movilizaciones contra la República y las medidas secularizadoras. Esta presencia en la vanguardia contrarrevolucionaria era en parte

¹³⁰⁶ EP, 25.04.1931.

¹³⁰⁷ EP, 9.05.1931.

¹³⁰⁸ William A. Christian, *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Los Angeles: University of California Press, 1996, pp. 13-40, 67-74 y 347-372.

¹³⁰⁹ EP, 16.05.1931 y 30.05.1931. A esta movilización zaragozana se le unieron un grupo de 25 señoras de la aristocracia madrileña capitaneadas por la condesa de Cardona que vinieron a participar del novenario de rogativas al Sagrado Corazón por las actuales necesidades de España que comenzará el 12 de junio. EP., 13.06.1931.

consecuencia de las intensas campañas eclesíásticas así como de la socialización de los valores nacionalcatólicos a través de asociaciones devocionales como la Corte de Honor y, de manera más reciente, la rama femenina de la Acción Católica. El jesuita Vicente Gracia escribía un artículo titulado “Por la Virgen del Pilar. La fe de la mujer española” en el que exaltaba el papel de estas damas que “se han puesto a la vanguardia y ha conseguido del Señor el que extendiera sobre el mar alborotado de nuestra ciudad y se calmasen y enmudeciesen los elementos”. Para este jesuita, fue la intercesión de la Virgen del Pilar, conseguida a través de la oración de estas mujeres, la que impidió que llegara a Zaragoza “el terremoto infernal de sacrilegios y de profanaciones” y por ello:

“Quiero que sepa la España entera que gracias a esa pléyade de santas mujeres que con sus rodillas y lujosas o sencillas faldas han relucido los mármoles del pavimento del gran templo mariano en procesión de penitencia varios días, gozamos hoy del beneficio inestimable de la paz lo mismo en las casas de oración que en las calles y paseos. Don preciosísimo que nunca podremos agradecer bastante ni a la Santísima Virgen ni a las piadosas mujeres que nos lo han conseguido”.¹³¹⁰

Un buen ejemplo de este ambiente profético y milenarista será el de las célebres predicciones de la madre María Rafols. Nacida en 1781 cerca de Vilafranca del Penedés, esta monja fundó en Zaragoza la congregación de las Hermanas de la Caridad de Santa Ana para hacerse cargo del Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia. Durante los Sitios, este hospital, que sería destruido más tarde por los franceses, tuvo un papel muy importante en la asistencia de los enfermos. Tras esta frenética actividad, permaneció prácticamente en el anonimato hasta su muerte el 30 de agosto de 1853.¹³¹¹ Durante el Centenario de los Sitios, su imagen fue recuperada e incluida en el panteón de los defensores de Zaragoza. Así, entre los actos conmemorativos, se descubrió una placa en su honor en San Pablo y las hermanas de la caridad de Santa Ana organizaron unas honras fúnebres por su fundadora.¹³¹²

Así pues, hasta 1908 nos encontramos con una monja que había asistido a heridos durante los Sitios y que había fundado una pequeña congregación de

¹³¹⁰ EP, 6.06.1931. En otras regiones españolas se aprecia una movilización muy parecida. Así, en Salamanca, la Acción Católica de la Mujer anunció una hora santa cada jueves para rezar por España y la Iglesia católica, mientras que el apostolado de la oración organizaba un triduo al Sagrado Corazón en las ciudades de Salamanca y Ciudad Rodrigo. Mary Vincent, *Catholicism in the Second Spanish Republic. Religion and Politics in Salamanca, 1930-1936*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 175.

¹³¹¹ Mario de la Sala Valdés, *Obelisco Histórico en honor de los heroicos defensores de Zaragoza en sus dos Sitios (1808-1809)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2008 (ed. digital de la de 1908), p. 331.

¹³¹² A.H.M.Z., Gobernación, Festejos, caja 1583, exp. 1425 y L.A.C.M.Z., 5.09.1908, fol. 29.

religiosas. Va a ser durante estos años cuando se opere un cambio fundamental ya que, desde que Pabla Bescós se hiciera cargo de la orden en 1894, ésta pasó a tener 140 casas y 2500 religiosas en 1932. Fue esta superiora la que organizó numerosas reuniones en homenaje de la madre Rafols en Zaragoza y Vilafranca, su localidad natal.¹³¹³ En este contexto de recuperación hagiográfica de su figura, una sobrina de Pabla, María Naya Bescós comenzó en los años veinte a falsificar documentos utilizando con cuidado papel del período.¹³¹⁴

Al principio las profecías tenían un carácter espiritual y tan sólo buscaban la difusión del culto al Sagrado Corazón y la canonización de la madre Rafols, proceso que había iniciado Santiago Guallar, canónigo zaragozano que además preparaba una biografía de la monja catalana.¹³¹⁵ Sin embargo, todo cambió a partir de 1931, cuando las profecías inventadas comenzaron a adquirir un carácter político y un tanto escatológico, convirtiendo un fraude piadoso en un elemento aglutinador de los católicos españoles contra la República.¹³¹⁶ Aunque en 1934 una comisión diocesana dictaminara que eran falsificaciones, sus averiguaciones se mantuvieron en secreto hasta que en 1943 el Vaticano cerró definitivamente el caso.

Estas profecías tuvieron un impacto brutal en la época y fueron recogidas en diversos periódicos a nivel nacional. Miguel de Unamuno se hizo eco de estas predicciones en un artículo publicado en *El Sol* el 29 de septiembre de 1932 con el título “Visiones y palillos”. En este texto acusaba a los jesuitas de estas invenciones y relataba no sin cierta ironía como:

“A la Madre María Rafols, se le aparecía de cuando en cuando Cristo; pero no el Jesús de Santa Teresa, que era de visión intelectual y no visible y era mudo. Este otro es, como el de Margarita María de Alacoque, un Cristo parlanchín, que larga parlamentos untuosos y almibarados. Y en ellos le revelaba a la M. Rafols lo que habría de ocurrir un siglo después, ahora, de 1931 en adelante. Le anunció el Cristo que sus revelaciones aparecerían en estos nuestros tiempos. Que Pío XI -¡así!- establecería la fiesta de Cristo Rey. Que el escrito de su sierva oyente sería encontrado en enero de 1932. Que la época de

¹³¹³ Se organizaron dos homenajes a la Madre Rafols en Zaragoza y Vilafranca del Panades los días 15 de octubre de 1923 y 21 de agosto de 1924 respectivamente. A.H.M.Z., Gobernación, Ceremonia, caja 3721, exp. 3383. Asimismo, se organizó en 1925 el traslado de sus restos para el 20 de octubre desde el Pilar hasta la Iglesia de la congregación. A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3731, exp. 3254; L.A.C.M.Z., 2.10.1925, fol. 93 y 6.11.1929, fol. 98.

¹³¹⁴ William A. Christian, *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Los Angeles, University of California Press, 1996, pp. 67-74.

¹³¹⁵ Ver Santiago Guallar Poza, *De la vida, gracias y virtudes de la sierva de Dios Madre María Rafols, fundadora del Instituto de Hermanas de la Caridad de Santa Ana*, Zaragoza, Gambón, 1931.

¹³¹⁶ William A. Christian, *op.cit.*, p. 70.

persecución empezaría abiertamente en el año 1931, cuando habría de empezar su Reinado en España. No el reinado del Cristo, cuyo reino no es de este mundo, sino el del Sagrado Corazón de la Compañía”.¹³¹⁷

Su contenido, sin lugar a dudas, fomentó aún más estas lecturas apocalípticas de la Segunda República debido a las referencias explícitas a acontecimientos que se estaban viviendo. Así, en una de las apariciones del Sagrado Corazón este le dice que en su localidad natal se construirá un templo a la Virgen del Pilar entre 1931 y 1940, la Iglesia se había comenzado a construir en abril de 1931 y seguramente se inaugurará en 1940 “como filial regalo de Jesucristo y de España a su común Madre la Virgen del Pilar en el XIX Centenario de su venida a nuestra Patria”.¹³¹⁸ En otros textos las referencias eran más veladas pero igualmente politizadas como en un texto fechado en 1815 en el que se decía que “cuando lleguen estos tiempos tan turbulentos y calamitosos, el medio más poderoso para desagruar a su Eterno Padre será invocar a su Madre Santísima bajo la advocación del Pilar que es la Patrona y Protectora de nuestra querida España”.¹³¹⁹ En los textos fantaseados por esa joven novicia, el Pilar junto con el Sagrado Corazón eran las dos devociones que saldrían en defensa de la España católica:

“Yo no te lo digo para ti, sino para otros hijos míos que llegará día que serán muy perseguidos y estarán muy dudosos y apurados con las luchas que les armará el enemigo queriendo destruir la Religión y hasta mi dulce nombre de todos los ámbitos de la tierra. Cuando llegue esta época, que empezará abiertamente en el año 1931, quiero que todos mis hijos los hombres, que tanto me han costado, levanten su espíritu y pongan en Mí y en mi Madre Santísima toda su confianza (...)Estoy dispuesto a derramar grandes gracias sobre mi querida España, que tanto la ha de perseguir la masonería; pero quiero que no sucumban mis fieles hijos. Yo les ayudaré en todas sus luchas y conmigo la victoria la tendrán segura. (...)Este escrito –asegura el Divino Corazón- será encontrado cuando se acerque la hora de mi reinado en España”.¹³²⁰

Resulta difícil discernir hasta qué punto era consciente de si estaba manipulando los textos o era tal el estado de agitación mesiánica que era capaz de autoconvencerse de la veracidad de sus propias falsificaciones. Sea

¹³¹⁷ Miguel Unamuno, *Ensueño de una Patria. Periodismo republicano 1931-1936 [edición y prólogo a cargo de Víctor Oumette]*, Valencia, Pre-textos, 1984, p. 110.

¹³¹⁸ *Escritos póstumos de la Madre María Rafols*, Zaragoza, E. Berdejo Casañala, 1931, p. 69.

¹³¹⁹ *Ibidem*, p. 66.

¹³²⁰ *Ibidem*, pp. 79-80. Las profecías tendrían una vida bastante larga y fueron utilizadas para justificar la Guerra Civil o la llegada de Franco en clave mesiánica. Además, se relacionaba con otros cultos, eminentemente con el Pilar, y se legitimaban discursos como los de la hispanidad. Ver Domingo de Arrese, *El Pilar según los escritos de la Madre Rafols*, Madrid, Gráficas Ibarra, 1940.

voluntariamente o no, estos textos revelan de la intensa politización de las devociones, especialmente el Pilar, Santiago y el Sagrado Corazón, en España. Asimismo, muestran a la perfección el clima milenarista con que fue recibida la Segunda República y el calado que el discurso del Reinado Social de Cristo tuvo en una salida autoritaria y mesiánica. La legislación republicana no hizo sino acentuar dicha tendencia a la vez que contribuía a conformar y delimitar todavía más la cultura política del nacionalcatolicismo, movilizándolo sus bases, identificando sus enemigos y marcando sus prioridades.

4.5.2 La secularización del espacio público: la retirada de la imagen del Pilar del Ayuntamiento de Zaragoza

A pesar de las roces que pudieran existir, “la República no impuso ninguna limitación importante al derecho a celebrar oficios religiosos”.¹³²¹ De hecho, por decreto de 22 de mayo de 1931, se instituyó la libertad privada y pública de cultos aunque limitando la obligación de los organismos públicos de asistir a ceremonias de carácter religioso.¹³²² Fundamentalmente, las tensiones a nivel local se expresaron a través de la retirada de símbolos religiosos de edificios públicos (incluidos los crucifijos de las escuelas) y de las ceremonias que se celebraran en el exterior del templo ya que debían ser autorizadas por el Gobierno Civil.

Lo que a nivel nacional se postulaba como una separación del mundo sagrado y secular (fin de la financiación de la Iglesia, matrimonio civil...), a nivel local se tradujo en “acciones específicas y altamente simbólicas”.¹³²³ Por ello, la disputa se situó en un terreno donde tantas veces se habían enfrentado y habían medido sus fuerzas, la calle, como lugar pero también como trasunto de la pugna por la definición confesional o laica del espacio público, la ciudadanía y la nación. Por tanto, no es extraño que los objetos en disputa fueran los crucifijos en las escuelas como símbolo de la educación laica o las imágenes religiosas que presidían las instituciones públicas como representación de la separación entre Estado e Iglesia.

Algunos autores han señalado como durante este período podemos observar una “politización de las prácticas cotidianas” que transformaron gestos habituales como una oración, una medalla de la Virgen o una procesión

¹³²¹ William J. Callahan, *op.cit.*, p.233.

¹³²² Marías del Carmen Frías García, *op.cit.*, pp. 121-130.

¹³²³ Mary Vincent, *Catholicism in the Second Spanish Republic. Religion and Politics in Salamanca, 1930-1936*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 185.

en un intento de reconquista del espacio público.¹³²⁴ Sin embargo, como hemos visto a lo largo de esta exposición, tanto las prácticas como los símbolos religiosos estaban altamente politizados antes de 1931. De hecho, como señala Frances Lannon, “la simbiosis entre la religión y la política en España ha sido tan completa, que los católicos practicantes a menudo no han sido conscientes de los mensajes implícitos en los actos religiosos”.¹³²⁵

En este sentido, sería mejor hablar de la culminación de un largo proceso en el que los símbolos religiosos fueron dotados de contenidos políticos hasta el punto de que estaban tan interiorizados que no eran asumidos como tales. Así, por ejemplo, se asumía como natural que Nuestra Señora del Pilar fuera capitana generala, patrona de la Guardia Civil o Virgen de la Raza sin las connotaciones que dichos títulos pudieran tener. Asimismo, la Virgen del Pilar también había quedado asociada a la celebración de los grandes momentos de la dictadura de Primo de Rivera como las victorias en las campañas del Rif o la inauguración de la Academia General Militar.

La vinculación emotiva de los españoles con las devociones que fueron objeto de conflicto durante la Segunda República contribuyó a movilizarlos en contra de este régimen así como a difundir entre ellos los valores de la cultura política nacionalcatólica. Asimismo, habría que señalar que la mayor parte de las imágenes que generaron controversia a lo largo de la geografía española fueron Sagrados Corazones que habían sido entronizados desde 1914 pero fundamentalmente durante el gobierno de Primo de Rivera. Así, estas imágenes estaban muy vinculadas con la legitimación del régimen anterior y, por ello, fueron objetos de especial atención por parte de las autoridades republicanas.¹³²⁶

Es en este contexto en el que debe entenderse la decisión del Ayuntamiento de Zaragoza de retirar de su salón de sesiones la imagen del Pilar el 12 de febrero de 1932¹³²⁷. El Alcalde pidió al concejo si debía removerse la estatua de la Virgen “interpretando con ello el sentimiento laico del Estado, la provincia y el Municipio, o por el contrario se reintegre al lugar en que tantos años estuvo colocada esa imagen, creyendo que con ello no se falta a las disposiciones emanadas de las Cortes Constituyentes de la

¹³²⁴ Para la politización de estas prácticas ver Rafael Cruz, *op.cit.*, p. 58. La idea de la politización de las prácticas cotidianas fue desarrollada en Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p. XLIV.

¹³²⁵ Frances Lannon, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España*, Madrid, Alianza, 1990, p. 50.

¹³²⁶ Así, por ejemplo, fueron retiradas las estatuas del Sagrado Corazón del hospital provincial de Salamanca o la del Ayuntamiento de Ciudad Rodrigo en 1931. Mary Vincent, *op.cit.*, p. 95.

¹³²⁷ A.H.M.Z., Gobernación, General Indiferente, caja 3827, exp. 892.

República”. Finalmente, el 12 de febrero de 1932 se confirmó la decisión de retirar la imagen del Pilar en cumplimiento de la Constitución de 1931.¹³²⁸

La confirmación de la decisión municipal despertó una espectacular ola de protestas en la prensa. Las acusaciones fueron tan graves que el Ayuntamiento pensó incluso en querellarse contra *El Noticiero*.¹³²⁹ Sin embargo, la gran polémica vendría con el artículo del diputado conservador y católico Antonio Royo Villanova, publicado en el *ABC* el 20 de febrero de 1932 y titulado “Un colmo de sectarismo. El desahucio de la Virgen del Pilar”. Lo interesante de este texto es en primer lugar la definición de la Virgen como un símbolo polifacético, llegando incluso a admitir su valor civil:

“¿Cuando ha tenido la Virgen del Pilar nada que ver con el clericalismo? Ni siquiera es un símbolo meramente religioso. A su innegable significación piadosa, dentro del culto católico, y sobre todo del sentimiento religioso español, une en Zaragoza un valor regional, histórico, social, hasta civil. (...)Se podrá separar la Iglesia del Estado pero no se podrá separar la vida municipal de la emoción religiosa y, sobre todo, no se podrá separar a Zaragoza de la Virgen del Pilar”.¹³³⁰

De esta manera, el futuro de ministro de Marina del gobierno de Lerroux apelaba a la vinculación emocional de los zaragozanos para combatir la política religiosa de la República y asociarla a este tipo de decisiones “sectaristas”. Además, después de mencionar la vinculación de personajes poco religiosos con la Virgen como los republicanos de 1874, atacaba al Ayuntamiento por la “contradicción” de mantener las fiestas del Pilar y retirar su imagen de la sala de sesiones, “¿Es que las fiestas de Zaragoza, de octubre de 1932, se van a llamar fiestas republicano-socialistas? Sería cosa de que la Comisaria de Turismo tomase cartas en el asunto. Porque las gentes van a Zaragoza por visitar a la Virgen del Pilar y no, ciertamente, por ver qué cara tienen los concejales”.¹³³¹

A pesar de que el Ayuntamiento reaccionara protestando y explicando las razones de su decisión, la polémica se consolidó en los medios de comunicación.¹³³² De hecho, unos días más tarde, Antonio Royo Villanova

¹³²⁸ A.H.M.Z., Gobernación, General e Indiferente, caja 3827, exp. 892. Dicha resolución fue ratificada por la mayoría del Ayuntamiento en aquella sesión y en la del 19 de febrero tras la protesta de los Caballeros de Nuestra Señora del Pilar. A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3837, exp. 835 y exp. 1263.

¹³²⁹ A.H.M.Z., Gobernación, General e Indiferente, caja 3827, exp. 1073.

¹³³⁰ *ABC*, 20.02.1932.

¹³³¹ *Ibidem*.

¹³³² Así, por ejemplo, uno de los concejales del Ayuntamiento, Monterde, se unió a las críticas en la prensa católica agravando todavía más la crisis en el seno del concejo municipal. A.H.M.Z.,

criticaba otra vez la actitud del concejo a través de una carta de felicitación que recibió de Carolina Carabias, viuda de García Hernández, “una mujer fuerte que ha hecho por la República el mayor sacrificio”. El simbolismo era evidente ya que Royo seleccionaba a la viuda de uno de los militares que se sublevaron en Jaca para proclamar la Segunda República. Además, la carta reviste un interés particular por la clara interpretación de género y nacionalista ya que, para ella, “la Santísima Virgen del Pilar debe de ser para todos los españoles -creyentes o no- algo tan grande y de tanto respeto que el que no la considere como la madre de Dios debe de reverenciarla como española”. Incidiendo en esta lectura, Carolina Carabias señalaba que era “muy grande el dolor que me producen estas *hombraðas* contra la religión, que más dañan a la República que la favorecen”.¹³³³ De esta manera, la mujer aparecía en este discurso como garante de la identidad nacional y católica frente a una masculinidad corrompida por la política. Todo ello no vendría sino a confirmar esta fuerte movilización femenina del catolicismo español que la convertiría en el principal agente de protesta religiosa y política en la esfera pública durante la República.

Esta polémica en los medios de comunicación se vería acompañada de una avalancha de cartas de felicitación o de protesta al Ayuntamiento por su decisión. El número de misivas fue tal que el 1 de marzo de 1932, el negociado de gobernación creó una comisión para evaluar la increíble cantidad de escritos de adhesión y protesta que llegaban a la alcaldía. Aunque ese mismo día decidiera dar por clausurada su labor y dejar archivada toda aquella correspondencia, los documentos constituyen una importante fuente para observar el fuerte anclaje del discurso nacionalcatólico en una parte de la población.¹³³⁴

Entre las protestas por la retirada, encontramos un mayor número de mujeres que se manifestaron a nivel individual o asociativo. Esto no viene sino a confirmar la idea de que la movilización católica femenina fue la que estuvo a lo largo de la Segunda República en la vanguardia del combate contra la secularización.¹³³⁵ Por encima del resto, destacaba la labor de la Acción Católica de la Mujer y de la Corte de Honor de Damas del Pilar que se pusieron a la cabeza de la protesta.¹³³⁶ Mejor organizadas, las mujeres

Gobernación, General e Indiferente, caja 3827, exp. 1074.

¹³³³ Cursiva en el original. *ABC*, 1.03.1932.

¹³³⁴ A.H.M.Z., Gobernación, General Indiferente, caja 3837, exp. 1263.

¹³³⁵ Ver Inmaculada Blasco Herranz, *Paradojas de la Ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003, pp. 197-292 y para el caso zaragozano ver Régine Illion, *Mujer, política y sindicalismo. Zaragoza 1931-1936*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2002, pp. 26-36, 50-58, 81-94, 114-116 y 216-225.

¹³³⁶ En el terreno de las protestas encontramos seis asociaciones femeninas: Corte de Honor del Pilar

participaron de otras movilizaciones como aquellas contra la laicización de las escuelas o la supresión de los jesuitas. Además, en estas manifestaciones encontramos también la maduración de una identidad de género católica con un marcado carácter político conservador y patriótico que les ofrecía a su vez espacios propios de sociabilidad y poder.¹³³⁷

Esta movilización femenina alcanzaría su zénit el 29 de febrero de 1932 con la entrega al Ayuntamiento de 334 pliegos con 30270 firmas de mujeres zaragozanas, “todas ellas conscientes de los deberes y derechos que les otorgan las vigentes leyes y ejercitando el de opinar que nos reconocen las mismas”.¹³³⁸ No era la primera ocasión que la Iglesia española hacía uso de este repertorio de acción de protesta que ya había ensayado con éxito en 1869 cuando depositara en el Congreso cuatro millones de firmas contra la libertad de cultos. Más recientemente, en diciembre de 1931, la aprobación de la Constitución republicana había provocado una auténtica ola de recogida de firmas entre las que también destacaría la intensa movilización femenina con las 50000 firmas que, entre Ciudad Rodrigo y Salamanca, recogió la Unión católica de mujeres españolas.¹³³⁹

Además, de las firmas reunidas, las cartas de protesta proporcionan una valiosa información sobre las identidades de los autores. Las epístolas van encabezadas por una declaración en la que manifiestan en qué calidad escriben. La Junta de Acción Católica de Señoras para fomentar la buena

de Zaragoza, de Salamanca y de San Sebastián; Acción Católica de la Mujer, Asociación de Hijas de María Inmaculada, Acción Católica de señoras de Zaragoza para fomentar la buena prensa y combatir la mala. Además, una aragonesa de la provincia de Teruel y un grupo de católicas aragonesas de Zuera. Frente a esta movilización, encontraríamos tres asociaciones masculinas: Caballeros de Nuestra Señora del Pilar de Logroño y Calatayud, y el Cabildo Metropolitano. A título individual aparecen cuatro firmas entre las que destaca la del canónigo y diputado por la APA, Santiago Guallar. Sin especificar género habría varios vecinos de Olvena (Huesca), Santiago de Compostela y Barbastro. Completan el grupo las asociaciones devocionales de Nuestra Señora del Pilar y Apostolado de la Oración de Mallén.

¹³³⁷ Para esta construcción de una identidad de género católica se fue convirtiendo en un rasgo significativo de la identidad política conservadora a comienzos del siglo XX. Inmaculada Blasco Herranz, “«Género y religión», Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica», *Historia Social*, n° 53, 2005, pp. 119-136, ver pp. 135-136; e *Id.* “Sí, los hombres se van»: discursos de género y construcción de identidades políticas en el Movimiento Católico”, en Encarna Nicolás Marín y Carmen González Martínez, *Ayeres en discusión* [Recurso electrónico], 2008, pp. 1-19, ver especialmente pp. 14-17. En realidad, tan sólo se trataba de trasladar cuando fuera necesario los roles marcados para las mujeres en la familia y en la parroquia a la nación como adecuadas defensoras públicas de la religión. Frances Lannon, “Los cuerpos de las mujeres y el cuerpo político católico: autoridades e identidades en conflicto en España durante las décadas de 1920 y 1930”, *Historia Social*, n° 35, 1999, pp. 65-80

¹³³⁸ A.H.M.Z., Gobernación, Correspondencia, caja 26516.

¹³³⁹ Para la protesta durante el Sexenio ver José Andrés Gállego y Antón M. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea. Tomo 1. 1800-1936*, Madrid, Encuentro, 1999, pp. 262-264. Para la recogida de firmas en contra de la Constitución de 1931 ver Mary Vincent, *op.cit.*, pp. 182-184.

prensa y combatir la mala se presentaba diciendo: “como católicas y aragonesas descendientes de aquellas heroínas de los Sitios que con la protección de nuestra excelsa patrona la Santísima Virgen del Pilar tanta gloria conquistaron para nuestra Inmortal ciudad, protestamos...”.¹³⁴⁰ La identidad local y regional se mezclaba con un sentido providencial de la Historia de España y, en especial del recurrente imaginario de la Guerra de la Independencia, que aparecía como modelo idealizado de actuación en el presente. Esto era así porque en el fondo el Ayuntamiento había destronado a “nuestra Augusta Patrona, y de todos los españoles”.¹³⁴¹

Un telefonema del 15 de febrero de 1932 sintetizaba lo anteriormente dicho en un lacónico “como aragoneses heridos íntimos sentimientos protestamos retirada VIRGEN DEL PILAR salón sesiones Ayuntamiento ofendiendo raza Historia Regionalismo CATOLICISMO aragonés”.¹³⁴² Finalmente, el Cabildo se expresaba destacando que la Virgen era “corazón moral y eje patriótico de la ciudad” señalando que “nuestro amor a España, nuestra hidalguía aragonesa y nuestras creencias católicas (que son gracias a Dios las de la inmensa mayoría de los españoles) requieren esta pública manifestación de fe, patriotismo y devoción Mariana”.¹³⁴³

Entre todos los textos destacaría el de María del Sagrario, una religiosa turolense que definía al Alcalde con estas palabras “Usted no es ni Zaragozano, ni Aragonés, ni Español no es más que un extranjero de mala pata porque contra más masonismo quieran implantar en nuestra España más se ha de arraigar la fe en los corazones que sean Españoles porque ustedes no son nada; ustedes solicos se desprestijan [sic]”.¹³⁴⁴ Para ella, la actuación municipal era propia de un extranjero ya que atentar contra la religión era hacerlo contra España. Este testimonio es una buena muestra de la intensa nacionalización del conflicto clerical-anticlerical así como del arraigo de la cultura política nacionalcatólica a través de uno de sus principales símbolos.

Aunque su objetivo a corto plazo no se cumpliera, el catolicismo zaragozano había mostrado una gran capacidad de movilización con la que hacer frente al desafío que suponía la secularización. La agitación política fue fundamentalmente femenina lo que en el fondo suponía la culminación de un largo proceso de politización y nacionalización de la mujer católica. Esta movilización ante la retirada de la imagen no era sino el trasunto de un

¹³⁴⁰ A.H.M.Z., Gobernación, Correspondencia, caja 26516.

¹³⁴¹ *Ibidem.* Carta de la Acción Católica del a Mujer de Zaragoza, (19-2-1932).

¹³⁴² *Ibidem.*

¹³⁴³ *Ibidem.* 15 de febrero de 1932.

¹³⁴⁴ *Ibidem.*

combate mayor por la definición de España. Un enfrentamiento que mostraba el sólido anclaje de una lectura confesional y excluyente de la nación basada en una serie de símbolos religiosos que ahora se ponían en cuestión. De esta manera, las protestas por la retirada de la imagen del Pilar representarían la culminación del proceso de nacionalización del conflicto clerical-anticlerical.¹³⁴⁵ Así, estos ataques contra la decisión del Ayuntamiento de Zaragoza no fueron excepcionales sino parte de una campaña católica que, contra la política secularizadora del nuevo régimen, quería “mantener el «centro sagrado» de la sociedad española en torno a la Iglesia”.¹³⁴⁶

Conscientes de la derrota, la Condesa de Sobradriel en nombre de la Corte de Honor, Leonor Sala de Urzaiz por las 30000 mujeres firmantes y Gómez Arroyo por los Caballeros de Nuestra Señora del Pilar solicitaron que “dicha imagen sea entregada a alguna de las asociaciones o entidades de esta ciudad para que pueda ser honrada con la veneración debida en el templo que disponga la autoridad eclesiástica”. El Ayuntamiento accedió para mostrar que “no es deseo de esta Corporación el privar de la veneración que los símbolos religiosos se merecen, sea de la confesión que fueren, por sus devotos”.¹³⁴⁷ A pesar de la entrega de la imagen verificada el 23 de marzo de 1932, la movilización no se desvaneció y el catolicismo zaragozano siguió agitando la bandera de la persecución.¹³⁴⁸ De hecho, la imagen pasó a representar el agravio republicano y como veremos será uno de los primeros símbolos en ser restituidos con el golpe de estado del 18 de julio de 1936.

4.5.3 Rituales y celebraciones públicas. Las fiestas del Pilar, el Rosario y las peregrinaciones.

El artículo 27 de la Constitución de 1931 además de consagrar la libertad de cultos contemplaba que “las manifestaciones públicas del culto

¹³⁴⁵ Para esta idea de la nacionalización del conflicto anticlerical-clerical ver Joseba Louzao, “«Es deber de verdadero y auténtico patriotismo...»: la nacionalización del conflicto entre clericales y anticlericales (1898-1939)”, en Encarna Nicolás Marín y Carmen González Martínez, (coords.); *Ayer y en discusión (recurso electrónico)*, 2008, p. 73.

¹³⁴⁶ Rafael Cruz, *op.cit.*, p. 57.

¹³⁴⁷ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3837 exp 1319.

¹³⁴⁸ Para la entrega de la imagen ver A.H.M.Z., Gobernación, Ceremonial, caja 3837, exp. 2307. Una buena muestra de que la polémica no se había agotado es que el 26 de marzo de 1932 la Congregación de Caballeros del Pilar de Bilbao envió al Ayuntamiento una carta con varias hojas de firmas en la que decía que “Bilbaínos y aragoneses unidos en vínculo de amor y de patriotismo nos hemos unido para firmar este mensaje. Acéptelo con el cariño que seguramente nacerá en su noble corazón y atienda esta queja que no tiene nada que ver con la política sino que nace del pecho de españoles que aman a su Patria y que se enorgullecen con su historia y con su fe”. A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3837, exp. 1527.

habrán de ser, en cada caso, autorizadas por el Gobierno”. Además, en la Disposición transitoria segunda se otorgó el rango constitucional a la ley de defensa de la República aprobada el 21 de octubre por la que se facultaba al gobierno para limitar la libertad de expresión, el derecho de reunión, asociación... Ambas leyes abrían la puerta al control policial del espacio público y permitirían la prohibición de numerosas manifestaciones públicas.¹³⁴⁹ En su aplicación, sería el Gobierno civil de cada región el encargado de autorizarlas o no dando lugar a una variada gama de situaciones en función de los contextos locales y de la persona que detentaba este cargo.¹³⁵⁰ De hecho, la Conferencia episcopal decidió que lo más prudente era no establecer una regla fija sino que cada obispo “se atempere a las circunstancias locales”¹³⁵¹ y en todo caso siempre se pida permiso al gobernador.¹³⁵²

No obstante, esto tampoco puede llevar a afirmar que el resultado más frecuente fuera la prohibición del acto religioso.¹³⁵³ Así, volvemos otra vez a la cuestión de si el análisis nacional distorsiona el impacto real que tuvieron este tipo de medidas al sumar los diversos casos repartidos por la geografía española como si fueran una constante. De hecho, en 1935, los prelados españoles acordaron que “dada la benevolencia con que suelen proceder los gobernadores civiles y alcaldes, no parece necesaria en la mayor parte de las diócesis esta regulación de las procesiones”.¹³⁵⁴ Además, también hay que tener en cuenta que no todas las alteraciones rituales son equiparables ya que algunas no respondían a la prohibición expresa del gobernador o del ayuntamiento sino de las propias autoridades religiosas.

Por su cercanía con lo ocurrido en Zaragoza con la Cofradía del Rosario de cristal, merece la pena que nos detengamos en lo ocurrido en la Semana Santa sevillana de 1932 cuando las cofradías se negaron a sacar sus pasos. En Sevilla, las celebraciones del año anterior, que habían coincidido con la proclamación de la República, transcurrieron con absoluta normalidad. Sin embargo, tan sólo unas semanas después, la capital andaluza se vio sacudida con fuerza por la quema de conventos de mayo de 1931. En otoño de ese año, en plena discusión de los artículos 26 y 27 de la Constitución, las cofradías sevillanas se movilizaron en contra de la limitación del ejercicio público del

¹³⁴⁹ Rafael Cruz, *En el nombre...*, *op.cit.*, pp. 35-37

¹³⁵⁰ Mary Vincent, *Catholicism...* *op.cit.*, p. 186.

¹³⁵¹ Decidido en mayo de 1931 en Toledo ver Vicente Cárcel Ortí, (ed.), *Actas de las Conferencias de Metropolitanos Españoles (1921-1965)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 275.

¹³⁵² Ver la reunión del 3 al 6 de diciembre de 1932 en *Ibidem*, p. 298.

¹³⁵³ Rafael Cruz, *En el nombre...*, *op.cit.*, p. 38.

¹³⁵⁴ Aprobado en la sesión celebrada entre el 12 y el 16 de noviembre de 1935 ver Vicente Cárcel Ortí, *op.cit.*, p. 370.

culto reuniendo 20.000 firmas. Esta protesta daría lugar a la creación de la Federación de hermandades religiosas, cofradías y asociaciones piadosas de la diócesis de Sevilla que estaría en el origen de la negativa a sacar las procesiones a la calle.

En una reunión en 1932 entre representantes de las cofradías, las “fuerzas vivas” y las autoridades municipales se intentó llegar a un acuerdo sobre la financiación de las hermandades a través de los impuestos recaudados por las sillas y palcos en la vía pública. El teniente de alcalde socialista se negó a que se concedieran cualquier tipo de financiación haciendo fracasar la negociación. Por su parte, el Ayuntamiento quería llegar a un acuerdo y, por ello, siguió pagando subvenciones atrasadas y consiguió aprobar una moción para que se cediera dichos tributos. Sin embargo, ya era demasiado tarde, las cofradías votaron individualmente no sacar los pasos a la calle como señal de protesta con la excepción de la Estrella que salió el Jueves santo.

En muchas de las respuestas se apreciaba la interiorización del discurso de persecución así como el temor a que hubiera altercados, máxime porque casi todas las insignias de las cofradías estaban materialmente cuajadas de coronas y emblemas reales. Además, la decisión tenía mucho de protesta política ya que al menos el 85% del consejo directivo de la Federación de hermandades estaba compuesto por antiguos militantes de partidos monárquicos o dirigentes en activo de Acción popular y Comunión tradicionalista. De hecho, así fue utilizado por la C.E.D.A. en las elecciones de 1933. De esta manera, podemos concluir que esta decisión viene explicada por el “temor ante posibles incidentes durante el recorrido de las procesiones; desconfianza hacia el Ayuntamiento y la solución económica propuesta; instrumentalización del tema por intereses y grupos políticos muy concretos; afán de «castigar» a las autoridades republicanas por su política antirreligiosa...”¹³⁵⁵

Durante el bienio progresista en Zaragoza, tan sólo encontramos pequeños conflictos a nivel ceremonial. Así, en 1933, el Noticiero se quejaba de la omisión en el programa de festejos de la misa tradicional de la mañana del 12 de octubre o de que se había variado el itinerario de la retreta militar.¹³⁵⁶ Sin

¹³⁵⁵ Ángel Luis López Villaverde, “El conflicto católico-repúblicano «desde abajo», 1931-1936”, en Feliciano Montero, (eds), *Laicismo y catolicismo. El conflicto político religiosos en la Segunda República*, Madrid, Universidad de Alcalá, 2009, pp. 389-422, pp. 406-412; Rafael Cruz, *En el nombre...*, *op.cit.*, p. 58; José Manuel Macarro Ver, *La Sevilla republicana*, Madrid, Sílex, 2003, pp. 88-92; y, sobre todo, ver Leandro Álvarez Rey, *La Derecha en la II República. Sevilla, 1931-1936*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1993, pp. 215-238, para la cita ver p. 234.

¹³⁵⁶ El mismo periódico se quejaba de que el año anterior, en 1932, no se había hecho un alto en la

embargo, la cuestión que más molestaba a la Iglesia era la no asistencia del concejo municipal a las festividades religiosas ya que escenificaba la separación entre el poder temporal y espiritual. En 1935, un año después de la victoria de la C.E.D.A., *El Noticiero*, a pesar de que destaque como las fiestas volvieron a su tradicional esplendor, no podrá dejar de notar la ausencia de los representantes políticos que realcen su solemnidad.¹³⁵⁷ En cualquier caso, el gobierno radical-cedista devolvería la misa solemne, las salves o las misas de infantes al programa de fiestas y dotaría a la fiesta de la Raza un carácter más popular al celebrarse en el Teatro Principal con un discurso de Antonio Royo Villanova.¹³⁵⁸

Más allá de la no asistencia de las autoridades municipales no hubo pues alteraciones ceremoniales significativas ni tampoco agresiones anticlericales equiparables a las de otras regiones españolas. En este sentido, el mayor conflicto no vino pues de la actuación de las autoridades republicanas sino de la Iglesia y más especialmente de la Cofradía del Rosario de Cristal que desde 1931 se negó a sacar a la calle su tradicional procesión de la tarde del 13 de octubre. Antes incluso de la aprobación de la Ley de defensa de la República, el 29 de octubre de 1931 y de la separación de la Iglesia y el Estado, la cofradía decía que: “ante las circunstancias gravísimas que estamos atravesando, no hemos tenido más remedio que suspender tu anual paseo triunfal por las calles de nuestra ciudad que –apenadísimos lo decimos- ya no es tuya, pues está bajo el imperio y la tiranía de los enemigos de tu Hijo, Cristo Jesús”. De hecho, fue precisamente durante las fiestas, el 14 de octubre, cuando se conoció la aprobación de la separación Iglesia-Estado lo que fue interpretado como providencial “castigo justísimo a nuestra frialdad de católicos” y por ello, le pedían a la Virgen del Pilar:

“Danos fortaleza, Señora, para que ni de uno solo de nosotros se apodere la cobardía, y para que proclamando a tu Divino Hijo nuestro Rey y a vos, Madre, nuestra Reina, sigamos siendo súbditos dignos de Cristo Rey y paladines incansables de su doctrina.

Y si caemos en la pelea, sea dando la cara al enemigo y un viva a nuestra Fe cristiana nuestro último suspiro.

plaza del Pilar para rendir homenaje a la Virgen ni se había realizado la diana militar ni las jotas de ronda ver María Pilar Salomón Chéliz, *op.cit.*, pp. 333-347.

¹³⁵⁷ *Ibidem*, p. 346. En este sentido, cabría recordar la vinculación que el Ayuntamiento de Zaragoza tenía con las festividades religiosas y especialmente, con las del Pilar como pudimos ver en apartados anteriores.

¹³⁵⁸ A.H.M.Z. Gobernación, General, caja 3859, exp. 4079.

¡Por Dios y por España!”.¹³⁵⁹

Además, contrariamente al clima de persecución que se presentaba en los medios de comunicación, la comisión de festejos del Ayuntamiento pidió en 1932 que saliera a la calle el Rosario de cristal. Sin embargo, la junta contestó el 19 de septiembre que no lo iba a hacer porque al no poder asistir las autoridades civiles y militares en tanto tales, “esos actos resultarían deslucidos completamente” además “existe el temor de que elementos extremistas, perturbarán las procesiones a pesar de las vigilancia de las Autoridades y sí, esto sucediera en el Rosario general produciría graves consecuencias porque fácilmente se romperían los faroles que tanto dinero han costado”.¹³⁶⁰ De esta manera, la cofradía del Rosario de Cristal sabotaba sus propias ceremonias para enfrentar a sus seguidores con el Gobierno y potenciar esta sensación de persecución que atraviesa todo el período.¹³⁶¹

Por último, no sólo no se impidió el normal desarrollo del calendario litúrgico sino que además se permitieron actos de marcado carácter político como el gran rosario de rogativa del 13 de noviembre de 1931 o la peregrinación del 20 de mayo de 1932 desde Bilbao y Pamplona. Una agitación que todavía se acrecentaría más en los meses de marzo y mayo de 1933 con rogativas y peregrinaciones de penitencia y desagravio. Además, ya durante el bienio cedista se realizó una peregrinación nacional de acción de gracias, expiatoria y de súplica al Pilar los días 2 y 3 de febrero de 1935 con motivo de la reciente Revolución de Asturias.¹³⁶²

¹³⁵⁹ *EP*, 17.10.1931.

¹³⁶⁰ Salvador Torrijos Berges, *El Rosario general de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, El Noticiero, 1941, pp. 57-58 y *L.A.C.M.Z.*, 7.10.1932, fol. 398.

¹³⁶¹ Rafael Cruz, *En el nombre...*, *op.cit.*, p. 58.

¹³⁶² Francisco Gutiérrez Lasanta, *Historia de la Virgen del Pilar. Tomo V. Las peregrinaciones*, Zaragoza, El Noticiero, 1975, pp. 560-638.

4.5.4 Las luchas políticas. El Pilar como llamada al combate electoral

“...un católico debe respeto y obediencia a la Iglesia. Pero la Iglesia depositaria inmortal de la doctrina más elevada, pura y generosa que oyeron los siglos, no debe ser confundida con esa degeneración eclesiástica de los Obispos cargados de joyas, que mezclan a Dios en las contiendas políticas y ponen de manifiesto al Santísimo Sacramento para que pierdan las elecciones las izquierdas, con lo que, rebajando a Dios a la categoría de un beligerante, le han llevado a sufrir la ley del vencido, blasfemando de su divinidad”.¹³⁶³

Ángel Ossorio y Gallardo, Un cristiano no puede ser fascista

Fuertemente arraigada en el imaginario de la cultura política nacionalcatólica, la Virgen del Pilar se constituyó en uno de los principales elementos de movilización del electorado religioso aragonés. Enmarcada en esta politización de los cultos que denunciaba Ángel Ossorio en 1937, el Pilar constituía un referente obligado en los discursos y proclamas de la derecha aragonesa. Así, este culto era calificado de “Virgen de la Patria” y se invocaba a modo de oración española “¡A Jesús por María! Y a María en España por su advocación *del Pilar* sagrado recuerdo de su visita en carne mortal”.¹³⁶⁴ Precisamente fue este carácter devocional el que enganchó mejor con una arraigada y creciente movilización del catolicismo femenino a través de asociaciones culturales y la Acción Católica de la Mujer.

Tras la derrota en las elecciones de abril de 1931, la derecha inició un rápido proceso de reconstrucción en torno al grupo católico social y a *El Debate* de Ángel Herrera. Adoptando una política accidentalista se constituyeron en junio de 1931 diversas candidaturas bajo el nombre de Acción Nacional (más tarde cambió su nombre por Acción Popular y formó parte principal de la C.E.D.A.) y con lemas tales como religión, patria, familia, orden y propiedad.¹³⁶⁵ Evidentemente, ésta no era la única opción católica ni de

¹³⁶³ En *Religión y fascismo. ¡Queman, roban y asesinan en tu nombre!*, s. l., Socorro Rojo de España, 1937, p. 37-38.

¹³⁶⁴ Expresiones aparecidas en un artículo titulado “Viva la Virgen del Pilar” a propósito de un mitin de Santiago Guallar en Palencia ante 22000 personas que acabo con vivas a la Virgen. *El Pilar*, nº 2501, 14.11.1931.

¹³⁶⁵ Para el programa político de la C.E.D.A. ver Jose R. Montero, *La C.E.D.A.. El Catolicismo social y*

derechas pero sí es la que más explícitamente hacía uso de la religión y la que más apoyo recibió de estructuras de poder católicas como la Acción Católica o la Asociación Católica Nacional de Propagandistas.¹³⁶⁶ Además, como señala José R. Montero esta opción no se puede reducir al catolicismo social y al accidentalismo en cuanto a la forma de gobierno, la C.E.D.A. era profundamente antiliberal y se mostró beligerante con el régimen republicano lo que encajaba perfectamente en un catolicismo cada vez más autoritario.¹³⁶⁷

En Zaragoza, *El Noticiero* contribuyó activamente a la implantación de esta coalición electoral que tendría como primer candidato y diputado en junio de 1931 al canónigo zaragozano Santiago Guallar.¹³⁶⁸ De hecho, como señalaba este diputado, “fue la prensa la palanca formidable que utilizó la revolución y es preciso que también la utilicemos nosotros para contrarrestar los males originados por aquella”.¹³⁶⁹ Como era de esperar no sólo por su candidato sino por su carácter confesional, el Cabildo zaragozano recibió muy bien la noticia, le felicitó por su discurso en las Cortes y acordó subvencionar por dos

político en la II República. Vol. II, Madrid, La Revista de Trabajo, 1977, pp. 5-37. Para las referencias a la Acción Popular en Aragón a lo largo de este capítulo ver Luís Germán Zubero, *Aragón en la II República. Estructura económica y comportamiento político*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1984, pp 134-147, ver p. 134 y Régine Illion, *Mujer, política y sindicalismo. Zaragoza 1931-1956*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2002, pp. 26-36.

¹³⁶⁶Para el apoyo de la Iglesia ver William J. Callahan, *op.cit.*, pp. 247-252. No obstante, estarían los sectores tradicionalistas que se incorporarían a la coalición electoral Unión de Derechas y los sectores alfonsinos que comenzaron a distanciarse de la Acción Popular a partir de 1933 con la creación de Renovación española (dirigida por Goicochea y Calvo Sotelo). Este último partido estaría presidido por Ricardo Horno y contaría con una Agrupación femenina presidida por la Marquesa de Nibbiano. Por último, estaría el Partido Agrario constituido en 1934 bajo presidente del diputado oscense José Moncasi y el surgimiento de ciertos grupos fascistas. Luís Germán Zubero, *op.cit.*, pp. 144-147.

¹³⁶⁷Jose R. Montero, *La C.E.D.A. El Catolicismo social y político en la II República. Vol. I y II*, Madrid, La Revista de Trabajo, 1977.

¹³⁶⁸Santiago Guallar Poza, [Muniesa, Teruel, 25.07.1875-Zaragoza, 16.05.1946]. Eclesiástico y político aragonés que llegó a ser Deán del Cabildo Metropolitano. Doctor en teología, fue profesor del seminario de Zaragoza. Tras haber sido nombrado presbítero en 1899, fue nombrado canónigo de Cabildo de Zaragoza en 1903 y Deán del mismo en 1941. Católico social, participó como consiliario del Círculo Católico de Obreros de Fuenclara en Zaragoza y de la Asociación Zaragozana de Señoras de la Buena Prensa. En Junio de 1931 inició su carrera política como diputado a Cortes por la sección aragonesa de la Acción Nacional (luego Acción Popular Aragonesa), entidad de la que sería presidente honorario. En 1933, fue elegido nuevamente diputado. Durante la Guerra Civil contribuyó activamente en la legitimación del golpe de estado y la dictadura franquista. Desde 1939 hasta su fallecimiento fue consejero de la Caja de Ahorros de Zaragoza de la que más tarde sería nombrado vicepresidente. Entre otros honores, fue socio y presidente de la Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País. Finalmente, cabría destacar su labor en la difusión de la devoción a la madre Rafols y a la Virgen del Pilar. Entre sus obras podríamos destacar *De la vida, gracias y virtudes de la sierva de Dios Madre María Rafols, fundadora del Instituto de Hermanas de la Caridad de Santa Ana*, Zaragoza, Gambón, 1931 y *El culto a la Virgen Santísima del Pilar en su Santuario de Zaragoza*, Zaragoza, El Noticiero, 1939. GEA.

¹³⁶⁹Citado en Jose R. Montero, *op.cit.*, vol. I, p. 269.

ocasiones al centro electoral de Acción Nacional “pero sin firmar el boletín de inscripción” para que este apoyo no fuera público.¹³⁷⁰

Sin una vinculación explícita con la Acción Nacional pero íntimamente relacionada con esta agrupación estaría la campaña de los medios católicos contra la separación Iglesia-Estado. Tras el ejemplo de otras ciudades españolas, Zaragoza, “la ciudad de la Virgen del Pilar” se sumaba a “la cruzada contra el laicismo en las leyes” en un acto en el salón de Fuenclara de la Acción Social de Zaragoza.¹³⁷¹ En un artículo titulado significativamente “la Zaragoza católica manifiesta su voluntad”, la revista *El Pilar* daba cuenta del mitin presidido por Santiago Guallar y del manifiesto que se iba a entregar al gobernador. Para el canónigo zaragozano, en el proyecto de constitución “se ultraja a la Religión Católica, comparándola con las demás confesiones” y por ello, pedía “que la legislación española sea ante todo española, esto es, conforme a los pensamientos, ideas y costumbres tradicionales”. Lo que estaba en peligro para los católicos era pues la esencia nacional ya que “para los católicos nuestros dos primeros amores son DIOS y ESPAÑA”.¹³⁷²

El éxito logrado por Guallar permitió la consolidación de dicha agrupación electoral con una notable base social en Aragón.¹³⁷³ En 1932, esta agrupación pasó a convertirse en un partido político con el nombre de Acción Popular y bajo la dirección de Gil Robles. En Aragón, la presidencia de honor fue ostentada por el diputado Santiago Guallar mientras que Santiago Baselga era nombrado su primer presidente.¹³⁷⁴ Además, este partido contaría con la Federación Aragonesa de Estudiantes Católicos (vinculada con la Juventud de Acción Popular) y sobre todo, con la Asociación Femenina Aragonesa (A.F.A.) cuya fundación el 19 de diciembre de 1931 se realizó con el apoyo del canónigo Santiago Guallar.¹³⁷⁵

Tan sólo un año más tarde, el 15 de enero de 1933, la A.F.A. tenía ya 1500 afiliadas y 80 núcleos repartidos por todo Aragón. Además, a ella se unirían destacadas socias de la Acción Católica de la Mujer como Juana Salas que en una conferencia del 14 de febrero de 1932 llamaba a la movilización de las mujeres, haciéndolas responsables de la moral y exaltando la compatibilidad de este rol público con el de madre y esposa. Esta politización

¹³⁷⁰ L.A.C.M.Z., 3.07.1931, fol. 359 y 4.12.1931, fol. 373.

¹³⁷¹ *EP*, 29.08.1931.

¹³⁷² *EP*, 5.09.1931.

¹³⁷³ Ver José R. Montero, *op.cit.*, vol. I, pp. 369-372.

¹³⁷⁴ Entre los vocales de esta primera junta podríamos destacar a Francisco Rivas y Jordán de Urriés, Emilio Laguna, José María Sánchez Ventura, Miguel Sancho Izquierdo o Ramón Serrano Suñer.

¹³⁷⁵ Para la importante organización de juventudes, secciones femeninas, juventudes femeninas o asistencia social de la C.E.D.A. ver José R. Montero, *op.cit.* vol. I, pp. 575-779.

femenina que hemos visto a lo largo de los primeros meses de la República se acentuaría todavía más con la llegada de las primeras elecciones de la historia de España en las que las mujeres pudieron votar, las municipales celebradas el 23 de abril de 1933. Un mes antes, la A.F.A. celebraba su primera asamblea quedando bajo la advocación de la Virgen del Pilar y el Sagrado Corazón de Jesús.¹³⁷⁶

Sin embargo, el gran momento de las mujeres católicas sería con las elecciones del 19 de noviembre de 1933 que alzarían a las derechas al poder. Son muchos los factores que explican la victoria de la C.E.D.A. como por ejemplo la ruptura de la coalición republicano socialista pero sin duda la intensa movilización femenina que venimos observando fue un factor fundamental. La campaña fue espectacular, la prensa se saturó de artículos que invitaban a acudir a las urnas casi bajo la amenaza de cometer pecado si no lo hicieran ya que “de la abstención de votar, de no haber contribuido con tu voto en favor de los candidatos de las derechas a que España triunfe en esta hora en que se decide tu porvenir y el tuyo, ten por cierto ¡Oh, Mujer!, que ante Dios justiciero has de dar estrechísima cuenta”.¹³⁷⁷

Durante la segunda asamblea de la A.F.A. se llega a hacer hablar a la Virgen del Pilar y se ponen como referentes a los modelos heroicos de feminidad que han venido legitimando su presencia en la esfera pública desde el siglo XIX. La Virgen se dirige a las electoras diciéndoles que “a ti no se te pide tan grande sacrificio como a Agustina de Aragón o a Santa Engracia... se te pide no más que tu voto y tu propaganda... ¿Lo negarás a tu fe? [...] ¿Tendrías valor, si tal felonía cometieras, de acercarte a adorar mi Pilar sagrado?”.¹³⁷⁸ Tan sólo un día antes de las elecciones, el 18 de noviembre de 1933, aparecía un artículo en *El Noticiero* recordando que:

“Torcedor continuo sería para ti que por MIEDO, cometieses el CRIMEN DE LESA PATRIA de no contribuir con tu VOTO a levantar España de su postración actual (...). Por el Santo Crucifijo que veneras; por la Virgen del Pilar que es tu Madre, tu voto ¡mujer! Para la Religión y la Patria ¡Mujer!... ¡decídetes! ¡Mañana será tarde!”.¹³⁷⁹

La campaña es un éxito a nivel nacional y local, la candidatura aragonesa obtiene como diputados a Ramón Serrano Suñer, Santiago Guallar y Rafael Bejumea. Sin embargo, la victoria de la C.E.D.A. también trajo la

¹³⁷⁶ Régine Illion, *op.cit.*, pp. 26-33 y Luís Germán Zubero, *op.cit.*, p. 136.

¹³⁷⁷ Artículo aparecido en *El Noticiero* el 24 de octubre de 1933 y citado por Régine Illion, *op.cit.*, p. 51.

¹³⁷⁸ Cit. en *Ibidem*, p. 51.

¹³⁷⁹ Cit. en *Ibidem*, p. 58.

ruptura de la coalición con la creación de la Derecha Aragonesa, filial de Renovación Española que reagrupaba a los monárquicos alfonsinos. A pesar de la radicalización de su discurso, la solución accidentalista se mostraría como insuficiente para alfonsinos y tradicionalistas.

A pesar de que cumpliera parte de las expectativas clericales concediendo pensiones a los párrocos de edad avanzada o desatendiendo el cumplimiento de muchas de las disposiciones de la ley de confesiones, el gobierno radical-cedista no pudo ni cerrar un acuerdo oficial con el Vaticano ni tampoco tuvo la mayoría necesaria para modificar las cláusulas religiosas de la constitución. Además, la Revolución de Asturias reavivó el discurso de la persecución al ser la primera vez desde 1835 que al ataque a los edificios religiosos se sumaban víctimas mortales, con treinta y cuatro eclesiásticos asesinados. A pesar de la gravedad de las escenas que se vivieron, estos ataques anticlericales se limitaron a la zona de Asturias y otra vez Zaragoza quedó fuera de esta violencia.¹³⁸⁰ Sin embargo, para los católicos, la realidad iba adquiriendo tonalidades apocalípticas lo que radicalizó todavía más los discursos políticos llamando a la rebelión y a la cruzada.

Otra vez, la basílica del Pilar serviría de escenario perfecto para representar la unión de una nueva amalgama frente a la revolución. En esta ocasión, los componentes de dicha conjunción serían los carlistas representados en la persona de José María Lamamié de Clairac y los alfonsinos José María Pemán y el Conde de Vallellano de Renovación española. Tras su escisión de la Acción Popular, ambas formaciones habían acercado posiciones hasta el punto de constituir una oficina electoral Tradición y Renovación Española. Además, ambas corrientes políticas compartieron un mismo medio intelectual participando de la revista *Acción Española*. En sus páginas, se subrayaba la identificación de la nacionalidad española con el catolicismo y la monarquía tradicional, el rechazo al sistema demoliberal, la crítica al accidentalismo, corporativismo social, economía dirigida y la Hispanidad de Maeztu como cristalización de la concepción católica del mundo y vínculo espiritual con los países iberoamericanos.¹³⁸¹

¹³⁸⁰ Ver William J. Callahan, *op.cit.*, pp. 245-247 y 255-260. Para la radicalización de los discursos políticos y la construcción de la imagen de martirio durante la Revolución de Asturias ver Brian D. Bunk, *Ghosts of Passion. Martyrdom, Gender, and the Origins of the Spanish Civil War*, Durham, Duke University Press, 2007. Sobre la creciente militarización del vocabulario y simbología política desde 1934 ver Eduardo González Calleja, "The symbolism of violence during the Second Republic", en Chris Ealham y Michael Richards (eds.), *The Splintering of Spain. Cultural History and the Spanish Civil War, 1936-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 23-44.

¹³⁸¹ Pedro Carlos González Cuevas, *op.cit.*, p. 310.

La excusa de dicha reunión en el Pilar sería la celebración de una ceremonia de expiación nacional por lo acontecido durante la Revolución de Octubre de 1934. En la circular dirigida a “todos los católicos españoles”, se atribuía la victoria en Asturias a la intercesión de la Virgen:

“una mano poderosa e invisible fue la que libró de la ruina a nuestra querida Patria, sin que pasase a nadie inadvertidas las fechas de nuestra liberación, así en Cataluña como en Asturias, que fueron el día del Rosario, la primera, y el de Nuestra Señora del Pilar, la segunda, fechas ambas tan marianas y tan españolas, que pusieron de manifiesto la intervención amorosa de la que es Reina y Madre de España, que no en vano se precia de ser patrimonio de María”.

Según esta visión, la peregrinación a Zaragoza debía de “tener el doble carácter de expresión del agradecimiento y expiación de los sacrilegios perpetrados por la Revolución, a la vez que de súplica por las necesidades de la Patria”. El texto terminaba con otra invocación al combate: “es un deber imperioso que tenemos que cumplir. Es una deuda sagrada que tenemos que pagar. Nos lo pide la Patria. Nos invita, nos llama y nos espera nuestra Madre. ¡¡¡Católicos Españoles... al Pilar”.¹³⁸²

La C.E.D.A. se dejó contagiar por este ambiente y “abandonó el «accidentalismo» estudiado de antes por el providencialismo histórico asociado durante mucho tiempo con los apologistas de la extrema derecha”.¹³⁸³ Dentro de estas tonalidades mesiánicas y frente a los discursos favorables a los estatutos de autonomía, Gil Robles exaltaba el catolicismo como factor de unidad, presentando un ultranacionalismo marcado por un irracionalismo propio del discurso fascista en el que se proponía “exaltar el sentimiento nacional con locura, con paroxismo, con lo que sea; prefiero un pueblo de locos a un pueblos de miserables”.¹³⁸⁴ Además de esta visión nacionalista, la C.E.D.A. inició una escalada fascistizante a través de su corporativismo, su coordinación de todas las clases y energías sociales, su repugnancia por el sufragio y la democracia, y su anticomunismo.¹³⁸⁵

¹³⁸² *El Noticiero*, 22.01.1935.

¹³⁸³ William J. Callahan, *op.cit.*, p. 260.

¹³⁸⁴ Cit. en José R. Montero, *op.cit.*, vol. II, p. 238.

¹³⁸⁵ *Ibidem*, pp. 241-268. Para otros autores esta fascistización fue más bien la radicalización autoritaria de unos presupuestos tradicionales, estos procesos estaban “siempre insertos en unas coordenadas mentales y en un universo simbólico conservador/tradicional en las que quedaban, de hecho, totalmente neutralizadas y sin posibilidades de desarrollo pleno, como lo demostraba su complementariedad con recetas de tan escaso sesgo fascista como la negación del panteísmo estatal y la defensa, desde la perspectiva católica, de la «libertad» de enseñanza. «Los hijos –se dirá– no son del Estado”. Ver Pedro Carlos González Cuevas, *op.cit.*, pp. 318-319.

En el plano aragonés, la ascendente figura del abogado Ramón Serrano Suñer imprimió al discurso político un carácter todavía más agresivo. Conforme se acercaban las elecciones de febrero de 1936, el entonces diputado por Zaragoza llamaba a las urnas con un tono bélico invocando a la Virgen del Pilar: “Mujeres de A.P. vamos a dar la batalla con la protección de nuestra excelsa Patrona. ¡Viva España! ¡Viva Gil Robles! ¡Viva la Virgen del Pilar!”.¹³⁸⁶ Sin embargo, tras su derrota electoral ante la coalición del Frente Popular, el ala femenina de la Acción Popular desapareció prácticamente de la esfera pública.¹³⁸⁷

Los discursos sobre la persecución religiosa o la cruzada, el milenarismo político o la búsqueda de líderes mesiánicos pertenecían al poderoso imaginario simbólico del nacionalcatolicismo. La llegada de la República no generó estos discursos, eran previos a ella, y estaban vinculados a una forma de gobierno monárquica y un marcado carácter autoritario y antiparlamentario. Al mismo tiempo, la politización de los símbolos religiosos era también anterior así como su articulación como poderosos elementos identitarios. Así, el nacionalcatolicismo no hizo sino utilizar un amplio repertorio simbólico que había sido interiorizado por una parte muy importante de la población para la movilización contra la legislación laica. De esta manera, la Segunda República intensificó la politización de lo religioso; fijó en el imaginario católico el discurso de la persecución como elemento movilizador; subrayó todavía más quiénes eran sus enemigos; acentuó la participación y organización de los católicos en política; y acrecentó la importancia de la calle como campo de batalla entre ambos proyectos: nacionalcatólico y laico.

¹³⁸⁶ Cit. en Régine Illion, *op.cit.*, p. 84.

¹³⁸⁷ *Ibidem*, pp. 114-116.

4.6. EL PRIMER FRANQUISMO 1936-1958. AUGE DE UN MODELO NACIONALCATÓLICO.

¡Capitana otra vez, Madre Divina!
Capitana otra vez, en la campaña,
¡siempre por Dios y siempre por
España!
¡Puerta del Cielo, Estrella Matutina!...

¡Tiéndenos otra vez tu regio manto,
tachonado de mundos a millares,
y bendice en tus hijos, militares,
del patrio amor el heroísmo santo!

España vuelve a pelear... Y, ahora,
para ser una y grande y libre, clama
al Pilar de firmeza adamantina...

España vuelve a pelea, Señora.
Y, en el espasmo de su fe, te aclama
¡Capitana otra vez, Madre Divina!

Manuel Machado, "¡Pilarica!"¹³⁸⁸

"Cuando se hablaba de fascismo en España, mi opinión era esta: Hay o puede haber en España todos los fascistas que se quiera. Pero un régimen fascista no lo habrá. Si triunfara un movimiento de fuerza contra la República, recaeríamos en una dictadura militar y eclesiástica de tipo español tradicional. Por muchas consignas que traduzcan y muchos motes que se pongan. Sables, casullas, desfiles militares y homenajes a la Virgen del Pilar. Por ese lado, el país no da para otra cosa".

Manuel Azaña, 6 de octubre de 1937¹³⁸⁹

La cronología propuesta para este capítulo tiene como primer objetivo analizar el período de la Guerra Civil en Zaragoza como parte del proceso de instalación del régimen franquista, ya que la capital aragonesa permaneció desde el primer momento en el bando sublevado. Así, durante este período, los zaragozanos además de contribuir en la retaguardia pusieron las bases de la

¹³⁸⁸ Manuel Machado, *Poesía de guerra y posguerra. Edición, prólogo y notas de Miguel d'Ors*, Granada, Universidad de Granada, 1992, p. 167.

¹³⁸⁹ Manuel Azaña, *Diarios completos. Monarquía, República, Guerra Civil*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 1168-1169.

construcción simbólica del franquismo.¹³⁹⁰ Así, mientras se batallaba en el frente, dicho proceso de legitimación del régimen comenzó con iniciativas como la organización del XIX Centenario de la Virgen del Pilar o la unión de la Plaza del Pilar y de la Seo para tener un gran espacio de masas donde celebrar la victoria.

En segundo lugar, esta cronología permitirá subrayar las continuidades más allá de la derrota de las potencias del eje. Así, la cultura nacionalcatólica siempre estuvo en una posición de poder, lo que cambió fue que a partir de 1945 el régimen franquista no hizo sino destacar los elementos específicos del régimen del 18 de julio, catolicismo y anticomunismo, por encima de otros componentes que pudieran recordar su afinidad a las potencias del eje.¹³⁹¹ Esto no quiere decir que se reste importancia a la reorientación de la política exterior franquista hasta la consecución del ansiado concordato con el Vaticano y los acuerdos con EEUU en 1953 sino que se subraya cómo, independientemente de estas circunstancias, el proyecto nacionalcatólico se había ido afianzando desde 1936. La derrota de las potencias del eje y la incipiente Guerra fría no hicieron sino fomentar los elementos católicos del régimen y en el caso que nos ocupa, el uso de la Virgen del Pilar se vio beneficiado por el significado anticomunista que adquirieron los cultos marianos durante el Papado de Pío XII.¹³⁹²

A lo largo de todo el período, esta cultura política nacionalcatólica fue hegemónica, y en ella se encontraron algunos de los fundamentos autoritarios y violentos del régimen así como los elementos que hicieron posible su reorientación posterior. Por segunda vez, tras la dictadura de Primo de Rivera, el nacionalcatolicismo alcanzaba los resortes del poder en un régimen que se iba a constituir en “la mayor experiencia nacionalista y el más ambicioso proyecto de nacionalización integral de la España del siglo XX”.¹³⁹³ Este

¹³⁹⁰ Expresión esta última tomada de Zira Box, *España año cero. La construcción simbólica del franquismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

¹³⁹¹ Carme Molinero y Pere Ysàs *La anatomía del franquismo. De la supervivencia a la agonía, 1945-1977*, Barcelona Crítica, 2008, pp. 9-15. Las transformaciones sobre el modelo original del franquismo no se pueden explicar sólo en clave de supervivencia por ambiente internacional o los cambios sociales. Ver en este sentido Ricardo Chueca y José Ramón Montero, “Fascistas y católicos: el pastiche ideológico del primer franquismo”, en *Revista de Occidente*, n° 223, 1999, pp. 7-24, p. 7.

¹³⁹² Emma Fattorini, *Il culto mariano tra ottocento e novecento simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca*, Milan, Franco Angeli, 1993, p. 101. Ver también el uso de los cultos marianos en las campañas electorales de la posguerra italiana en Robert A. Ventresca, “The Virgin and the Bear: religión, society and the Cold War in Italy”, *Journal of Social History*, n° 37 (2), 2003, pp. 439-456 y para su uso político ver Sandra L. Zimdars-Swartz, *Encountering Mary. Visions of Mary from La Salette to Medjugorje*, New York, Princeton University Press, 1992, pp.190-219.

¹³⁹³ Ismael Saz Campos, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003, p. 48.

brutal proceso de nacionalización pasaría por el exterminio de aquellos a los que se consideraba como la anti-España. A diferencia de la dictadura de Primo de Rivera, los discursos de la persecución religiosa o la cruzada desarrollados durante la Segunda República legitimaron la eliminación de todos aquellos que no entraran en su definición católica de la nación.¹³⁹⁴

Aunque no es el objeto de este trabajo contribuir al debate de la naturaleza del régimen franquista, sí que parece necesario esbozar ciertas líneas sobre las que se va a fundamentar este trabajo.¹³⁹⁵ Dejando al margen las posiciones de Juan José Linz sobre el carácter autoritario del régimen por su pluralismo limitado, las dos definiciones que más amplio calado han tenido son las de fascista y la de fascistizado. Los primeros se basan en que el franquismo desempeñó similares funciones sociales que el fascismo en Italia y el nacionalsocialismo en Alemania. Así, “el franquismo fue funcional porque no fue estático: fue relativamente maleable, aunque la esencia de su ideología, su apoyo en los métodos violentos y su función social última permanecieron inmutables”.¹³⁹⁶ Sin embargo, esta definición hace un excesivo énfasis en lo coyuntural y no rinde cuentas sobre las divergencias y evolución política del régimen de Franco.

De hecho, en un reciente estudio, Michael Mann criticaba estas definiciones funcionalistas cuando señalaba cómo estos movimientos obtuvieron el apoyo de todos los grupos sociales. Por ello, el fascismo no era resumible a ciertos intereses de clase ni tampoco constituía una simple herramienta de la burguesía.¹³⁹⁷ Frente a estas consideraciones, el sociólogo británico ofrecía una interesante definición del fascismo como “la persecución de un nación-estatismo superior y purificador a través del militarismo”.¹³⁹⁸ A través de esta propuesta de análisis, podemos comprender mejor el proceso por el que la derecha europea se vio atraída por el nacionalismo, el estatismo, el autoritarismo y el militarismo en el período de entreguerras. Michael Mann también destacaba la importancia de las ideas de orden y seguridad en estos

¹³⁹⁴ Para el componente violento de la cultura política nacionalcatólica ver *Ibídem*, p. 53. Asimismo, la idea de purificación de la anti-España fue analizada en Michael Richards, *Un tiempo de silencio. La guerra civil y la cultura de la represión en la España de Franco, 1936-1945*, Barcelona, Crítica, 1999, especialmente pp. 24-48 y 49-70.

¹³⁹⁵ Un balance del debate en Enrique Moradiellos, *La España de Franco (1939-1975). Política y sociedad*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 209-225; Julián Casanova, “La sombra del franquismo: ignorar la historia y huir del pasado”, en Julián Casanova et alii, *El pasado oculto. Fascismo y violencia en Aragón (1936-1939)*, Madrid, Siglo XXI, 1992, pp. 1-28; e Ismael Saz Campos, *España contra España... op.cit.*, pp. 35-57.

¹³⁹⁶ Michael Richards, *Un tiempo de silencio. La guerra civil y la cultura de la represión en la España de Franco, 1936-1945*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 11-12.

¹³⁹⁷ Michael Mann, *Fascistas*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2006, pp. 28-33.

¹³⁹⁸ *Ibídem*, p. 23.

movimientos. Para ello, destacaba cinco miedos constitutivos del fascismo: la revolución, la reforma agraria, el control civil del ejército, el secularismo y las amenazas étnicas, religiosas o políticas, fusionando enemigos internos y externos con denominaciones como judeobolcheviques. Estos temores constituyeron un fértil terreno para la convergencia entre la derecha tradicional europea y los fascismos ya que al fin y al cabo, para estos últimos,

“el orden, la certidumbre, la seguridad, la jerarquía, lo sagrado frente a lo secular y lo nacional frente al interés de clase se convirtieron en los principales lemas, mientras que el enemigo era degradado, incluso demonizado, como la antítesis de estos principios, no merecedor de un tratamiento democrático o (en casos extremos) humano”.¹³⁹⁹

Por otro lado, estarían aquellos que defienden que el franquismo fue un régimen fascistizado, tesis que ha alcanzado su mayor grado de elaboración en la obra de Ismael Saz. Así, partiendo del análisis de los nacionalismos franquistas, este autor sostiene que en el seno de la derecha española habría esencialmente dos culturas políticas enfrentadas y relacionadas: el nacionalcatolicismo y el fascismo.¹⁴⁰⁰ Esta explicación permite devolver su historicidad al franquismo al explicar los orígenes de estos dos proyectos ideológicos, su evolución y su interrelación en el período estudiado. Además, sin obviar la naturaleza violenta y represiva del régimen, esta explicación contribuye a dar cuenta de la evolución del franquismo y la persistencia hasta el mismo final de un componente fascista.

Durante el primer período, se observa cómo el nacionalcatolicismo fue adquiriendo por ósmosis elementos de la otra cultura política con la que estaba en competencia, la fascista, en un proceso que ha sido calificado de fascistización.¹⁴⁰¹ A pesar de la reacción crítica de la derecha tradicional durante la Segunda República, “el fascismo influyó en las derechas españolas en el sentido de radicalizar su perspectiva básicamente católica antiliberal, teológico-política”.¹⁴⁰² Sin embargo, conviene no sobredimensionar este proceso y señalar sus límites, más aún teniendo en cuenta el carácter confesional de la derecha española así como lo arraigado de esta cultura

¹³⁹⁹ *Ibidem*, p. 379.

¹⁴⁰⁰ Ismael Saz Campos, *España contra España...*, *op.cit.*, p. 53.

¹⁴⁰¹ Para la idea de ósmosis entre culturas políticas ver Serge Berstein, “La culture politique”, en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli, *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, 1997, pp. 371-386.

¹⁴⁰² Pedro Carlos González Cuevas, *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 294, para la reacción crítica desde Acción Española y la C.E.D.A. ver pp. 326-328.

política nacionalcatólica frente a una opción fascista reciente y sin calado popular.

También habría que tomar en consideración el hecho de que “todas estas disquisiciones teóricas y doctrinales, sin embargo, constituyeron durante los años de guerra más bien una mezcla, por veces caótica de elementos procedentes de diversas ideologías, y no llegaron a cuajar en un nuevo y coherente programa ideológico. El sincretismo ideológico, en combinación más o menos lograda, fue la tónica dominante”.¹⁴⁰³ Por otro lado, a pesar de los numerosos puntos de fricción existentes entre católicos y falangistas, éstos no se manifestaron públicamente y, en todo caso, las polémicas no pasaron de disputas en revistas especializadas.¹⁴⁰⁴ Los católicos mantuvieron una inteligente estrategia de no enfrentamiento que les llevó a cumplir tres objetivos: mantener una propuesta diferenciada dentro del bando vencedor para facilitar un eventual tránsito, penetrar en los huecos dejados en la sociedad civil por el partido único así como introducir su élite en los niveles superiores del nuevo estado.¹⁴⁰⁵ De hecho, fue tal la presencia de la Iglesia en la sociedad franquista que algunos historiadores han hablado de un “totalitarismo divino” por el rol desempeñado en el control social, político y policial de los ciudadanos.¹⁴⁰⁶

Además, la religión volvió a ser otra vez el cemento de este heterogéneo grupo que iba de los alfonsinos a los tradicionalistas pasando por los falangistas. El otro elemento que consolidó esta alianza fue “una suma de negaciones de honda raigambre entre los grupos reaccionarios”.¹⁴⁰⁷ Así, estos grupos estaban unidos por su odio al nacionalismo periférico, al liberalismo y al comunismo. No obstante, como señala acertadamente Ismael Saz, el franquismo fue “un régimen en el que, a pesar de que el componente fascista estuvo siempre subordinado, fue posiblemente, entre los de esta naturaleza, el que incorporó más elementos del discurso fascista y el que contó con una presencia nunca irrelevante del sujeto fascista en posiciones de poder”.¹⁴⁰⁸

¹⁴⁰³ Xosé M. Núñez Seixas, *¡Fuera el invasor! Nacionalismos y movilización bélica durante la guerra civil española (1936-1939)*, Madrid, Marcial Pons, 2006, pp. 211-212.

¹⁴⁰⁴ Entre las pocas tensiones que se registraron en Zaragoza estaría la del jefe provincial de falange Ruiz Castillejo y el Arzobispo de Zaragoza, Domenech a propósito de la enseñanza. Ángela Cenarro Lagunas, *Cruzados y camisas azules. Los orígenes del franquismo en Aragón, 1936-1945*, Zaragoza, Pressas Universitarias de Zaragoza, 1997, pp. 234-238.

¹⁴⁰⁵ Ricardo Chueca y José Ramón Montero, “Fascistas y católicos...”, *op.cit.*, p. 14.

¹⁴⁰⁶ Julián Casanova, *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2001, p. 249, pp. 269-282.

¹⁴⁰⁷ Ricardo Chueca y José Ramón Montero, “Fascistas y católicos...”, *op.cit.*, p. 9. Ver también Zira Box, *España año cero. La construcción simbólica del franquismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, p. 25.

¹⁴⁰⁸ Ismael Saz, *España...*, *op.cit.*, p. 55.

En paralelo a este proceso de fascistización hay un proceso inverso de catolicización del fascismo que lleva a esta particular síntesis que es el franquismo.¹⁴⁰⁹ Con el comienzo de la Guerra Civil se produce la primera muerte del nacionalismo fascista con la caída de sus líderes (Onésimo Redondo, Ramiro Ledesma y Primo de Rivera) y la evolución de Ernesto Giménez Caballero hacia la derecha tradicional.¹⁴¹⁰ La unificación política entre Falange Española y de las J.O.N.S. y la comunión tradicionalista en 1937 conllevó, sinceramente o no, la aceptación de valores católicos. La idea de revolución palingenésica quedó reducida a una dinámica autocelebrativa y autorreferencial como signo de diferencia frente a sus competidores.¹⁴¹¹ Aunque esta Falange católica, contrarreformista y tradicionalista supo reinventarse a través de la noción joseantoniana de “unidad de destino en lo universal” y la idea de imperio, la crisis de mayo de 1941 produjo el final del proyecto fascista de falange, dejando un partido disciplinado que se constituiría en garante de la dictadura y bastión frente a una posible restauración monárquica.¹⁴¹² El resultado del debilitamiento del proyecto inicial de Falange fue la definitiva consolidación de “otro nacionalismo, católico, reaccionario, de puertas adentro, más castizo que europeísta, más defensivo que imperial, más retrospectivo que proyectivo, el nacionalismo de la España negra, mediocre y *cutre* con la que se identificará al franquismo se había impuesto”.¹⁴¹³

Asimismo, esta cronología pretende dar cuenta del auge de este modelo nacionalcatólico que en la década de los cincuenta comenzaría a entrar en un periodo de crisis y agotamiento. El desarrollismo económico mostraría una España no imperial sino diferente y optimista, de sol y apta para turistas, de casticismo de castañuela y opereta.¹⁴¹⁴ Entre 1956 y 1963, las revueltas estudiantiles, la entrada del Opus Dei en el gobierno o la primera recepción del

¹⁴⁰⁹ Ver las reflexiones para el caso irlandés donde parece que hay una catolicización del fascismo. Mike Cronin, “Catholicising Fascism, Fascistising Catholicism? The Blueshirts and the Jesuits in 1930s Ireland”, en *Totalitarian Movements and Political Religions*, n° 8 (2), 2007, pp. 401-411. Mucho más fructíferas fueron las relaciones entre el fascismo y un catolicismo nacional en Italia. Ver Renato Moro, “Nación, catolicismo y régimen fascista”, en Javier Tusell, Emilio Gentile y Giuliana di Febo (eds.), *Fascismo y franquismo cara a cara: una perspectiva histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 115-131.

¹⁴¹⁰ Ismael Saz Campos, *España contra...*, *op.cit.*, para las primeras formulaciones fascistas pp. 101-150 y para la muerte de este primer fascismo pp.150-155.

¹⁴¹¹ *Ibidem*, pp. 161-202.

¹⁴¹² *Ibidem*, para la reinención del nacionalismo ver pp. 203-265, sobre el Imperio ver pp. 267-308 y finalmente para la crisis pp. 309-366.

¹⁴¹³ *Ibidem*, p. 366.

¹⁴¹⁴ Ismael Saz Campos, “Las Españas del franquismo: ascenso y declive del discurso de nación” Carlos Forcadell, I. Saz, P. Salomón, (eds.), *Discursos de España en el siglo XX*, Valencia, P.U.V., 2009, pp. 147-164, p. 163.

Concilio Vaticano II marcarían el comienzo de la crisis de este proyecto nacionalcatólico.¹⁴¹⁵

En definitiva, nos encontramos con un régimen que supo moverse entre lo viejo y lo nuevo, que supo combinar liturgias fascistas con fenómenos más cercanos a la politización de lo religioso como la idea del caudillo providencial.¹⁴¹⁶ El franquismo supo movilizar los símbolos y liturgias de ambas culturas políticas con el fin de legitimarse dando como resultado un movimiento híbrido, fascista y católico, tradicional y revolucionario en el que los diversos grupos intentaron mantener su independencia ideológica. Sin embargo, a nivel simbólico, quedó claro desde muy temprano que la Iglesia y el discurso nacionalcatólico terminarían por imponerse. Aunque resultó útil como elemento de movilización y encuadramiento de la sociedad, el fascismo tuvo sus límites en un régimen necesariamente mixto. El proceso de fascistización no llegó a calar en la población ni tampoco pudo superar una cierta artificialidad que revestía sus colosales sueños tras la guerra.¹⁴¹⁷

En lo que respecta al papel de la Virgen del Pilar en la legitimación del régimen franquista convendría que nos detuviéramos en el hecho de que no nos encontramos ante la vuelta de ningún modelo anterior ni ninguna forma arcaizante. Existe una excesiva profusión de adjetivos a la hora de calificar a la politización de la religión propia del período franquista como “medievalizante” o “arcaica”.¹⁴¹⁸ El uso de este tipo de adjetivos calificativos no está relacionado con el análisis del proceso sino que más bien constituyen una serie de clichés de los que se quejaba el medievalista Le Goff cuando señalaba que “la concepción subyacente a estos juicios estereotipados revela una idea falsa y primaria del progreso y de la historia en general”.¹⁴¹⁹ No sólo no contribuyen a

¹⁴¹⁵ Josep María Margenat, “El nacionalcatolicismo: de la Guerra Civil española a 1963”, en Javier Tusell, Emilio Gentile y Giuliana di Febo (eds.), *Fascismo y franquismo cara a cara: una perspectiva histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 133-148.

¹⁴¹⁶ Ángela Cenarro, “Los días de la «Nueva España»: entre la «revolución nacional» y el peso de la tradición”, *Ayer*, n° 51, 2003, pp.115-134. Para la idea de politización de lo sagrado ver Giuliana di Febo, “La Cruzada y la politización de lo sagrado. Un Caudillo providencial”, en Javier Tusell, Emilio Gentile y Giuliana di Febo (eds.), *Fascismo y franquismo cara a cara: una perspectiva histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 83-97. Para la politización de la religión así como para la idea de sacralización de la política ver Emilio Gentile, *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Seuil, 2005, pp. 9- 29.

¹⁴¹⁷ El enfrentamiento entre un proyecto de politización de la religión frente a un proyecto de religión política falangista siguiendo la tesis de la fascistización de Ismael Saz así como la idea de la artificialidad de la fascistización y el triunfo del nacionalcatolicismo han sido desarrollado en Zira Box, *España año cero. La construcción simbólica del franquismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, pp. 359-367.

¹⁴¹⁸ Así, es calificado el *Te Deum* en la Iglesia de Santa Bárbara el 20 de mayo de 1939 en Julián Casanova, *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2001, p. 204 y 231.

¹⁴¹⁹ Jacques Le Goff se quejaba de que a pesar de los éxitos científicos de la rica escuela medieval francesa siguiera sin haber cambiado nada en los medios de comunicación donde se podía calificar de

un mejor conocimiento de la politización de la religión sino que desvirtúan la extraordinaria modernización del movimiento católico a través de una organización más eficiente, una nueva teología autoritaria fundamentada en la doctrina de Cristo Rey para hacer frente a las ideologías del siglo XX, un constante uso y hasta innovación de los medios técnicos de la sociedad de masas...

En este sentido, tampoco parece acertado hablar de un regreso “a modelos devocionales barrocos basados en la fascinación de los fieles a través de la exterioridad, de la emotividad y de lo grandioso unidos a una militarización de lo religioso que tiene orígenes remotos”.¹⁴²⁰ Desde Trento no hubo un concilio ecuménico hasta el Concilio Vaticano II a excepción del breve Vaticano I interrumpido por la unificación italiana en 1870. De esta manera, la pesada maquinaria tridentina, aunque cuestionada en diversas ocasiones, continuó inexorable, beneficiándose de nuevas sensibilidades como la romántica o la irracionalista. Por otro lado, a lo que si asistimos es a un intenso y largo proceso de politización de ciertas devociones religiosas como el Sagrado Corazón, que fueron desarrolladas en el siglo XVIII y XIX por los guardianes del espíritu de Trento, los jesuitas, y que alcanzaron su esplendor en el franquismo.¹⁴²¹

Por último, a falta de una investigación exhaustiva de fuentes republicanas, no parece adecuado hablar de la Virgen del Pilar como un símbolo disputado por los dos bandos en guerra como así sugiere Giuliana di Febo a partir de los tímidos intentos de la prensa republicana de ganar este símbolo para su causa en agosto de 1936.¹⁴²² Resulta innegable que las relaciones entre cristianismo e izquierdas han sido enfocadas casi exclusivamente desde el ángulo de la confrontación, obviando, por ejemplo, que el Partido Comunista Español, a pesar de defender una postura laica, no manifestó una posición anticlerical y propició el acercamiento con sectores

práctica “medieval” la limpieza étnica ordenada por Milosevic. Para el historiador francés, siguen intactos los dos clichés procedentes de los siglos XVIII y XIX, aquel de la Edad Media oscura y el de la época ligera, inocente y trovadora. Ver el capítulo “Edad Media oscura, Edad Media clara Lugares comunes”, en Jacques Le Goff, *En busca de la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 20-29, para la cita p. 21.

¹⁴²⁰ Giuliana Di Febo, *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, p. 37.

¹⁴²¹ Daniele Menozzi, “Devozione al Sacro Cuore e instaurazione del regno sociale di Cristo: La politicizzazione de culto nella chiesa ottocentesca”, en Emma Fattorini (dir.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma, Rossenberg & Sellier, 1997, pp. 161-183.

¹⁴²² Giuliana Di Febo, *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, pp. 39-47.

católicos.¹⁴²³ Sin embargo, ni la presencia de un catolicismo popular dentro del bando republicano (aquellas personas que censuraba Moneva y Puyol por no creer en Dios y ser entusiastas devotas del Pilar), ni su ascensión como símbolo regional o local, ni tampoco la actitud más cercana del comunismo parecen suficientes para hablar de que este símbolo fuera disputado.

En primer lugar, la basílica había caído en zona sublevada con lo que este espacio simbólico consagrado a la Virgen quedó controlado por las autoridades franquistas, pudiendo canalizar a través de él toda su liturgia nacionalcatólica. Además, los mediadores eclesiásticos se posicionaron mayoritariamente a favor de la rebelión militar mientras que los que quedaron para la causa de la República se mostraron partidarios de un catolicismo más sencillo y social o bien estaban vinculados con un nacionalismo catalán o vasco que no reconocía valor a un símbolo tan asociado con la cultura política nacionalcatólica. La violencia política contra el clero propia del comienzo de la guerra así como las dificultades del gobierno republicano para controlarla dificultaron cualquier acercamiento a esta simbología religiosa, algo que sólo se pudo lograr al final de la guerra con los intentos del gobierno de Negrín. Por último y no menos importante, la Virgen del Pilar, como hemos visto a lo largo de esta tesis, se constituyó en un distintivo identitario de la cultura política nacionalcatólica que actuaba como elemento aglutinador perfectamente distinguible desde el exterior y, por lo tanto, difícilmente podía ser utilizada por otras opciones políticas.

4.6.1 Zaragoza, ciudad de retaguardia (1936-1939)

“La Virgen del Pilar dijo,
Que no sería francesa,
¡Con que 'pá' que sea rusa
Con la gentecica esa!”¹⁴²⁴

Una de las interpretaciones más originales y atrevidas de la Guerra Civil ha sido su reconceptualización como guerra de religión. La historiografía tradicional había destacado este elemento como un anacronismo producto del fanatismo y de la barbarie que debía de ser entendido en clave de instrumentalización y legitimación. Sin embargo, para Mary Vincent, la Cruzada aparece más bien como un estado de ánimo, un fervor moral que

¹⁴²³ Ver Mercedes Yusta, “La cultura política comunista española durante la Guerra Civil y el primer franquismo: ¿Una «religión laica»?”, en prensa.

¹⁴²⁴ *El Noticiero* (en adelante EN), número fiestas del Pilar, 11.10.1936.

contribuyó a la violencia y que vino más bien desde la base de la población. Esta euforia religiosa estaba relacionada con la interiorización de toda una serie de campañas para preservar o «salvar» a la católica España.¹⁴²⁵

Esta caracterización religiosa de la guerra no resulta para nada excepcional y encontramos casos similares en la Francia de la Primera Guerra Mundial. Así, Robert Hertz, amigo del sociólogo francés Maurice Halbwachs, le confesaba a su mujer desde el frente “no habría imaginado hasta que punto, incluso esta guerra moderna, industrial y científica, está llena de religión”.¹⁴²⁶ Fue el sugerente estudio de Annette Becker el que calificó este enfrentamiento de guerra de religión reutilizando las palabras de Jacques Rivière, prisionero en Alemania y convertido al catolicismo desde 1913: “se hace la guerra por una cierta manera de ver el mundo. Toda guerra es una guerra de religión. ¿Quién no estará listo para dejarse matar antes que aceptar ver el bien y el mal, lo bello y lo feo, como lo ven nuestros enemigos?”.¹⁴²⁷

La conflagración de 1914 fue construida por los contemporáneos como una guerra de religión en la que habría un catolicismo patriota, una construcción del enemigo como sacrílego, una idea de la buena muerte a través de la imitación de Cristo en el martirio, la sublimación del dolor e incluso, la conversión.¹⁴²⁸ En paralelo, surgiría toda una religión de guerra en la que los combatientes y sus familias invocaban la intercesión de santos nacionales (como Teresa de Lisieux o Juana de Arco), de la Virgen y del Sagrado Corazón; llevaban medallas con su efigie y les ofrecían exvotos en agradecimientos de curaciones. De esta manera, se creaba el ambiente propicio para una percepción milagrosa de la guerra en la que las victorias cabían ser atribuidas a la intercesión de algún santo y las derrotas eran relacionadas con castigos providenciales.¹⁴²⁹

¹⁴²⁵ Mary Vincent, “La Guerra Civil española como guerra de religión”, *Alcores*, n° 4, 2007, pp. 57-73.

¹⁴²⁶ Citado en Annette Becker, *Maurice Halbwachs. Un intellectuel en guerres mondiales 1914-1945*, Paris, Agnès Viénot, 2003, pp. 263-264.

¹⁴²⁷ Citado en Annette Becker, *La Guerre et la Foi. De la mort à la mémoire. 1914-1950*, Paris, Armand Colin, 1994, p. 15.

¹⁴²⁸ Ver *Ibidem*, pp. 46-55. No es casual, por otro lado, que esta generación de intelectuales convertidos al catolicismo asocie la decadencia a los ataques contra la religión, vinculen la edad de oro con el pasado medieval francés, defiendan el orden social y una forma monárquica de gobierno. Ver Frédéric Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1955*, Paris, CNRS, 1998, para las conversiones por la guerra pp. 37-44 y para el carácter monárquico, conservador y nacionalista de algunas de las conversiones ver pp. 386-414.

¹⁴²⁹ Ver Annette Becker, *La Guerre et la Foi...*, *op.cit.*, pp. 57-101. Además, este extraordinario dinamismo dará lugar a un breve despertar religioso que mostrará una descristianización todavía superficial. *Ibidem*, pp. 94-101. Para la idea de religión de guerra ver Stephane Audoin Rouzeau y Annette Becker, 14-18, *Rétrouver la guerre*, Paris, Gallimard, 2000, p. 135.

Este fervor religioso favoreció la percepción de la Guerra Mundial como una cruzada toda vez que el sentimiento patriótico neutralizaba cualquier forma de vinculación internacionalista (socialista, católica, protestante...). El lenguaje religioso en claro sincretismo con el patriótico saturó el discurso político durante aquellos años. De hecho, “unión sagrada” fue el nombre que se dio al movimiento de las diferentes fuerzas religiosas y políticas francesas contra Alemania. Este nombre proviene del discurso del presidente de la República Raymond Poincaré, el 4 de agosto de 1914, en el que invitaba a todos los franceses a superar sus diferencias “en una misma indignación contra el agresor y en una misma fe patriótica”.¹⁴³⁰

En la Guerra Civil española, esta dimensión religiosa se percibe con más fuerza que en la Primera Guerra Mundial. Durante el conflicto, incluso la violencia contra los miembros de la Iglesia tomó la apariencia de complicados rituales que convertían esta violencia en un fenómeno social, político pero también metafísico.¹⁴³¹ Entre 1936-1939 encontramos discursos mesiánicos, cruzadas, milagros o santos nacionales que intervienen en el combate.¹⁴³² La sublevación militar fue acogida por una parte de la población con una actitud que rayaba en lo fanático.¹⁴³³ Tras los primeros momentos de incertidumbre por la respuesta de las autoridades militares y civiles, y al ver que el golpe de estado había triunfado en sus localidades salieron a celebrarlo con misas, rogativas y rosarios. Imbuidos por los valores de la cultura política nacionalcatólica, se dejaron llevar por un estado de euforia religiosa que atribuía a la guerra un carácter providencial y conceptualizaba la violencia en términos religiosos de purificación y expiación por los pecados de la República. En estos términos, el arzobispo de Zaragoza, Rigoberto Domenech dijo en la bendición del sanatorio de la Cruz Roja, “la violencia no se hace en servicio de la anarquía sino lícitamente en beneficio del orden, la Patria y la Religión”.¹⁴³⁴

¹⁴³⁰ La idea de cruzada en Stéphane Audoin-Rouzeau y Annette Becker, *14-18, Retrouver la guerre*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 107-195. Para la Unión sagrada ver Jean-Pie Lapierre y Philippe Levillain, “Laïcisation, union sacrée et apaisement (1895-1926)” en Jacques Le Goff y René Rémond (dir.), *Histoire de la France Religieuse. Tomo 4. Société sécularisée et renouveau religieux (XXe siècle)*, Paris, Seuil, 1992, pp. 11-128, para la Primera Guerra Mundial y la movilización católica ver pp. 116-122

¹⁴³¹ Los anticlericales no se limitaron a destruir sino que también querían reconstruir. Ver Mary Vincent, “«The keys of the kingdom»: religious violence in the Spanish civil war, July-August 1936”, en Chris Ealham y Michael Richards (eds.), *The Splintering of Spain. Cultural History and the Spanish Civil War, 1936-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 68-89.

¹⁴³² Ver, por ejemplo, el papel destacado que tiene la religión con invocaciones a Cristo Rey o expresiones tales como “España será de Cristo” en la correspondencia y diarios de los combatientes del bando insurgente. Ver Xosé M. Núñez Seixas, *¡Fuera el invasor! Nacionalismos y movilización bélica durante la guerra civil española (1936-1939)*, Madrid, Marcial Pons, 2006, pp. 219-227.

¹⁴³³ Michael Richards, *Un tiempo de silencio...*, op.cit., p. 18.

¹⁴³⁴ Citado en Julia Cifuentes Chueca y Pilar Maluenda Pons, *El Asalto a la República. Los orígenes del franquismo en Zaragoza (1936-1939)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1995, p. 131.

Durante los primeros momentos, “no fueron los sublevados quienes solicitaron adhesión de la Iglesia sino que fue ésta la que muy pronto se les entregó en cuerpo y alma”.¹⁴³⁵ Su posicionamiento es anterior a la persecución religiosa de julio y agosto de 1936, “los bloques son previos y previa es la implicación del clero y las masas católicas en Navarra y Castilla y León, sobre todo”.¹⁴³⁶ A excepción del caso navarro, los bandos del pronunciamiento militar no hicieron referencia a la Iglesia, prevaleciendo más bien los argumentos anticatalanistas y anticomunistas. Así, fue más bien este fervor religioso junto con el apoyo de unos preladados que no tardaron mucho en perder sus cautelas los que reorientaron el sentido del pronunciamiento hacia la Cruzada.¹⁴³⁷ Independientemente de los textos del alzamiento, este compromiso no hace sino mostrar el vigor de la cultura política y su fuerte anclaje popular ya que aunque el componente católico no fuera explicitado por los golpistas si que lo fue por los que apoyaron la sublevación.

Además, esta guerra constituyó el mayor episodio nacionalizador de la historia de España, el conflicto fue calificado de nacional, los contendientes se reivindicaron como españoles mientras que sus enemigos eran definidos como la anti-España.¹⁴³⁸ Lo que unía a los golpistas era la voluntad de erradicar a esa odiada némesis y la concepción del catolicismo como la matriz esencial de la identidad nacional española, auténtico espíritu nacional. Para ello, recurrían a imágenes del pasado tan típicas de la cultura nacionalcatólica como la Reconquista, la conquista de América o la Guerra de la Independencia.¹⁴³⁹ Ambas vertientes, nacional y religiosa confluyeron en la temprana exaltación de la Virgen del Pilar como uno de sus baluartes.

¹⁴³⁵ Hilari Ragner, *La pólvora y el incienso...*, *op.cit.*, p. 84. El paso de una actitud pasiva a una plenamente activa del clero en apoyo de los sublevados ya fue visto por Guy Hermet, *Les catholiques dans l'Espagne Franquiste. Volume 1. Les acteurs du jeu politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1980, p. 15.

¹⁴³⁶ Alfonso Álvarez Bolado, *Para ganar la guerra, para ganar la Paz*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1995, p. 36. Esta idea de que los argumentos que llevaron a la insurrección contra la República estaban ya presente en 1931 ha sido desarrollada en Javier Ugarte Telleria, *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, p. 229-294.

¹⁴³⁷ Ver Hilari Ragner, *op.cit.*, pp. 65-100; Alfonso Álvarez Bolado, *op.cit.*, pp. 19-81 y Xosé M. Núñez Seixas, *¡Fuera el invasor! Nacionalismos y movilización bélica durante la guerra civil española (1936-1939)*, Madrid, Marcial Pons, 2006, pp. 177—189.. Para la denominación de la Guerra Civil como Cruzada ver José Andrés Gállego, *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*, Madrid, Encuentro, 1997, pp. 15-35.

¹⁴³⁸ Ismael Saz, *España contra España...*, *op.cit.*, p. 158. Esta línea de análisis ha sido desarrollada en Xosé M. Núñez Seixas, *¡Fuera el...*, *op.cit.*

¹⁴³⁹ *Ibidem*, p. 212-244. Para el uso de la Guerra de la Independencia durante el conflicto ver Ignacio Peiró Martín, *La Guerra de la Independencia y sus conmemoraciones (1908, 1958 y 2008)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2008, pp. 117-125

El golpe de estado había generado un clima de exaltación religiosa en Zaragoza. Tras el 18 de julio, el primer editorial del *Noticiero* era para pedir a Dios y la Virgen del Pilar que velaran por la Patria.¹⁴⁴⁰ Desde ese día, la basílica se llenó de gente que rezaba rosarios por las actuales necesidades de España. La jerarquía eclesiástica había dejado la iniciativa a los laicos y la prensa exaltaba la unidad de España ante el Pilar. A los pocos días de que el golpe se consolidara en Zaragoza, llegó la festividad de Santiago, una oportunidad perfecta para imprimir al levantamiento un carácter nacionalcatólico a través de uno de los símbolos más potentes de esta cultura política. Así, los Caballeros de Nuestra Señora del Pilar convocaron una misa y comunión general en el templo del Pilar para pedir a Dios por las necesidades de España.¹⁴⁴¹ De esta manera, el 25 de julio constituyó una ocasión perfecta para subrayar la idea de Guerra Santa a través de una liturgia de masas y una simbología nacionalcatólica.¹⁴⁴²

La víspera de esta celebración llegó una columna de 1600 requetés que se dirigían a Madrid. Su presencia en estos actos sirvió para acentuar todavía más esta imagen de la Guerra Civil como Guerra Santa. Para los católicos zaragozanos, este escuadrón de voluntarios aparecía como un ejército de cruzados que portaban medallas e imágenes de la Virgen o del Sagrado Corazón de Jesús junto a la bandera española.¹⁴⁴³ Junto con las dos margaritas (mujeres carlistas) y sus catorce capellanes se dirigieron al Pilar, “algunos pasaron sus boinas por el manto de la Virgen y otros encendieron velas”. El articulista de *El Noticiero* no podía dejar de congratularse y les decía:

“¡Bienvenidos seáis, requetés de Navarra a la siempre Heroica e Inmortal Ciudad de Zaragoza! La Pilarica, la Virgen chiquita, morena y española os guiará en el camino de la redención de la Patria. Id a adorarla, y al besar su Santo Pilar elevad el corazón a Dios en súplica de que ilumine a tanto compatriota confundido y conceda las delicias de su presencia a los mártires

¹⁴⁴⁰ *EN*, 23.07.1936.

¹⁴⁴¹ *EN*, 24.07.1936.

¹⁴⁴² En Pamplona, además se celebró una gran misa de campaña para consagrar el Requeté al Sagrado Corazón de Jesús. Para estas ceremonias ver Javier Ugarte Tellería, *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 182-187. Para el uso de este tipo de simbología entre los carlistas ver también Francisco Javier Caspistegui: “Spain's Vendée: Carlist Identity in Navarre as a mobilising model”, en Chris Ealham y Michael Richards (eds.), *The Splintering of Spain. Cultural History and the Spanish Civil War, 1936-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 177-195, especialmente pp. 183-186.

¹⁴⁴³ Resulta interesante notar que a pesar de que hasta el 29 de agosto de 1936 no fuera adoptada oficialmente la bandera bicolor, los partícipes del levantamiento interpretaron desde un primer momento que ésta sería su insignia nacional. Rafael Cruz, “Old symbols, new meanings: mobilising the rebellion in the summer of 1936”, en Chris Ealham y Michael Richards (eds.), *op.cit.*, pp. 159-176. Para la historia de esa columna ver Javier Ugarte Tellería, *op.cit.*, p. 297.

de la Patria”.¹⁴⁴⁴

El 29 de julio de 1936, estos requetés marcharon hacia la catedral de la Seo para recoger la imagen del Pilar que había sido retirada en 1932 y cuya restitución había votado el Ayuntamiento. La reposición de su imagen en el consistorio el 31 de julio fue el primer acto público de las autoridades golpistas desde que triunfara la insurrección. Allí estaban el alcalde López de Gera, el presidente de la audiencia, el fiscal, el presidente de Acción Popular, Falange, Acción Ciudadana o el diputado Jesús Comín en traje de requeté. En una ceremonia repleta de vivas a España, al Pilar y a Cristo Rey, el alcalde colocó la imagen en el consistorio y mandó recoger flores para colocarlas en el altar. Tras la ceremonia en el Ayuntamiento marcharon a la Santa Capilla donde uno de los capellanes de los requetés pronunció un discurso en el que aludió a la guerra como una “gran cruzada de la Fe y la Hispanidad”.¹⁴⁴⁵

De esta manera, mientras la violencia física eliminaba a los enemigos del nacionalcatolicismo, la violencia simbólica, de una manera silenciosa pero igualmente brutal, borraba los trazos de la Segunda República para someter a la población a su propia visión del mundo.¹⁴⁴⁶ El tiempo y el espacio de la retaguardia se saturaron de ceremonias religiosas que no sólo imponían su particular lectura de la guerra sino que también afianzaban un proyecto nacionalcatólico de España.

Estos últimos días de julio habían servido para articular la retaguardia zaragozana y agitarla con un mensaje religioso de tonalidades mesiánicas. Es en este contexto en el que debe comprenderse la reacción de los zaragozanos frente al bombardeo del Pilar. La madrugada del día 3 de agosto, según cuenta los testimonios locales, un avión camuflado bajo la bandera bicolor dejó caer tres bombas, dos de ellas dentro de la basílica y la otra en la plaza. El acontecimiento fue interpretado en clave sobrenatural ya que ninguna de ellas explotó y la que cayó en la plaza hizo una “huella en forma de cruz”. Pronto se escucharon por la ciudad gritos de “milagro, milagro, la Virgen nos protege”.¹⁴⁴⁷ Todo ello, contribuyó sin duda a una interpretación religiosa de la guerra, y así, *El Noticiero* hablaría de este conflicto como “la guerra de los

¹⁴⁴⁴ EN, 25.07.1936.

¹⁴⁴⁵ EN, 30.07.1936 y 31.07.1936. Para la actitud de la iglesia zaragozana durante estos primeros momentos ver Julia Cifuentes Chueca y Pilar Maluenda Pons, *op.cit.*, pp. 130-132.

¹⁴⁴⁶ Para la idea de violencia simbólica. Ver Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2007, pp. 12 y 49-59; e *Id.*, “Sur le pouvoir symbolique”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 3, 1977, pp. 405-411, especialmente pp. 408-409.

¹⁴⁴⁷ Emilio Colas Languia, *La gesta heroica de España: el movimiento patriótico de Aragón*, Zaragoza, Heraldo de Aragón, 1936, p. 71

milagros”.¹⁴⁴⁸

El bombardeo del Pilar en agosto de 1936 y la destrucción del monumento al Sagrado Corazón en el Cerro de los Ángeles tuvieron una importancia capital para la legitimación religiosa de la Guerra Civil.¹⁴⁴⁹ De hecho, la relevancia “de esa movilización religiosa, de esa liturgia que creaba adhesiones de las masas en las diócesis de la España “liberada”, animó a los militares a adornar sus discursos con referencias a Dios y a la religión”.¹⁴⁵⁰ La imagen del bombardeo fue utilizada con tal profusión que a finales de los sesenta todavía era frecuente encontrarse la litografía de los aviones bombardeando el templo.¹⁴⁵¹

Los actos de desagravio se canalizaron de manera colectiva y siguieron un patrón de protesta muy similar al expresado durante la República. Se formaron largas colas para besar el Pilar, las vendedoras del mercado, Acción Ciudadana del barrio de San Carlos y otros colectivos compraron ramos de flores para la Virgen. El Alcalde se dirigió a los aragoneses para que pidieran “ante la imagen la salvación de España y la confusión de sus enemigos, y al General de la V División el exterminio de los culpables”. El futuro presidente de la Diputación provincial Miguel Allué Salvador proponía en un artículo en *El Noticiero* que se celebrara “en lo sucesivo aniversario de este prodigio con que la Virgen del Pilar ha querido ratificar su promesa firme de ser Capitana insigne de la tropa aragonesa”. Aquel mismo periódico cerraba un artículo titulado “La pagarán, los rufianes” donde dentro de esta cultura política nacionalcatólica del pasado utilizaría la omnipresente Guerra de la Independencia para exaltar al combate contra la República:

“La excelsa Patrona de Aragón que en 1808 tornó inofensivas las granadas francesas, ha hecho ineficaces en 1936 las espoletas que habían de prender

¹⁴⁴⁸ El texto pertenece al editorial consagrado a las fiestas del Pilar de dicho periódico. Además, incluye un artículo del alcalde Miguel López de Gera titulado “Octubre del Milagro” donde se hace similar interpretación de la protección de la Virgen ante las fuerzas del infierno. *EN*, 11.10.1936. Es frecuente en la prensa de la época encontrar hechos calificados de milagros como la curación del enfermo crónico Clemente Catalán de Calamocha o soldados salvados de la muerte por intercesión de la Virgen. Ver por ejemplo *EN*, 1.10.1936.

¹⁴⁴⁹ La importancia de este bombardeo en la legitimación religiosa de la guerra civil ha sido recientemente puesta de manifiesto en Xosé M. Núñez Seixas, *¡Fuera...!*, *op.cit.*, pp. 187-188, Hilari Ragner, *op.cit.*, pp. 104-105, Rafael Cruz, “Old symbols...”, *op.cit.*, pp. 159-176; Mary Vincent, *Catholicism...*, *op.cit.*, pp. 249-250 y Julián Casanova, *La Iglesia...*, *op.cit.*, pp. 53-64, especialmente p. 57. Desde el comienzo de la guerra, ninguno de los tres preladados aragoneses se mostró reticente a la hora de apoyar al nuevo estado y el bombardeo del Pilar fue el pretexto que todos esperaban. Ver Ángela Cenarro Lagunas, *Cruzados y camisas azules. Los orígenes del franquismo en Aragón, 1936-1945*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997, pp. 203 y ss.

¹⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 62.

¹⁴⁵¹ William A. Christian, *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Madrid, Tecnos, 1978, pp. 70-71.

fuego a la carga de los horribles artefactos caídos sobre nuestro primer templo mariano.

Por este verdadero milagro de Nuestra Señora del Pilar los daños materiales son exiguos; y por el contrario son grandes los bienes morales”.¹⁴⁵²

El Cabildo acordó solicitar de la autoridad militar las bombas para colocarlas en el museo en memoria del bombardeo y del “movimiento patriótico militar”.¹⁴⁵³ Unos días después, el 17 de agosto, se colocaría una cruz con la fecha del bombardeo en el lugar de la plaza donde se estrelló uno de los proyectiles. Inmediatamente, casi superponiéndose a los acontecimientos, las autoridades religiosas, militares y civiles preparaban ya su conmemoración como agresión que exigía una violenta *vendetta* y legitimaba todo lo ocurrido desde el 18 de julio de 1936.

El tiempo de la Zaragoza de retaguardia se saturó de actos y símbolos religiosos. Casi todos los días había algún acto de desagravio ya fuera de los vecinos de Épila, las juventudes de Renovación española o un desfile de Requetés con Mola.¹⁴⁵⁴ Por su marcado carácter simbólico destacaría la ceremonia del 15 de agosto por la que se colocaba a la Virgen el manto con las insignias de Capitán general del ejército. La imagen del Pilar se vestía definitivamente para el combate.¹⁴⁵⁵

Los discursos que acompañaron a dichas ceremonias contribuyeron a afianzar la representación de la Guerra como Cruzada. Así, en uno de los medios privilegiados para galvanizar a la población, la radio, Santiago Guallar recurría a otro elemento central de esta cultura de guerra, la sangre como elemento que sellaría el pacto violento con la causa franquista:

“el ejército y el pueblo español unen su sangre a la sangre de los cruzados, a los torrentes de sangre derramados por España en sus luchas seculares contra los enemigos de la civilización cristiana añadiendo un nuevo y áureo eslabón a esta cadena roja de sacrificios que nuestra Patria, la gran mártir y la gran sacerdotisa de la historia ha realizado en defensa de los grandes ideales de la humanidad”.¹⁴⁵⁶

Además de estos diversos actos de desagravio, desde el 5 de agosto de

¹⁴⁵² EN, 4.08.1936.

¹⁴⁵³ Reproducida en Isidoro Miguel García (coord.), *Testigos de nuestra fe. La persecución religiosa en la Archidiócesis de Zaragoza (1936-1939)*, Zaragoza, Fundación Teresa de Jesús, 2008, pp. 400-401.

¹⁴⁵⁴ EN, 8.08.1936; 9.08.1936; y 11.08.1936.

¹⁴⁵⁵ EN, 16.08.1936.

¹⁴⁵⁶ EN, 18.09.1936. Para el concepto de cultura de guerra, ver Stéphane Audoin-Rouzeau, “Les cultures de guerre”, en Benoît Pellistrandi y Jean-François Sirinelli (dir.), *L'histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 289-299.

1936, la prensa local comenzó a publicar la gran cantidad de telegramas de adhesión que llegaban a todas las instituciones zaragozanas: Ayuntamiento, Diputación Provincial, Gobernación, Cabildo, Arzobispado... Durante varios meses no pasaba un día sin que apareciesen en los periódicos referencias a ceremonias de desagravio y otros actos religiosos. En el Gobierno Civil se recibieron unas cien misivas entre el 3 de agosto y el 15 de septiembre de 1936.¹⁴⁵⁷ Si bien la mayor parte de ellas provienen de los ayuntamientos aragoneses, esta correspondencia nos ofrece un panorama de los valores que impulsaron al bando franquista así como de la difusión y articulación de los mismos por la geografía aragonesa.

La caracterización de los autores del atentado conforma una definición en negativo de lo que debe ser España. Los dos rasgos más repetidos en todas las misivas fueron los de marxistas y catalanes. Dentro de esta lectura patriótica de la guerra, el golpe de estado pretendería salvar a España del invasor ruso.¹⁴⁵⁸ En esta cultura política, nada habría peor que el carácter antipatriota de los catalanes que siendo españoles renegaban de su españolidad, entroncando con las peores tradiciones heterodoxas descritas por Menéndez Pelayo. El debate sobre el Estatuto de Cataluña había generado una ola de protestas de los sectores conservadores entre mayo y junio de 1932 que culminó en la exaltación de un regionalismo aragonesista y anticatalanista.¹⁴⁵⁹ Este rechazo no sólo al catalanismo sino también a los catalanes supuso un punto de acuerdo entre los sublevados y afectó evidentemente al discurso de la Iglesia como parte del bando “nacional”.¹⁴⁶⁰

Algunas cartas de protesta hacían referencia exclusivamente a la responsabilidad de los catalanes (“de la Generalidad de Cataluña”, “las hordas catalanas”, “la canalla catalana” o “apóstatas afiliados a la Generalidad”).¹⁴⁶¹ Así, como señalaba el Ayuntamiento de Letux el ataque fue realizado por “esos desalmados, cobardes y criminales antiespañoles llamados catalanes”. Otros

¹⁴⁵⁷ Las cartas se conservan en Archivo del Gobierno Civil de Zaragoza, AG3, Exp. 4. Otras instituciones zaragozanas recibieron también protestas por el bombardeo como es el caso de la Diputación Provincial de Zaragoza ver A.D.P.Z., Diputación Central, Gobernación, 1668-192.

¹⁴⁵⁸ Xosé M. Núñez Seixas, *op.cit.*, pp. 180-189 y 245-261.

¹⁴⁵⁹ Luis German Zubero, *Aragón en la II República. Estructura económica y comportamiento político*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1984, pp. 193-198.

¹⁴⁶⁰ Hilari Raguer, *op.cit.*, pp. 70-75.

¹⁴⁶¹ Los ayuntamientos y alcaldías de Letux, Longas, Baños de Fitero, Godojos, Brea de Aragón, Chodes, Broto, Alhama de Aragón, Moncayo, Perejil, Paracuellos Rivera, Sos, San Mateo de Gállego, El Frago, Lituénigo, Gúrrea de Gállego, Artieda, Vistabella, Cerveruela, Undués de Lerda, Alfinden, Cervera, El Frasno, Ores y Salillas del Jalón; además de una carta de Luís Justo y Morana de Moros. Todas las cartas mencionadas en adelante se encuentran desordenadas en Archivo del Gobierno Civil de Zaragoza, AG3, Exp. 4.

prefirieron hacer referencia a la otra cara de la moneda al destacar que los autores eran “las bandas salvajes del comunismo y demás enemigos de la España”.¹⁴⁶² Finalmente, estarían aquellos que utilizarían ambas definiciones o los sintetizarían en “enemigos de la patria” o “antipatriotas separatistas”.¹⁴⁶³ Algunas de las cartas pedirían venganza contra Cataluña por las ofensas inferidas, dejando de consumir sus productos o de una manera mucho más violenta, pidiendo que se les expulse y “aniquile por no ser dignos de ostentar el glorioso nombre de español” (alcaldía de Santa Eulalia de Gállego).

Con respecto a los aspectos autorreferenciales, los autores al igual que en 1932 volvieron a privilegiar las identidades regionales, nacionales y católicas. Sin embargo, esta exaltación nacionalista fue más allá, el lenguaje se saturó de referencias patrióticas lo que se observa perfectamente en la proliferación de fórmulas de despedida o saludo como “arriba España”. Basta comparar cualquier tipo de correspondencia antes y después del 18 de julio para observar ese momento de intensidad de los procesos nacionalizadores durante la Guerra Civil. El nacionalismo saturó todas las expresiones de la vida cotidiana, había una especie de necesidad de demostrar lo católico y español que se era.¹⁴⁶⁴ Por ello, las protestas estaban llenas de vivas al Pilar, a España, a Aragón o a las “fuerzas Salvadoras de la Patria”.

En las protestas por el bombardeo del Pilar sorprende la ausencia de uno de los sujetos que más activos se había mostrado en la movilización católica del primer tercio del siglo XX: las mujeres. Con la brutal clausura del mundo político por el golpe de estado desaparecía uno de los ámbitos donde más desarrollo había tenido su actividad. Por otro lado, la imbricación de la Iglesia en la construcción del nuevo régimen eliminó muchas de las tensiones existentes con el estado liberal que habían estado en el origen de la participación de la mujer en política. Asimismo, el franquismo supuso la derogación de toda la legislación republicana que contuviera una propuesta aperturista y democratizadora para la población femenina, el desarrollo de políticas natalistas así como la reorganización de los roles y espacios en función del género.

Sin embargo, esta vuelta al hogar no supuso una desmovilización de las mujeres católicas sino más bien todo lo contrario. La Acción Católica de la Mujer fue la única organización femenina permitida junto con una Sección

¹⁴⁶² Ayuntamiento de Torralba de los frailes (23-8-36) y de Encinacorba (19-8-36).

¹⁴⁶³ Entre ellos los ayuntamientos de Pinseque, Alarba, Clares de Ribota, Pozuelo de Aragón, Santa Eulalia de Gállego o Ariza.

¹⁴⁶⁴ Ismael Saz Campos, *España contra España...*, op.cit., p. 158.

femenina de Falange que fracasó a la hora de atraer el interés de las mujeres de clase media. Desde esta posición de poder, la Acción Católica de la Mujer supo construir una tupida red organizativa femenina en toda la geografía española. El desarrollo de labores de tipo piadoso, caritativo o moralizador adquirió especial importancia en estos años de posguerra como elementos estrechamente vinculados a la imposición del nuevo orden social sobre los vencidos. De esta manera, las mujeres de la Acción Católica continuaron desarrollando su labor fuera del hogar aunque fuera paradójicamente con el objetivo de mantener a la mujer dentro del mismo.¹⁴⁶⁵

En la retaguardia, esta labor de recristianización pasaba por el restablecimiento de costumbres y actos devocionales para que “digan a nuestros soldados que aquí, junto a ese «Pilar chiquitico» que sostiene Zaragoza y que es capaz de sostener el mundo entero, hay muchos corazones grandes que rezan con fervor para que ellos venzan, y España vuelva a ser la España Grande, que tuvo siempre, hasta en los más apartados lugares, un santuario para María Santísima. La España donde el Corazón de Jesús ofreció reinar”.¹⁴⁶⁶ Las campañas femeninas siguieron íntimamente relacionadas con la devoción a la Virgen del Pilar como en el artículo firmado por “una aragonesa” en el que se interpelaba a la “¡Mujer católica! ¡Mujer española! En campaña desde hoy, para conseguir con la modestia en el vestir, que triunfe pronto la santa causa de nuestra España. ¡La Virgen del Pilar te lo pide! ¡hazlo por Ella siquiera!”.¹⁴⁶⁷ Por último, además de las oraciones y las campañas de moralidad, se invocaría a la Virgen en la exaltación de la mujer como madre de los soldados, esa madre que pide por la Virgen del Pilar el “triunfo definitivo de España sobre la Anti-España”.¹⁴⁶⁸

Esta temprana movilización religiosa se vio beneficiada por la propia liturgia católica. Si al poco del golpe, la fiesta de Santiago dio un primer impulso y las ceremonias de desagravio por los atentados contra el Pilar y el cerro de los Ángeles consolidaron esta impronta religiosa fue septiembre con lo

¹⁴⁶⁵ Ver Inmaculada Blasco Herranz, *Armas femeninas para la contrarrevolución: la sección femenina en Aragón (1936-1950)*, Málaga, Atenea/Universidad de Málaga, 1999; *Id.*, “Organizaciones femeninas católicas durante la posguerra: el caso de Zaragoza”, en Miguel Ángel Ruíz Carnicer y Carmen Frías Corredor, *Nuevas tendencias historiográficas e historia local en Aragón*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2001, pp. 205-216; e *Id.*, *Paradojas de la ortodoxia...*, *op.cit.*, pp. 295-322.

¹⁴⁶⁶ *EN*, 5.08.1936.

¹⁴⁶⁷ *EN*, 26.08.1936,

¹⁴⁶⁸ Ver la carta publicada de la madre aragonesa Raimunda que le envía a su hijo Melchor Bueno desde Sos del Rey Católico en la que dice “Yo pido y pediré mucho por ti a la Santísima Virgen del Pilar. ¡Dios quiera que no esté lejano el día del triunfo definitivo de España sobre la Anti España! [...] ¡Adiós, hijo mío! ¡Viva España! ¡Viva la Virgen del Pilar! y ¡Viva el Ejército español libertador de España y los oficiales del Parque! te abraza fuertemente tu madre que no te olvida”. *EN*, 20.09.1936.

que se ha venido en llamar “la movilización de las vírgenes” la que llevó esta exaltación nacionalcatólica a su mayor expresión.¹⁴⁶⁹ Así, durante este mes se celebraban un gran número de fiestas marianas como la Natividad de Nuestra Señora, el Nombre de María o los Siete Dolores de la Virgen. Este periodo de exaltación religiosa se prolongó durante octubre, mes del rosario y sobre todo de la festividad del Pilar.¹⁴⁷⁰ De esta manera, el calendario litúrgico así como la temprana colaboración de los eclesiásticos favoreció la atribución de un sentido religioso a la Guerra Civil.

Las primeras fiestas del Pilar desde el comienzo de la guerra iban a estar marcadas por uno de los acontecimientos bélicos más importantes entre los contruidos simbólicamente por el régimen, la toma del Alcázar de Toledo. El Ayuntamiento, que había decidido convidar a las autoridades de la Junta Nacional de Burgos, amplió su invitación a estos militares para “todos unidos dar gracias a nuestra amantísima madre la Virgen del Pilar por haber liberado a esos héroes patriotas del cerco en que les tenían las hordas salvajes al servicio de Moscú”.¹⁴⁷¹ Franco respondió al telegrama en el mismo código cultural para subrayar lacónicamente como “los defensores del Alcázar Toledo no olvidaron ejemplo que Zaragoza dio en Guerra Independencia”.¹⁴⁷²

Así, al igual que ocurrió durante las campañas en el Rif, el Pilar se convirtió en un lugar perfecto para homenajear al ejército. Resulta frecuente encontrar en la prensa la exaltación de la figura devocional del soldado arrodillado ante el Pilar orando en cuya mirada “se nota la petición del patriota que ruega por España, que pide la protección divina para aplastar al enemigo de Dios y de la Patria”. Allí, junto a mujeres rezando, se reproducen aquellas imágenes de aquellos que “lograron derrocar la potencia del coloso francés” y es que, desde 1808 “no ha sido testigo el Pilar de las escenas que ahora estamos presenciando”.¹⁴⁷³ Además de los militares, las mujeres o las juventudes católicas rezando ante el Pilar durante sus fiestas, llama la atención el homenaje de Falange al completo (las flechas, sección femenina y delegaciones de todas las provincias de España) a la Virgen para agradecerle su protección.¹⁴⁷⁴

¹⁴⁶⁹ Álvarez Bolado ha destacado la importancia que tiene junto con la temporalidad de la guerra, los tiempos litúrgicos y el compás romano. Alfonso Álvarez Bolado, *op.cit.*, p. 24 y para la movilización de las vírgenes ver p. 43.

¹⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 45

¹⁴⁷¹ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3881, exp. 4477 y exp. 4503.

¹⁴⁷² *EN*, 30.09.1936.

¹⁴⁷³ *EN*, 23.08.1936.

¹⁴⁷⁴ Ver *EN*, 9.10.1936.

En paralelo, Francisco Franco culminaba su proceso de ascenso personal con su nombramiento como jefe de estado el 1 de octubre de 1936. A pesar de sus avances en el norte, los rebeldes habían sufrido series reveses en sus intentos por tomar la capital con las batallas de Madrid (8 de noviembre de 1936), Jarama (6-24 de febrero de 1937) y Guadalajara (8 al 18 de marzo de 1937). Así, con todo el poder en sus manos y la situación de guerra estabilizada, el dictador reforzó todavía más esta línea de legitimación simbólica de carácter religioso.¹⁴⁷⁵ El celebrado “caudillo providencial” inició una secuencia litúrgico devocional que le llevaría entre mayo y julio de 1937 a repetir el juramento del cerro de los ángeles, consagrar España a María y restaurar el voto de Santiago.¹⁴⁷⁶

El lugar elegido para la consagración de España a la Virgen sería la basílica del Pilar, reforzando todavía más el rol preeminente de este culto dentro de la cultura política nacionalcatólica. Además, progresivamente se asoció su devoción a la figura del dictador, un caudillo mesiánico que traía el renacimiento de la España eterna:

“España se presentó ante el Pilar bendito, destrozada, sangrante, pecadora y con clamor salido de lo más hondo de su pecho, hizo protestas de su amor, de su fervoroso anhelo de renovarse.

La España que nace, la que acaudilla el invicto general Franco, la que quiere recoger la vieja savia de nuestras gloriosas tradiciones para que inspire a los forjadores del nuevo imperio, recordando que es de María, que de entre sus hijos salieron los adalides marianos por excelencia, renovó su consagración a la dispensadora de todas las gracias”.¹⁴⁷⁷

El texto de consagración tenía un carácter bastante violento y remitía una vez más a la idea de Guerra Santa ya que tras recordar la importancia del culto a la Virgen para el ejército español, pasaba a pedirle el acierto de Franco, la victoria del ejército y el sostén de la “Iglesia martirizada y santa” para que no “decaiga el valor que exige la constante violencia de tan santa contienda”. El acto terminaba diciendo “acelera, Madre Nuestra, el triunfo de nuestras armas, para que se cumpla en nuestra amada Patria el designio del Sumo Pontífice Pío XI, de “la paz de Cristo en el Reino de Cristo”.¹⁴⁷⁸

¹⁴⁷⁵ Sobre todo después de la conquista de Toledo, ciudad icono de una autorizada tradición católica, Franco asciende a la categoría de caudillo mesiánico. Ver Giuliana di Febo, “La Cruzada y la politización de lo sagrado. Un Caudillo providencial”, en Javier Tusell, Emilio Gentile y Giuliana di Febo (eds.), *Fascismo y franquismo cara a cara: una perspectiva histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 83-97.

¹⁴⁷⁶ Alfonso Álvarez Bolado, *op.cit.*, pp. 110-111 y 143-145.

¹⁴⁷⁷ *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza*, 15.06.1937, pp. 129-134, p. 129

¹⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 133. Estas últimas palabras se basaban en la encíclica de Pío XI que acababa de ser

Cuando las tropas franquistas se encontraban centradas en cerrar el frente del norte, los republicanos realizaron una gran ofensiva sobre Zaragoza. Entre el 24 de agosto al 6 de septiembre de 1937 se produjo la batalla de Belchite, que a pesar de saldarse con una derrota para los franquistas, no alcanzó su objetivo principal, la conquista de la capital aragonesa, y supuso un coste muy elevado tanto en material como en hombres. Las tropas del general Sebastián Pozas se quedaron a 12 kilómetros de la conquista de la principal ciudad sublevada junto con Sevilla, una ciudad que a su alto valor estratégico unía el “excepcional contenido simbólico para los católicos españoles”.¹⁴⁷⁹ Además, esta victoria alejaba definitivamente el fantasma de la guerra de Zaragoza y suponía el desmoronamiento del frente del este con la conquista por las tropas franquistas de toda la provincia el 1 de abril de 1938. Acontecimiento que, como no podía ser de otra manera, se celebró en la Santa Capilla del Pilar “en acción de gracias por haber sido completamente liberada la provincia de Zaragoza de la opresión marxista”.¹⁴⁸⁰

Tras la conquista de Vinaroz, el territorio republicano quedó dividido en dos, alejando definitivamente el frente de guerra de la capital aragonesa.¹⁴⁸¹ Aunque las tropas republicanas contraatacaron el 25 de julio de 1938 en la conocida como Batalla del Ebro, el 2 de agosto el avance quedó detenido y los frentes se estancaron. Entre tanto, las esperanzas republicanas de una internacionalización del conflicto quedaron rotas con los acuerdos de Múnich de septiembre de 1938 por el que Alemania se anexionaba los Sudetes. Es en este contexto tan favorable en el que visita la ciudad de Zaragoza para las fiestas del Pilar la ascendente figura del entonces ministro de interior Ramón Serrano Suñer.

Durante su estancia en la capital aragonesa, Ramón Serrano Suñer entregó un manto para la Virgen del Pilar en el que estaba escrito “a Vos, Virgen Santísima, os ofrezco en este manto el Escudo de España –obra de mis amores- suplicando fervorosamente que derraméis vuestras celestiales bendiciones sobre el Imperio que simboliza forjado con tanta sangre de

emitida el 19 de marzo de 1937 y en la que con el título *Divini Redemptoris* condenaba el comunismo ateo. Este texto estaba cargado de tonalidades proféticas desde su mismo título con “la promesa de un Redentor divino” atacaba violentamente el comunismo y señalaba que “mientras las promesas de los falsos profetas de un paraíso terrestre se disipan entre crímenes sangrientos y dolorosos, resuena desde el cielo con alegría profunda la gran profecía apocalíptica del Redentor del mundo: *He aquí que hago nuevas todas las cosas* (Ap 21,5)”.

¹⁴⁷⁹ Alfonso Álvarez Bolado, *op.cit.*, pp. 185-191, p. 185.

¹⁴⁸⁰ A.G.C.Z., AG4, exp. 13.

¹⁴⁸¹ Para la importancia de la lejanía del frente en las fiestas del Pilar de aquel año ver Ángela Cenarro, “Los días de la «Nueva España»: entre la «revolución nacional» y el peso de la tradición”, *Ayer*, n° 51, 2003, pp. 115-134, ver pp. 123 y ss.

hermanos –héroes y mártires- por la Religión y por la Patria”.¹⁴⁸² Así, el día 11 de octubre de 1938, el ministro, acompañado de todas las autoridades civiles de la ciudad, fue recibido en la Plaza del Pilar por un público que brazo en alto escuchaba el himno nacional. Tras la ceremonia, el ministro arrodillado ante la Virgen pronunció un juramento similar al de mayo de 1937 pero que hacía todavía más énfasis en la fundación violenta del régimen al pedir que hiciera

“fecunda la sangre de nuestros hermanos caídos por la Patria; que ella sirva sólo a la gran causa de la salvación del destino y de la Historia de España. A la salvación de nuestros valores espirituales, aunque la empresa exija el sacrificio parcial o total de los valores materiales. Haced, señora y madre nuestra, que sirva para crear la segunda, definitiva y eterna unidad de España”.¹⁴⁸³

De esta manera, la imagen del Pilar quedaría progresivamente asociada a los orígenes violentos del régimen franquista. Como señalaba el Arzobispo de Zaragoza, Rigoberto Domenech, a través de esta ceremonia, el pueblo español “presenta a Nuestra Señora sus luchas y combates, sus penalidades y congojas, las amarguras pasadas y las penalidades presentes como expiación de culpas y garantía de enmienda y lealtad futura”.¹⁴⁸⁴ Nos encontramos pues con un pacto de sangre ante la Virgen del Pilar, fundado en el sufrimiento de un pueblo cuyo sacrificio es exigido por la religión y la patria.¹⁴⁸⁵ Esta interpretación dolorista vendría confirmada con los homenajes que en aquellas fiestas realizaron la Asociación de Caballeros Cautivos de España de la que Serrano Suñer también era miembro por haber sido prisionero.

Todas estas ceremonias, como explicaba Santiago Guallar en el sermón del día 12, servían para agradecerle a la Virgen “su amparo y protección en las victorias, que, como hitos gloriosos, marcan la vía triunfal del incomparable ejército de Franco en esta reconquista de la nueva España”.¹⁴⁸⁶ El antiguo diputado de la C.E.D.A. sintetizaba perfectamente en la homilía los valores de esta nueva cruzada y los fundamentos violentos de esta nueva España que brotaba de la sangre de los soldados:

“El espíritu de esta guerra, los móviles de esta cruzada son la recuperación de la fe católica, la defensa de la civilización cristiana, la restauración de las santas tradiciones, de los principios informativos de nuestra cultura, de los resortes de nuestra grandeza, rotos, disipados y combatidos por un siglo de liberalismo, de servil obediencia a sectas y poderes secretos y extraños, de

¹⁴⁸² *Actos de devoción de la Virgen del Pilar*, Zaragoza, E. Berdejo Casañal, 1939, p. 7.

¹⁴⁸³ *Ibidem*, p. 9.

¹⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 11.

¹⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 12.

¹⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 17.

egoísmos, de política partidista, de pasiones sectarias, de injusticias sociales generadoras de odios y de luchas.

La nueva España que brota como rosa espléndida de la sangre de nuestros héroes, tendrá la fisonomía y el alma cristiana, sin que nadie, en la hora del triunfo, pueda desfigurar este carácter.

Vuestra conducta, excelentísimo señor, vuestros discursos, vuestra actuación, estos actos de fervorosa piedad que ahora celebramos, son una garantía de que así será, de que la España imperial, una, grande y libre, será la España católica, la España de la Virgen del Pilar y del Corazón de Jesús”.¹⁴⁸⁷

Si la guerra fue interpretada en un lenguaje violento cargado de reminiscencias religiosas, la victoria necesariamente debía ser comprendida por esta cultura política como culminación de la Cruzada, ofrenda de sangre de mártires, intercesión sobrenatural y expiación por los pecados de España. Nada más conocer la definitiva derrota de los republicanos por el parte oficial retransmitido por Radio Nacional el 1 de abril de 1939, el alcalde fue a felicitar al capitán general de la Quinta Región y luego marcharon “para dar gracias a nuestra excelsa patrona por la Divina Protección que nos ha dispensado durante toda la campaña”.¹⁴⁸⁸ Cuatro días después, el Ayuntamiento aprobaba que para solemnizar la fecha del 1 de abril, “año de la Victoria” se hiciera constar en el libro de oro de la ciudad la gratitud a la Virgen del Pilar por su protección durante la guerra.¹⁴⁸⁹

Dentro de las celebraciones de la victoria en Zaragoza, este pacto de sangre sellado a los pies de la Virgen del Pilar fue uno de los elementos clave. A propuesta del concejal alfonsino Juan Manuel Cendoya ¹⁴⁹⁰, el Ayuntamiento homenajeó al ejército franquista a través del cuerpo de Aragón y su general en jefe Moscardó. Siguiendo la estela de Barcelona y Sevilla, y de

¹⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 19.

¹⁴⁸⁸ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3899, exp. 1072.

¹⁴⁸⁹ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3899, exp. 1090.

¹⁴⁹⁰ Juan Manuel Cendoya y Oscos. Hijo del tolosano Juan Manuel Cendoya y Echeverría y de Zoila Oscoz, fue un activo católico de la sociedad barcelonesa era miembro de la congregación de la Inmaculada María y San Luís Gonzaga de la misma ciudad. Fue hermano del célebre arquitecto del Palacio Nacional de Montjuich Eugenio Pedro Cendoya y Oscoz. Licenciado en derecho en Barcelona en 1912, ingresó en el Colegio de Abogados de Barcelona y se doctoró en 1913 con una tesis sobre el derecho en el espacio aéreo. Miembro de la juventud maurista se presentó a las elecciones municipales barcelonesas en 1917. Se casó con la zaragozana Teresa Sainz de Avós y Fernández de Mendivil en la capital aragonesa 1928, momento en el que se debió mudar desde Barcelona. Concejal de orientación monárquico-alfonsina y autor de numerosas iniciativas conmemorativas durante la postguerra como la del voto asuncionista del Ayuntamiento, el voto pilarista de las regiones españolas o de homenaje a los caídos. Juan Manuel Cendoya y Oscos *El Derecho del dominio sobre el espacio aéreo*, Barcelona, Imprenta A. Arissa, 1914. Ver *La Vanguardia*, 7.08.1917; 16.04.1915; 19.10.1917; 27.11.1924; 28.02.1928; y 1.04.1975.

una manera similar a lo que ocurriría en los festejos de Madrid, Burgos y Valencia, el concejo zaragozano organizó un desfile y una misa por los héroes caídos en la campaña delante de la Virgen del Pilar, “Capitán general de nuestro ejército y excelsa Protectora de nuestra España”.¹⁴⁹¹

A la vez que terminaba la guerra, se acababa de configurar su interpretación religiosa y la cruzada milagrosa entraba a formar parte de la tradición pilarista. La victoria de Franco venía a completar un relato construido sobre tres enemigos, los franceses, los moros y el marxismo, que harían a su vez referencia a tres conflictos contemporáneos, la Guerra de la Independencia, el Rif y 1936-1939.¹⁴⁹² Para el catedrático de Universidad y archivero de la Seo, Pascual Galindo, “la guerra fue bajo el signo de la Virgen del Pilar. Que la Paz y el Imperio –más difíciles aún que la guerra- sean también bajo el sacrosanto signo del Pilar. España, Reino de María. Por Dios y Santa María hacia el Imperio. Como en los mejores tiempos, como nuestros mejores héroes...”.¹⁴⁹³ Como veremos en la cercana conmemoración del XIX Centenario de la venida de la Virgen del Pilar en 1940, el relato pilarista se saturó de referencias a la guerra. Los que vinieran a partir de ese momento lo harían “para mostrar la gratitud que España debe a su señora y reina”, “para orar por el Caudillo y por todos los españoles”, “para orar por España para que sea una en la fe y en la concordia; grande en sus empresas y destinos; libre, con la libertad que Cristo nos dio” y “para prometer que la sangre de nuestros mártires y de nuestros héroes no será estéril y que queréis haceros dignos de ella...”.¹⁴⁹⁴

Al terminar la guerra, casi todo el mundo había pasado a ser al menos superficial y retóricamente más católico y más fascista que nunca. Los falangistas se presentaban como fervientes católicos e incluso tradicionalistas.¹⁴⁹⁵ En ese año cero de 1939, “todas las esferas de la vida se vieron teñidas por un nacionalismo y un catolicismo extremos, simbolizados en

¹⁴⁹¹ Sin embargo, ante la dificultad de realizar una parada en el Pilar se hizo una misa de campaña con un altar presidido por la Virgen. A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3899, exp. 1186. El concejal Cendoya también propuso, antes de terminar la guerra, el 8 de marzo de 1939 que se diera “sabor cristiano a esa conmemoración” y por ello, pidió que se fundaran misas en el Pilar desde las 6 de la mañana hasta la una de la tarde por “el descanso de los caídos que a nuestra patrona ofrendaron su vida”. El 30 de diciembre de 1939, se consigno 1870 pesetas para este fin. A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3899, exp.737

¹⁴⁹² Pascual Galindo Romea, *La Virgen del Pilar y España. Historia de su devoción y su templo*, Zaragoza, El Noticiero, 1939, pp. 47-54.

¹⁴⁹³ *Ibidem*, p. 58.

¹⁴⁹⁴ *Ibidem*, pp. 5-6.

¹⁴⁹⁵ Ismael Saz, *España contra España...op.cit.*, pp. 158-161.

la persona del propia Caudillo”.¹⁴⁹⁶ Algunos observadores tan poco sospechosos de ser críticos con el régimen como el Marqués de la Cadena¹⁴⁹⁷ reprobaron este excesivo patriotismo y pidieron alguna iniciativa que pusiera “un límite, un cauce, al rebasamiento de las formas patrióticas” con el fin de “que el entusiasmo de los de buena fe o la cuquería de los conversos no desborde los límites de lo prudente y del patriotismo sano se pase «chauvinisme» de oportunidad”. De hecho, estos comentarios estaban fundados en el profundo desdén aristocrático que mostraba por los que consideraba unos advenedizos, por aquella falange plebeya:

“¿Y de dónde ha salido esa equivocación de saludar brazo en alto a todos los estandartes de una procesión o al paso de la Custodia? Ante Dios, en la calle o en el templo, que es su casa, se descubre uno o se postra de rodillas. Eso hicimos siempre los católicos, y creíamos que hacíamos bien sin esperar lecciones de los que ahora se creen más católicos que nadie, más patriotas que nadie...”.¹⁴⁹⁸

Evidentemente, no todas estas demostraciones de nacionalismo exaltado eran sinceras, el ambiente represivo de la posguerra condicionó la respuesta de muchos de aquellos que podían ser considerados como “desafectos”. En otras ocasiones era el propio contexto triunfalista el que exageraba el éxito de tales manifestaciones patrióticas. En este sentido, cabría señalar las limitaciones de las políticas de captación de las masas durante el primer franquismo, unas políticas cuyos frutos estarían más relacionados con el destierro violento de lo político y con la inculcación de los valores nacionalcatólicos a través de la educación de las generaciones de posguerra. Estas limitaciones fueron especialmente evidentes con respecto a Falange. Encargada de la vertiente social del régimen, su capacidad de generar consenso estuvo limitada por las pésimas condiciones de vida durante los primeros años de posguerra y por su asociación con la violenta represión local. De esta manera, “la debilidad del partido como organización de masas sólo pudo ser compensada con la utilización de los medios de comunicación de masas, convertidos en

¹⁴⁹⁶ Michael Richards, *Un tiempo de silencio. La guerra civil y la cultura de la represión en la España de Franco, 1936-1945*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 8.

¹⁴⁹⁷ Abogado, periodista y escritor monárquico, católico pilarista y afiliado a Derecha Aragonesa y al efímero Bloque Nacional de Calvo Sotelo. Miembro destacado de la élite social y cultural zaragozana de los años 40, fue consejero de la Institución «Fernando el Católico», académico de la Real Academia de Nobles y Bellas Artes de San Luís, y fundador del grupo “La Cadiera”. Para su perfil biográfico ver Gustavo Alarés López, *Diccionario biográfico de los consejeros de la Institución «Fernando el Católico» [1945-1984]. Una aproximación a las élites políticas y culturales de la Zaragoza franquista*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2008, pp. 277-280.

¹⁴⁹⁸ Marqués de la Cadena, *Entre Rojos y entre azules*, Zaragoza, Editorial Heraldo de Aragón, 1939, pp. 209-210.

instrumento de gobierno y de reafirmación del *Caudillo*; sirvió para mantener cohesionados a los propios y presentar una fachada de normalidad, pero no para atraer a sectores antes distantes”.¹⁴⁹⁹

A pesar del proceso de catolicización del fascismo español, la relación entre la cultura política nacionalcatólica y fascista no estuvo exenta de conflictos. Los enfrentamientos más conocidos a nivel nacional también tuvieron su plasmación a nivel local aunque sólo salieran a la luz de forma ocasional. De hecho, en Aragón, los estudios de Ángela Cenarro sólo han podido documentar las tensiones entre el jefe provincial de FET, Ruiz Castillejos, y el arzobispo de Zaragoza, Rigoberto Domenech, a propósito de la enseñanza.¹⁵⁰⁰

El principal campo de batalla fue el de la cultura y la educación. Aunque en principio la Universidad constituyó un medio hostil, con un cuerpo docente rígido y conservador que apoyó el golpe pero que se mostró reacio a adoptar los postulados nacionalsindicalistas; la incipiente elite fascista fue afianzándose en posiciones de poder. En 1936 se constituiría el Servicio de Instrucción y Cultura, que en 1940 pasaría a ser Delegación de Distrito de Educación Nacional y que se configuraría como un organismo cultural de Falange paralelo al Ministerio de Educación Nacional.

El núcleo zaragozano sería uno de los más activos, fundando en 1943 la Institución «Fernando el Católico», una de las más poderosas instituciones culturales regionales y una plataforma perfecta para consolidar sus carreras académicas en la Universidad de Zaragoza. A través de estos resortes de poder y prestigio, se fue consolidando en la capital aragonesa “un grupo de afinidad generacional, social, y sobre todo política”. Además, a lo largo de la década de 1940 esta élite fascista comenzó a incorporarse a las instituciones políticas locales como el Ayuntamiento, logrando un predominio azul en 1946, y el control de la Diputación Provincial. Así, aunque fracasara su intento por establecer una educación popular estatal y nacionalsindicalista, aquellos intelectuales falangistas alcanzaron los resortes del poder local, asegurándose su presencia en la Zaragoza franquista con el control de organismos tan

¹⁴⁹⁹ No obstante, tampoco se dieron las condiciones objetivas internas y externas para que el disenso y/o rechazo derivaran en oposición. Carme Molinero, *La captación de las masas. Política social y propaganda en el régimen franquista*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 187-207, p. 202.

¹⁵⁰⁰ El conflicto no duró mucho ya que Falange buscó la conciliación participando en la suscripción para levantar una iglesia en el barrio de Delicias en el homenaje al 25 aniversario de Domenech al frente de la diócesis. Ángela Cenarro Lagunas, *Cruzados y camisas azules. Los orígenes del franquismo en Aragón, 1936-1945*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997, pp. 234-261.

poderosos como la Institución «Fernando el Católico».¹⁵⁰¹

En cualquier caso, lo que sí parece que se puede afirmar es que la pátina nacionalcatólica era mucho más profunda que la falangista ya que disponía de una cultura política profundamente arraigada, con unos medios de difusión y unas prácticas rituales más socializadas, ancladas en el difícil terreno de lo cotidiano. Las celebraciones por la victoria no hicieron sino acentuar “esta borrachera nacionalcatólica” como en la impresionante ceremonia del 20 de mayo de 1939 en la que Franco entró bajo palio para ofrecer su espada victoriosa ante el Cristo de Lepanto.¹⁵⁰² El obispo de Salamanca y futuro primado, Enrique Plá y Deniel, tras hacer un balance de la teología y exaltación de la cruzada entre 1936 y 1939 consideraba que el agradecimiento a Dios por la victoria debería perpetuarse a través de tres monumentos: el Cerro de los Ángeles, la basílica de Santa Teresa en Alba de Tormes y la basílica del Pilar.¹⁵⁰³

4.6.2 El clímax del nacionalcatolicismo zaragozano: el XIX Centenario de la Venida de la Virgen del Pilar (1940)

“Como la Virgen del Pilar es de España, España es de la Virgen del Pilar. Nuestro ejército, nuestras fábricas, nuestros campos, nuestros mares, nuestros centros de cultura y de piedad, nuestras colonias... toda España le pertenece como todo hijo pertenece a la madre de quien toma vida, idioma y costumbres”.

Francisco Franco

¹⁵⁰¹ Para la pugna por la educación ver Miguel Ángel Ruiz Carnicer, *El Sindicato Español Universitario (SEU), 1959-1965. La socialización política de la juventud universitaria en el franquismo*, Madrid, Siglo XXI, 1996, pp. 31-47. Para el caso zaragozano ver *Id.*, “El Sindicato Español Universitario (SEU) del distrito de Zaragoza durante la Guerra Civil (1936-1939)”, en *Jerónimo Zurita*, n° 53-54, 1986, pp. 79-99; *Los estudiantes de Zaragoza en la Posguerra. Aproximación a la historia de la Universidad de Zaragoza (1939-1947)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1989, pp. 35-39; Gustavo Alares López, “La génesis de un proyecto cultural fascista en la Zaragoza de posguerra: la Institución «Fernando el Católico»”, en Ignacio Peiró Martín y Guillermo Vicente y Guerrero (eds.), *Estudios históricos sobre la Universidad de Zaragoza. Actas del I Encuentro sobre Historia de la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 373-381, para la primera cita ver p. 376; *Id.*, *Diccionario biográfico de los consejeros de la Institución «Fernando el Católico»*, 2008, pp. 5-61; e *Id.*, “Zaragoza 1940: flores fascistas en el erial”, en *VI Encuentro de investigadores sobre el franquismo. Zaragoza, 15,16 y 17 de noviembre de 2006*, Zaragoza, Fundación Sindicalismo y Cultura, 2006, pp. 289-299.

¹⁵⁰² Para la idea de borrachera de nacionalcatolicismo en las celebraciones de la victoria ver Hilari Ragner, *op.cit.*, pp. 389-405; asimismo para una descripción del *Te Deum* ver Julian Casanova, *La Iglesia...*, *op.cit.*, pp. 203-214 y Alfonso Álvarez Bolado, *op.cit.*, pp. 399-401.

¹⁵⁰³ Citado en *Ibidem*, p. 422.

Con estas palabras comenzaba el dictador su artículo “España por la Virgen del Pilar” escrito para invitar a que fueran a rendirle homenaje en su XIX Centenario de su historia, proclamando “una vez mas que la Virgen del Pilar es de España y España es de la Virgen del Pilar”. La nación española era ontológicamente mariana puesto que “España sin la Virgen del Pilar no sería España, porque la Virgen sintetiza lo más puro y más recto del espíritu español”. Ella era el alfa y omega de la nación ya que “con la Virgen del Pilar empezó el hijo del Trueno la conquista de España para el Evangelio y con la Virgen del Pilar hemos emprendido nosotros la reconquista del Evangelio para España”. Ante ella, se pidió la victoria en la guerra pero también “propósitos de Tradición y Progreso” puesto que “es imán de nuestra fe, sostén de nuestro valor, faro de nuestra esperanza y eje de todas nuestras glorias nacionales”.¹⁵⁰⁴

Estas palabras pronunciadas el 12 de octubre de 1939 ponen de relieve que entre aquel año y 1941 se iba a alcanzar el apogeo de este proceso de nacionalización de la Virgen del Pilar. La religión había vuelto a ser el cemento de la amalgama contrarrevolucionaria que había llegado al poder aunque esta vez, a diferencia de 1923, lo habían hecho brutalmente mediante la eliminación de esa “anti-España”. La guerra estuvo muy presente en las ceremonias del centenario ya que al fin y al cabo, la Virgen del Pilar había desempeñado un rol muy importante en la legitimación del golpe de estado y en su reorientación religiosa. Estas celebraciones del año 1940 mostraron una cultura política nacionalcatólica muy evolucionada, con un aparato ritual muy desarrollado, un sistema que estaba dotado de un complejo vocabulario que, unido con un conjunto de símbolos y gestos, les permitía articular pasado y presente para poder explicar e integrar los acontecimientos dentro de esta cosmovisión.

El propio nacimiento de la idea de la celebración del centenario revela cómo, desde el comienzo de la Guerra Civil española, la Virgen del Pilar quedó asociada a la legitimación del golpe de estado y a la construcción simbólica de la dictadura franquista. Así, tras la depuración del Ayuntamiento de Zaragoza, la comisión encargada de las obras de pavimentación de la Avenida de Nuestra Señora del Pilar tomó el acuerdo de celebrar la solemnidad del XIX Centenario de la Venida como forma de agradecer “la divina protección otorgada a nuestra capital durante las circunstancias que atravesamos”.¹⁵⁰⁵ La

¹⁵⁰⁴ *Marta Milagrosa, órgano oficial de las asociaciones de la medalla milagrosa y de las hijas de maría*, número extraordinario dedicado al XIX centenario de la venida, 1939, p. 13.

¹⁵⁰⁵ Carta del 30 de diciembre de 1936 al Ayuntamiento de Zaragoza. A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3881, exp. 5339. Para la depuración del Ayuntamiento puesto bajo control militar desde el 22 de

idea fue aceptada por el Alcalde que presentaba al consistorio el proyecto el 30 de diciembre de 1936 con las siguientes razones:

“No ha de glosar esta Alcaldía la importancia de aquella fecha, el tradicionalismo tan religioso y español que encierra y el simbolismo del don tan preciado con que regaló el Cielo a nuestra Inmortal Ciudad. Son motivos del más elevado orden espiritual que sentimos cuantos hemos tenido la dicha de ser doblemente españoles al nacer bajo el manto de nuestra Patrona, y ello basta. Además, esta Alcaldía ha de hacerse eco del sentir unánime y popular al proclamar la Divina protección otorgada a nuestra Capital durante las circunstancias que atravesamos, y es un nuevo motivo para agradecer a la Celestial Protectora en fecha tan fausta aquel milagro fuente de los innumerables que ha concedido a España, su piadosa mediación”.¹⁵⁰⁶

La idea del XIX Centenario mostraba la temprana voluntad de las autoridades locales de convertir el catolicismo en un factor de legitimación así como de movilización para la guerra. Desde el principio el Pilar fue asociado a la causa franquista durante la Guerra Civil a través de la idea de patronazgo milagroso, españolismo y tradición. De hecho, muchas de estas actuaciones se hicieron ya pensando en la celebración de la entonces no tan plausible victoria en la Guerra Civil como cuando la Diputación Provincial de Zaragoza decidió financiar el coro mayor del templo del Pilar. El Deán, José Pellicer, en una carta del 14 de septiembre de 1937, agradecía este adorno para un Templo:

“que en época no muy lejana ha de cobijar seguramente bajo sus bóvedas a millares y millares de peregrinos que vendrán a esta Ciudad para postrarse a los pies de Nuestra Señora y Madre y darle gracias por los beneficios de ella recibidos durante el tiempo en que el suelo de nuestra amada Patria ha sido teatro de la más cruel y sanguinaria de las guerras que el mundo ha conocido, y de un modo especial por el feliz término de las misma”.¹⁵⁰⁷

Seguros de la victoria, las autoridades locales del franquismo se lanzaron a organizar esta conmemoración con la certeza de que, por otro lado, ésta coincidiría con la celebración de su triunfo en la Guerra Civil. Quizás el mejor ejemplo de este optimismo profético sea el texto de Francisco Izquierdo Trol, publicado en 1937, con el título de *Patria y fe: horas de España junto al Pilar, Aragón religioso y español*. Para este autor, Zaragoza “habrá de vibrar en intenso fervor religioso el año 1940, con motivo de cumplirse diecinueve siglos desde la

julio de 1936 con el coronel de ingenieros Anselmo Loscertales ver Julia Cifuentes Chueca y Pilar Maluenda Pons, *El Asalto a la República...*, *op.cit.*, pp. 94-106 y Ángela Cenarro Lagunas, *Cruzados y camisas azules...*, *op.cit.*, pp. 117-124.

¹⁵⁰⁶ A.H.M.Z., Varios, caja 3881, exp. 5339.

¹⁵⁰⁷ A.D.P.Z., Diputación Central, Varios, caja 1670.

Aparición de la Virgen del Pilar a Santiago”. Para cuando llegue esa fecha, “el pueblo español habrá sabido contagiarse con intensa propaganda a todo el mundo cristiano, y la tradición, tan escrupulosamente guardada, llegará al *súmmum* de la creencia, en razón a las grandes e inenarrables maravillas que la Virgen del Pilar derramará en estos años sobre nuestra querida Patria”.¹⁵⁰⁸ De esta manera, el centenario aparecía como una ocasión perfecta para expresar la gratitud por la victoria en la cruzada que ellos estaban viviendo así como para alcanzar ese “*súmmum* de la creencia”, ese auge de la cultura política nacionalcatólica.

Este agradecimiento a la Virgen del Pilar por la “Cruzada” de 1936 estaría plagado de referencias a la Guerra de la Independencia. Una buena muestra de este espíritu sería la obra de teatro “Por la Virgen Capitana” de José María Pemán escrita para la ocasión y estrenada el día 11 de octubre de 1940. Aunque esta pieza teatral estuviera ambientada en los Sitios de Zaragoza, la obra por su continua exaltación patriótica y el contexto de su estreno no pueden dejar de hacer referencia a la reciente Guerra Civil. Basada en la historia de amor y patriotismo entre el mujeriego capitán Zapata y, la afrancesada y luego heroína Teresa, la obra está atravesada por constantes apariciones de la Virgen camuflada de mendiga y termina con una mujer del pueblo que sale con la imagen del Pilar, único ajuar que le ha quedado, en los brazos presidiendo la compañía de soldados que sale de Zaragoza al grito de “por la Virgen Capitana”.¹⁵⁰⁹

A su vez el Centenario de la Venida sirvió para articular una serie de demandas, retóricas o reales, en torno a la Virgen del Pilar y el recuerdo de la guerra. Así, el mismo día en el que el parte oficial daba por terminada la guerra, Jaime Cortés escribía un artículo en el que pedía que se terminase “la reconstrucción de la Basílica madre de basílicas españolas” ya que “no es simple coincidencia la celebración del Centenario de la Venida de la Virgen en Carne mortal a Zaragoza con el fin de la guerra. Algo hay de providencial en esta España, malquerida por naciones que desde antiguo le deben favores históricos al cercenar invasiones que, de triunfar en nuestro suelo, hubieran trascendido sobre los Pirineos”.¹⁵¹⁰

¹⁵⁰⁸ Francisco Izquierdo Trol, *Patria y fe: horas de España junto al Pilar. Aragón religioso y español*, Zaragoza, Heraldo de Aragón, 1937, p. 23.

¹⁵⁰⁹ José María Pemán, “Por la Virgen Capitana”, en *Obras completas de José María Pemán. Tomo IV. Teatro*, Madrid, Escelicer, 1950, pp. 651-723.

¹⁵¹⁰ *Vida aragonesa*, n° 15, 1939.

El 21 de marzo de 1938, se reunían en el Ayuntamiento de Zaragoza una “asamblea de fuerzas vivas de la ciudad” acordando el nombramiento de una comisión para organizar el centenario. Presidida por el Arzobispo Domenech, esta junta estaba compuesta por lo más granado de la gente de orden zaragozana.¹⁵¹¹ Allí, encontramos a profesores de universidad, miembros de las reales sociedades, médicos, industriales o representantes de cajas de ahorro.¹⁵¹² También, estaban representados todos los medios afines al régimen, incluido el recién creado periódico fascista *Amanecer* en la persona del joven falangista y futuro profesor de la universidad, Carlos Corona Baratech.¹⁵¹³

¹⁵¹¹ Los vicepresidentes fueron el Deán José Pellicer, Miguel Allué Salvador y José María Sánchez Ventura, subdelegado del estado para prensa y propaganda. El tesorero era el presidente de la congregación de caballeros del Pilar, Manuel Gómez Arroyo y los vocales Vicente de la Fuente (Junta de Peregrinaciones), Manuel Ardid (Diputación de Zaragoza), Eduardo Cativiela (presidente S.I.P.A.), Francisco Blesa (Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País), Rafael Jiménez (periodista) y Carmelo Zaldívar (jefe de administración del Ayuntamiento). A.D.P.Z., Diputación Central, Varios, caja 1670 y sobre todas la *Actas de la Comisión Ejecutiva de la Conmemoración del XIX Centenario de la visita de la Santísima Virgen*, 28.03.1938, p. 1-6. (Se encuentran en A.H.M.Z., Correspondencia oficial, Secretaría particular, caja 5768).

¹⁵¹² Esta participación de la “gente de orden” zaragozana queda todavía más en evidencia con las cinco comisiones creadas para mejorar la organización el 4 de mayo de 1938. En la de asuntos religiosos y peregrinaciones, presidida por José Pellicer estarían como vocales Vicente de la Fuente, Ricardo Royo Villanova, Mariano Lorente (párroco del Portillo), Julián Escudero Vargas, Román Izuzquiza Arana y Gumersindo Claramunt Pastor. En la de congresos y exposiciones, presidida por Miguel Allué estarían como vicepresidente el catedrático de la facultad de Filosofía y Letras, Carlos Riba García y como vocales: Eduardo Estella Zalaya (canónigo archivero), José Galiay Saraña (director del Museo provincial), José Sinués Urbiola (director gerente de la Caja de Ahorros), José Pueyo Luesma (ingeniero industrial), José Albareda Piazuelo (profesor de la Escuela de Artes y Oficios), Aurelio Grasa Sancho (técnico en fotografía y concejal) y Marcos Frechin (maestro nacional). La de prensa y propaganda presidida por José María Sánchez Ventura estaría compuesta por Rafael Jiménez por *El Noticiero*, Francisco Izquierdo Trol por *El Heraldo de Aragón*, Carlos Corona Baratech por *Amanecer*, el director de *El Pilar* y Luís Gómez Mur como secretario. La comisión de Hacienda presidida por Francisco Blesa y compuesta por Pascual Pérez Izquierdo, Serafina Lasierra, Ramón Montull, Luís Agreda, Modesto Sanz, José Lacambra, y Constantino Azara. Finalmente, la comisión de festejos y alojamientos dirigida por Eduardo Cativiela, estaría compuesta por los vocales José Jordá, Jesús Ramírez, Pio Altolaguirre, Silvio Lardi, José Lacruz y Fernando Beltrán. *Actas de la Comisión Ejecutiva de la Conmemoración del XIX Centenario de la visita de la Santísima Virgen*, 4.05.1938, pp. 7-11.

¹⁵¹³ Sorprende su presencia más aún teniendo en cuenta que apenas tenía 21 años y provenía de orígenes humildes. Para su perfil biográfico ver Gustavo Alarés López, *Diccionario biográfico de los consejeros de la Institución «Fernando el Católico» [1945-1984]. Una aproximación a las élites políticas y culturales de la Zaragoza franquista*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2008, pp. 174-178. En este sentido, llama la atención la ausencia de la recién unificada F.E.T. y J.O.N.S. en la organización del Centenario hasta que finalmente, el 20 de mayo de 1939 se aprobara incluir como representante al camisa vieja y jefe territorial del partido Jesús Muro Sevilla. En cualquier caso, esta primera ausencia de Falange tampoco debe ser exagerada, la Junta no tenía tampoco ningún representante de la Unión Diocesana de Acción Católica, participación que también es aprobada en dicha sesión. *Actas de la Comisión Ejecutiva de la Conmemoración del XIX Centenario de la visita de la Santísima Virgen*, 5.05.1939, pp. 34-38 y 20.05.1939, pp. 43-44. (Se encuentran en A.H.M.Z., Correspondencia oficial, Secretaría particular, caja 5768). Además, hay que tener en cuenta que tan sólo unos días antes, el 23 de marzo de 1939, el Ayuntamiento había propuesto que en las subcomisiones que ya se habían creado hubieran representantes de F.E.T., Caballeros de la Virgen del Pilar, S.I.P.A., prensa, banca, comercio, gremios

Además, la Junta de Honor presidida por Francisco Franco, tenía como vicepresidentes al cardenal primado Gomá, al Arzobispo de Zaragoza y al ministro de justicia y presidente de la junta política de la F.E.T. y J.O.N.S., Serrano Suñer. El dictador aceptó el ofrecimiento de la presidencia honoraria en los actos conmemorativos del decreto de unificación celebrado el 19 de abril de 1938. En su discurso, destacaba los sacrificios de Zaragoza en esta “Santa Cruzada” y calificaba a los aragoneses “como los primeros en el culto y devoción a nuestra Virgen, y como los mejores en la lucha para salvar a Zaragoza, corazón de España”.¹⁵¹⁴

Por otro lado, en las sesiones de la comisión ejecutiva quedó claro desde muy pronto que el centenario no se limitaría a lo religioso y que llevaría aparejado multitud de proyectos anexos que hicieran de Zaragoza, la capital del nacionalcatolicismo. Así, como señalaba el polifacético doctor Ricardo Royo Villanova, “se debe aspirar a todo” y buscar el apoyo del estado para hacer una celebración total que sitúe a Zaragoza en primera plana.¹⁵¹⁵ El sucesor de Florencio Jardiel en el deanato y presidente de la comisión de asuntos religiosos para el XIX Centenario de la venida, José Pellicer, aportó su experiencia desde la presidencia de la Junta de Peregrinaciones, cargo que ostentaba desde 1908.¹⁵¹⁶ Entre las medidas que propuso para impulsar esta conmemoración estaría la de declarar el templo del Pilar como “Santuario Nacional y de la Raza”.¹⁵¹⁷ Tras haberlo tratado con Serrano Suñer durante su visita a Zaragoza, fue a verlo en Burgos una comisión compuesta por el nuevo alcalde de Zaragoza, Juan José Rivas; el presidente de la Diputación provincial, Miguel Allué; el canónigo, Santiago Guallar y el jefe de falange, Jesús Muro.¹⁵¹⁸ Allí, el ministro de gobernación les dijo que esta celebración

de cafés y hoteles, consiliario de A.C., Juventud Católica, espectáculos, Academia de Bellas Artes y Colegio de Arquitectos. A.H.M.Z, Gobernación, Varios, caja 3899, exp. 962.

¹⁵¹⁴ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3894, exp. 1439.

¹⁵¹⁵ *Actas de la Comisión Ejecutiva de la Conmemoración del XIX Centenario de la visita de la Santísima Virgen*, 19.08.1938, pp. 12-15. (Se encuentran en A.H.M.Z., Correspondencia oficial, Secretaría particular, caja 5768).

¹⁵¹⁶ *Ibidem*, 28.03.1938, p. 1-6.

¹⁵¹⁷ *Ibidem*, 19.08.1938, pp. 12-15.

¹⁵¹⁸ Camisa vieja y jefe territorial de Falange, extraído de medios monárquicos y primorriveristas que representaba una línea más dócil y menos fascista dentro de este partido. Este antiguo miembro de la Unión Monárquica Nacional y jefe local del Somatén, integró en 1933 el grupo aragonés “Al servicio de España”, núcleo fundacional del falangismo zaragozano. En la nueva organización, Jesús Muro Sevilla estaría encargado de la jefatura territorial de Aragón y provincial de Zaragoza. Fue uno de los que firmaron en abril de 1937 el pliego de cargos contra Manuel Hedilla, líder de Falange que se había opuesto a la unificación de Falange con los tradicionalista y que había rechazado la presidencia del nuevo partido. Finalmente, en 1939 fue depuesto de su cargo y se constituyó en un grupo muy crítico con el régimen. Al parecer durante su mandato había extendido las bases del partido otorgando el título de camisas viejas de una manera un tanto dudosa y dificultando la cohesión en el seno del partido. Ángela Cenarro Lagunas, *Cruzados y camisas azules... op.cit.*, pp. 62-63, p. 70 y 82

debía tener “un carácter marcadamente nacional” y que por lo tanto accedería a su demanda.¹⁵¹⁹

Unos días antes de que comenzaran los fastos por el XIX Centenario, el 30 de diciembre de 1939, Serrano Suñer publicaba la declaración de la basílica como “Templo nacional y santuario de la Raza”. Según el decreto, este título “sería un medio idóneo de acrecentar la devoción a la Virgen Santísima del Pilar y agradecerle los innumerables beneficios que nos ha dispensado durante la guerra”.¹⁵²⁰ En este decreto se incluía un informe de la Real Academia de la Historia en el que se incidía en la asociación de la imagen del Pilar con los grandes momentos de la Historia de España (conquista de América o Guerra de la Independencia), culminando en la pasada Guerra Civil, donde “se ha visto nuestro pueblo fortalecido por la égida protectora de su Virgen Capitana”.¹⁵²¹

Durante aquel año de 1940, el pilarismo inundó buena parte de las iniciativas simbólicas del franquismo local. Tanto el Ayuntamiento como la Diputación provincial de Zaragoza introdujeron un Pilar en sus escudos, escenificando su importancia en la configuración de identidades locales y regionales así como la alianza de las nuevas autoridades franquistas con la Virgen.¹⁵²² En este tipo de iniciativas podemos apreciar la violencia simbólica con que el franquismo no sólo eliminó cualquier rastro de las políticas secularizadoras de la Segunda República sino que también impuso su propio código de sentido.¹⁵²³

La celebración del XIX Centenario de la Venida vino acompañado de otras conmemoraciones como la del milagro de Calanda. El que fuera diputado por la C.E.D.A. en Teruel en 1933, Miguel Sancho Izquierdo se percató de que aquel año también se celebraría el tercer centenario de este milagro por lo que propuso que se asociara a la conmemoración de la venida de la Virgen del Pilar. Su celebración, el 26 de marzo, se uniría a las tres grandes fechas (2 de enero, 20 de mayo y 12 de octubre) de los festejos de 1940.¹⁵²⁴ Además, se

¹⁵¹⁹ Serrano Suñer señalaba también que “debe dejarse como recuerdo de su celebración el levantamiento de las dos torres que completan el exterior del Templo mariano, para lo que se ofreció a conceder la apertura de una suscripción voluntaria, dando las oportunas órdenes a los Gobernadores Civiles, a fin de que trabajasen por ellas en sus respectivas provincias. *Ibídem*, 5.05.1939, p. 34.

¹⁵²⁰ Decreto reproducido en Francisco Gutiérrez Lasanta, *Historia de la virgen del Pilar. Tomo III. El templo de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, El Noticiero, 1973, p. 858.

¹⁵²¹ *Ibídem*, p. 860.

¹⁵²² A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3908, exp. 3603.

¹⁵²³ Para la idea de violencia simbólica. Ver Pierre Bourdieu, *La dominación...*, *op.cit.*, pp. 12 y 49-59; e *Id.*, “Sur le pouvoir...”, *op.cit.*, pp. 405-411, especialmente pp. 408-409.

¹⁵²⁴ Como hemos visto previamente el 2 de enero remitía a la dupla aparición de la Virgen ante Santiago/Conquista de Granada mientras que el 12 de octubre estaría más bien vinculado con el

organizaron ceremonias tanto en Zaragoza como en Calanda para conmemorar la curación del cojo Miguel Pellicer, se prepararon diversas publicaciones como una copia del proceso y sentencia de 1640 o de un trabajo preparado *ad hoc* por Sancho Izquierdo.¹⁵²⁵ Estas iniciativas editoriales son una buena muestra del gran momento que estaba viviendo la literatura pilarista, sobre todo a través de las publicaciones de la Junta del XIX Centenario con obras de clara matriz nacionalcatólica que hacían referencia a los grandes tópicos de la Guerra de la Independencia, América o la Cruzada.¹⁵²⁶

El XIX Centenario condensó las aspiraciones y voluntades de una parte de la sociedad zaragozana que había salido vencedora de la guerra y que quería imponer a través de esta celebración su propia cosmovisión nacionalcatólica. En su carta pastoral de diciembre de 1939 sobre el centenario, Domenech señalaba como ninguna fecha podía compararse con el 2 de enero ni siquiera la abjuración del arrianismo de Recaredo, la reconquista de Granada o la más reciente del 1 de Abril ya que:

“la causa de esos esfuerzos nobilísimos que culminaron en desterrar de la Patria el arrianismo, a los secuaces de Mahoma y a los marxistas, ha de buscarse en el arraigo de la Religión católica, merced a la protección dispensada por la Virgen Santísima a Santiago, a sus discípulos y a los españoles desde el día en que vino a fortalecerlos y a escoger esta tierra por herencia suya. De ahí arrancan nuestras glorias pretéritas y nuestra misión futura, civilizadora y católica”.¹⁵²⁷

patronazgo del Pilar sobre Zaragoza y el descubrimiento de América. Por último, el 20 de mayo remitiría al día de la coronación de la Virgen del Pilar en 1905. *Actas de la Comisión Ejecutiva de la Conmemoración del XIX Centenario de la visita de la Santísima Virgen*, 5.05.1939, pp. 34-38 y 24.10.1939, pp. 59-61.

¹⁵²⁵ Ver A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3908, exp. 1522; Miguel Sancho Izquierdo, *El milagro de Calanda*, Zaragoza, Berdejo Casañal, 1940; y *Copia literal y auténtica del proceso y sentencia de calificación sobre el milagro de Calanda*, Zaragoza, El Noticiero, 1940. A medio camino entre la ciencia y la fe, el doctor Royo Villanova preparó un informe sobre el caso clínico de Miguel Pellicer en la revista *Semana Médica Española* con el objetivo de acreditar la veracidad de su curación. *Semana Médica Española*, n° 61, 11.05.1940, pp. 597-609.

¹⁵²⁶ Entre los que no hemos mencionado hasta ahora estarían textos como el de Roman de Arnells, *La Venida de la Virgen. Glorias del Pilar. Zaragoza y la Guerra*, Zaragoza, La Editorial, 1940; Salvador Torrijos Berges, *El Rosario general de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, El Noticiero, 1940 o Pascual Galindo Romea, *La Virgen del Pilar y España. Historia de su devoción y su templo*, Zaragoza, El Noticiero, 1939. Además, fuera de esta iniciativa estaría la *Historia Mariana de España* del Padre Nazario Pérez que comenzaba su obra en clara alusión a la conmemoración del Centenario y la especial predilección de la Virgen por España ya que “por eso la Reina de los Ángeles ha dispensado a España tantos favores como en este libro se verán; y a su vez los españoles han honrado a su Inmaculada reina más que ninguna otra nación del mundo”. Nazario Pérez, *Historia Mariana de España. Volumen I*, Valladolid, Gráficas J. Concejo, 1940, p. 4.

¹⁵²⁷ Rigoberto Domenech Valls, *Carta pastoral con motivo del XIX Centenario de la venida de la Virgen en carne mortal a Zaragoza*, Zaragoza, Berdejo Casañal, 1939, p. 4.

De esta manera, el centenario tenía que proyectarse como testimonio de gratitud por su intercesión en la Guerra Civil pero también como reparación por todos los desagrazos cometidos desde el 14 de abril de 1931 hasta el 1 de abril de 1939. Además, a ojos del prelado, esta celebración debía servir como estímulo para trabajar en la restauración católica pero sobre todo, por encima de los actos oficiales, como una manera de preparar “el retorno y afianzamiento del reino de Cristo y de María; el retorno de aquella época en la que la Virgen Santísima del Pilar era la Madre bendecida e invocada en toda la península; en la que su templo era el hogar, la casa solariega, el centro espiritual, el lugar de refugio de los españoles”.¹⁵²⁸ El Centenario se presentaba pues como una conmemoración pero también como una ceremonia de agradecimiento por la victoria en la guerra y sobre todo como un proyecto de recristianización de la sociedad.

La interpretación de la victoria de Franco en términos providenciales y proféticos debe de ser conectada con la percepción apocalíptica con la que fue interpretada la Segunda República y el estado de agitación mesiánica con que fue recibido el golpe de estado del 18 de julio y la Guerra Civil. En aquel año de 1940, los sueños de los católicos parecían convertirse en realidad. Las visiones de la Madre Rafols se cumplían y el compilador de sus profecías, Domingo de Arrese creía ver en el XIX Centenario de la Venida de la Virgen del Pilar la predicha restauración del Reino de Cristo tras unos años de Guerra y violencia “destinados por Dios para que la Justicia complete la purificación de todas las inmundicias de España”.¹⁵²⁹

Así, a lo largo de este año de 1940, el nacionalcatolicismo impregnó cada rincón de la ciudad con esta exaltación pilarista. Tras la violencia de la Guerra, la violencia simbólica imponía una lectura hegemónica de la realidad en un espacio otrora compartido y disputado, expulsando cualquier otro relato que no se ajustara a sus parámetros. Todo acto venía a refundar el pacto de España con la Virgen en el año 40 d.c. Todas las ceremonias religiosas y civiles de la ciudad adquirieron un carácter pilarista desde el 18 de Julio o el Corpus Christi hasta San Valero con los tradicionales roscones rellenos para la ocasión de medallas de la Virgen.

La concesión por parte del Papa Pío XII de indulgencia plenaria para todos los que fueran a ver a la Virgen del Pilar durante aquel año fomentó todavía más las peregrinaciones que alcanzaron el número de 130.000

¹⁵²⁸ *Ibidem*, p. 17.

¹⁵²⁹ Domingo de Arrese, *op.cit.*, p. 443-444.

personas.¹⁵³⁰ Además, entre todas ellas, habría que subrayar por su importancia la congregación de F.E.T. y de las J.O.N.S. de Aragón el 18 de julio como símbolo de esta amalgama contrarrevolucionaria que había triunfado en la Guerra Civil y la peregrinación de las Juventudes Masculinas de Acción Católica que con sus 15000 asistentes mostraba el vigor de la movilización católica que había apoyado el golpe de estado.

Además de mostrar su impresionante capacidad de movilización, capaz de rivalizar con la del partido único, la Acción Católica realizó una acción de gracias la “por la ayuda recibida durante nuestra Santa Cruzada” que terminó con un acto altamente simbólico, el voto de defender el dogma de la Asunción. El Ayuntamiento, tras moción del monárquico alfonsino Juan Manuel Cendoya y Oscoz, acordó repetir dicho juramento el 12 de octubre después de la misa pontifical en honor a su patrona.¹⁵³¹ Este tema era bastante recurrente en un catolicismo español que creía que la declaración dogmática de la Asunción impulsaría a las devociones marianas de la misma manera que había hecho la proclamación de la Inmaculada.¹⁵³² Por otro lado, el juramento formulado en 1940 necesariamente conducía hacia el agradecimiento por la victoria en la guerra y así quedaba de manifiesto en el texto cuando los jóvenes proclamaron que

“vos supisteis darnos aquel ímpetu de guerra por el nombre Cristiano que llevó a nuestro Caudillo y sus armas a la victoria! ¡Gracias os sean dadas al amanecer y al anochecer por todas las casas españolas, cuyos hijos supieron combatir en son de Cruzada con toda su confianza en Vos y vuestra intercesión poderosa!”.¹⁵³³

¹⁵³⁰ Entre las 134 romerías con más de 25 personas destacaron por su número las de la Adoración Nocturna, Navarra, Toledo, Huesca, Ávila, Tarazona, País Vasco, magisterio o sección femenina de Falange *Memoria de Festejos y Alojamientos por el XIX Centenario de la Virgen del Pilar*, Zaragoza, E. Berdejo Casañal, 1941 y A.D.P.Z., Diputación Central, Varios, caja 1670. Para el carácter de unificación y agradecimiento que tuvo el centenario así como para la descripción de algunas de las ceremonias ver Ángela Cenarro Lagunas, “La reina de la Hispanidad: fascismo y nacionalcatolicismo en Zaragoza. 1939-1945”, *Revista de historia Jerónimo Zurita*, n° 72, 1997, pp. 91-102 y *Cruzados y camisas azules...*, *op.cit.*, pp. 264-268. Además de las peregrinaciones señaladas destacaron las de los maestros, la ONCE o los niños de la Santa Casa de Misericordia de Bilbao y Logroño. Ver A.G.C.Z., AG5, exp. 5 y *La Santa Casa de Misericordia de Bilbao en peregrinación al Pilar de Zaragoza, 19 al 22 de septiembre de 1940*, Bilbao, Escuelas Gráficas de la Santa Casa de Misericordia, 1940.

¹⁵³¹ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3908, exp. 4476 y exp. 4307.

¹⁵³² Finalmente, cuando se consiguió la declaración dogmática de la Asunción de la Virgen en 1950, la situación había cambiado y la bula no causó el efecto deseado, teniendo un impacto mucho menor que la Inmaculada Concepción en 1854.

¹⁵³³ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3908, exp. 4476.

No sólo el calendario se saturó de referencias pilaristas sino también el espacio de una ciudad que mantuvo durante casi todo el año adornos e iluminaciones, especialmente en la Plaza del Pilar donde

“a lo largo de mástiles que querían rivalizar en altura con las cúpulas, se plegaban sumisas ante el Templo de la Raza infinidad de enseñas representativas de las heroicas milicias, de España, de los países iberoamericanos y del Pilar, ornato que se extendía hasta el templo de la Seo en el espacio que ha de constituir la gran plaza de las catedrales”.¹⁵³⁴

Además, de las peregrinaciones y los adornos, el Centenario fue la ocasión perfecta para la celebración de varios eventos culturales de marcado carácter ideológico como los congresos de Economía Aragonesa, Pedagógico y de Turismo así como de una exposición mariana y sobre todo una regional de Bellas Artes que permitiera “dar a conocer cuanto los rojos han destruido de nuestro tesoro artístico nacional en esta región”.¹⁵³⁵

La conmemoración fue además una ocasión perfecta para exaltar la contribución de las regiones a la cruzada. A lo largo de este año proliferaron los elementos regionalistas incluido el frustrado intento de importar la tradición de las fallas valencianas a Zaragoza. Curiosamente, esta costumbre se presentó como un “despertar la tradición” que recuperaba los “aparatos festivos” del siglo XVII y XVIII. A pesar de esta defensa de su carácter aragonés, se fueron a buscar artistas a Valencia “nuestra hermana en tradición histórica” para elaborar dos fallas en mayo, “Aparición” en la Plaza del Pilar y otra con el título de “Victoria” en la recién bautizada Avenida de Calvo Sotelo. La última falla sería la que se inauguraría con motivo del bombardeo del Pilar del 3 de agosto y que llevaba el título de “Maldad y Milagro”.¹⁵³⁶

Estos festejos regionalistas se verían acompañados como no podía ser de otra forma por festivales folclóricos con jotas y los danzantes de Yebra de Basa, Sena, Tauste y Vera del Moncayo. Además de los festejos propiamente aragoneses, habría también gaiteros gallegos, danzantes de Segovia, cantadores

¹⁵³⁴ Esta decoración también se cedió para otros actos “del más elevado tono cultural, tradicional y patriótico” como el 18 de julio, la visita de Franco para ganar el Jubileo, el Congreso de ciencias (15-20 de diciembre de 1940), las fiestas de artillería por Santa Bárbara, la visita de Franco a la Academia y la Cabalgata de Reyes realizada por las Organizaciones Juveniles. *Memoria de Festejos y Alojamientos por el XIX centenario...*, op.cit., p. 5-6.

¹⁵³⁵ *Actas de la Comisión Ejecutiva de la Conmemoración del XIX Centenario de la visita de la Santísima Virgen*, 19.08.1939, p. 13; A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3908, exp. 4778 y *Exposición Regional de Bellas Artes del XIX Centenario de la Virgen del Pilar. Zaragoza, Octubre-Noviembre de 1940. Catálogo de obras y artistas expositores*, Zaragoza, E. Berdejo Casañal, 1940.

¹⁵³⁶ *Memoria de Festejos y Alojamientos por el XIX centenario...*, op.cit., p.18.

andaluces de Sevilla y un coro de señoritas extremeñas.¹⁵³⁷ Una exaltación regionalista que se vería completada con la representación teatral de “Por la Virgen Capitana” y sobre todo con la representación de la obra “Gigantes y Cabezudos” cuyos autores “reflejaron en su obra como en ninguna otra del teatro español la psicología del pueblo zaragozano”.¹⁵³⁸

Además, se realizó una “cabalgata de la producción” inspirada en aquellas que sacaban los gremios zaragozanos en los diversos festejos y presentada como una síntesis entre modernidad y tradición. Esta procesión es un buen ejemplo de los procesos de fascistización de los rituales públicos ya que bajo pretexto de recuperar una antigua tradición se imprimía al festejo una retórica de exaltación obrera a través de carrozas como la del sector de la metalurgia. Dentro de la naturaleza sincrética del franquismo, esta idealizada modernidad fascista era mezclada con trajes típicos de los comparsas y burros que tiraban de los carros.¹⁵³⁹ Tras el éxito de esta cabalgata en mayo, decidieron sacar otra en octubre aunque esta vez presidida por la carroza “Fe Hispano-Americana” con las dos torres del Pilar y una gran campana con ángeles músicos que llamaban a los pueblos de América.¹⁵⁴⁰

Por encima de todos los festejos sobresaldrían dos momentos, los actos religiosos del propio centenario de la venida de la Virgen el 2 de enero y la visita de Franco para ganar el jubileo el 17 de diciembre de 1940. El primero está íntimamente relacionado con el comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Además del propio impacto en la política española, este conflicto impidió la llegada de peregrinaciones desde Argentina y sobre todo, de Pío XII de quién se esperaba una posible visita.¹⁵⁴¹ Ambos viajes hubieran significado una importante sanción al centenario y, por ende, al régimen franquista a través de la imagen de hispanidad y de la primera visita de un Papa a Zaragoza.

El 1 de enero de 1940, el ministro de gobernación Serrano Suñer inauguraba el centenario con un discurso radiado a los pueblos hispánicos y a los católicos de todo el mundo mediante el cual comunicaba que “en momentos en que España, bajo la guía augusta de la Virgen, con esfuerzo de sus soldados y el sacrificio sublime de sus caídos, asume otra vez en la Historia la capitania del espíritu”. Este discurso fue seguido de una misa solemne por la noche ya que según la tradición, la Virgen del Pilar se apareció en la madrugada del 2 de

¹⁵³⁷ *Memoria de Festejos y Alojamientos por el XIX centenario...*, op.cit., pp. 20-24.

¹⁵³⁸ *Ibidem*, p. 22.

¹⁵³⁹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁵⁴⁰ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3908, exp. 4779.

¹⁵⁴¹ *Actas de la Comisión Ejecutiva de la Conmemoración del XIX Centenario de la visita de la Santísima Virgen*, 2.01.1940, pp. 65-67.

enero. El Arzobispo Rigoberto Domenech, arrodillado ante la columna renovaba los lazos de España y Aragón con la Virgen:

“Al entregar a Santiago el Pilar y mandarle edificar el primer templo consagrado a vuestro nombre, prometisteis ser Madre y Protectora de los españoles y de un modo especial de los aragoneses.

¡Con qué fidelidad, Señora, habéis cumplido esta promesa! Nuestra más preclaras glorias y resonantes triunfos, nuestros santos y nuestros héroes, nuestra religiosidad y cultura hasta la independencia patria todo lo debemos a vuestra protección amorosa. Recibid por ello en este día memorable la gratitud inmensa de nuestras almas”.¹⁵⁴²

Finalmente, cuando estaban a punto de terminarse los actos del centenario y un mes después de su encuentro con Hitler en Hendaya, Francisco Franco acudió a Zaragoza en un viaje cargado de referencias simbólicas ya que además de visitar el Pilar hizo lo propio con la Academia General Militar que acababa de ser reabierto. Ante una multitud con el brazo en alto y entre vítores, repiques de campanas y el himno nacional, Franco hizo su entrada a la plaza del Pilar. Al igual que en la ceremonia por la victoria en Santa Bárbara el 19 de mayo de 1939, el dictador se adentró en el templo acompañado del Arzobispo y cubierto bajo palio, privilegio reservado a los monarcas y a la sagrada hostia. Allí realizó una medida oración en solitario que pretendía cultivar una imagen de sencillez y recogimiento. Para los organizadores del centenario, la visita de Franco fue “broche brillantísimo” para el centenario a la vez que permitía mostrar a un dictador que “llegó con la sencillez del peregrino pero es siempre para los aragoneses el gran español cuya vida resplandece en las virtudes tradicionales de la raza”.¹⁵⁴³

Con estos actos se cerraba un año espléndido para la élite nacionalcatólica zaragozana que veía colmada en gran parte sus ambiciones. Derrotados sus enemigos en 1939, el espacio y el tiempo de la capital aragonesa se saturó de muestras de religiosidad, día tras día se sucedían las peregrinaciones, los actos de agradecimiento por la victoria, las procesiones, los juramentos, las concesiones de honores... Las esperanzas mesiánicas puestas en la guerra parecieron realizarse en un año en el que muchos creyeron estar viviendo el restablecimiento del reino de Cristo en la tierra dirigido por el tan ansiado caudillo providencial. Los tiempos se superponían

¹⁵⁴² ABC, 3.01.1940 y *Vida Aragonesa*, n° 16, 1940.

¹⁵⁴³ ABC, 18.12.1940. Un buen ejemplo de esta imagen cultivada de solitaria devoción en Román de Arnells, *La Venida de la Virgen. Glorias del Pilar. Zaragoza y la Guerra*, Zaragoza, La Editorial, 1940, p. 125.

describiendo a una España católica eterna que había combatido y vencido a todos su enemigos: herejes, musulmanes, liberales o comunistas.

El hecho de que los preparativos comenzasen tan sólo unos meses después del inicio de la contienda no hace sino evidenciar la temprana voluntad de convertir al catolicismo en un elemento de movilización así como de propaganda y control social de las masas. Así, desde el principio, la cultura política nacionalcatólica quiso hacer del Pilar y su basílica uno de los centros simbólicos de la “Nueva España” vinculando su culto a la fundación violenta del régimen franquista y su centenario a la celebración de la victoria.

Sin embargo, incluso en el momento de máxima exaltación nacionalcatólica encontramos elementos de fascistización tanto a nivel discursivo como estético. Así, por ejemplo, en la cabalgata de producción se mezclaban elementos típicamente fascistas como la exaltación obrerista y de la modernidad industrial con trajes regionales y burros tirando de las carrozas. Asimismo, en postales de la época también se puede ver la sublimación e idealización de la masa que acudía al Pilar con banderas de España en un sentido muy similar al de las grandes manifestaciones fascistas.

Por lo tanto, esta gran celebración nacionalcatólica no debe llevarnos a minimizar el componente fascista. Tan sólo unos meses después de que comenzarán los actos por el XIX centenario, el 21 de abril de 1940, Valencia celebraba el aniversario de su liberación en una “formidable manifestación del ritual y la estética fascista” que supondría una gran victoria de Falange frente a sus “enemigos” conservadores “que podían localizarse en algunos militares, sectores próximos a la Iglesia y monárquicos antifalangistas”. En cualquier caso, como señala Ismael Saz estos festejos supusieron a la vez el auge y el comienzo del declive del proyecto fascista ya que tan sólo un año después, el gran mito de la revolución nacional y social parecía haberse desvanecido.¹⁵⁴⁴

De esta manera, la temprana voluntad de organizar el XIX Centenario así como su vinculación explícita con la legitimación de la guerra en un momento en el que Falange todavía no se había consolidado supuso una clara victoria para los sectores nacionalcatólicos. Probablemente, si los preparativos hubieran sido posteriores, las celebraciones hubieran tenido otro cariz o se habrían visto ensombrecidas por otras ceremonias organizadas desde una Falange más enraizada y con más posiciones de poder. Sin embargo, la celebración del XIX Centenario supuso una gran victoria para la cultura

¹⁵⁴⁴ Un análisis de estos festejos en Ismael Saz Campos, *España contra...*, *op.cit.*, pp. 13-33, para las citas ver pp. 14 y 26.

política nacionalcatólica, quedando asociado durante los años venideros uno de sus símbolos, la Virgen del Pilar, al triunfo en la Guerra Civil.

4.6.3 La España regionalizada: las peregrinaciones y fiestas del Pilar

A través del XIX centenario hemos visto como la élite franquista se reagrupaba en torno a la imagen del Pilar, dándole nuevos significados relacionados con la fundación violenta del régimen. Sin embargo, también reformularon viejos contenidos patrióticos ya asociados a la Virgen como eran los relacionados con la exaltación regional y con su proyección americana a través de la hispanidad. En una de sus vertientes, la Guerra Civil fue una “rebelión de las provincias” que hacía de la región garante de la tradición y la religión frente a la corrupción de Madrid o al separatismo catalán.¹⁵⁴⁵ Estas fobias, que no eran nuevas, se evidenciaron en Aragón de una manera muy clara en las protestas por el bombardeo del Pilar. Este discurso llevaba implícito la reelaboración del tan manido estereotipo historicista del Aragón heroico y baturro a través de jotas patrióticas, adjetivos terminados en -ico y otras variantes de este regionalismo casticista.¹⁵⁴⁶

El franquismo, al igual que otros regímenes fascistas, no hizo sino utilizar “un imaginario regional o subnacional” ya existente, “una iconografía, y hasta cierto punto, un discurso del pluralismo regional y etnográfico” perfectamente compatible con “una construcción estatal centralista y con un llamamiento altamente emotivo a la nación como una comunidad superior”. Esta exaltación folclorista estaría siempre supeditada a una clara “jerarquía de «esferas de lealtad» desde lo individual a lo nacional” y marcada por las tensiones interterritoriales del pasado que llevarían a algunos a mantener una actitud de cautela o abierto rechazo hacia ciertas manifestaciones regionalistas.¹⁵⁴⁷

En Alemania, los nazis, “cuya cosmovisión glorificaba el instinto y la voluntad sobre la razón”, se apropiaron de la idea de *Heimat* (imagen idealizada de la región) para representar una comunidad racial nacional ya que “encontraron especialmente atractiva la concepción estética de la historia que valoraba el espíritu y la intención sobre los hechos y la estricta causalidad”.¹⁵⁴⁸

¹⁵⁴⁵ Javier Ugarte Tellería, *La nueva...*, *op.cit.*, pp. 339-368.

¹⁵⁴⁶ Ver Xosé M. Núñez Seixas, *¡Fuera el invasor!...*, *op.cit.*, pp. 201-305.

¹⁵⁴⁷ Xosé M. Núñez Seixas y Maiken Umbach, “Hijacked Heimitas: national appropriation of local and regional identities in Germany and in Spain, 1930-1945”, *European Review of History*, nº 15 (3), 2008, pp. 295-316, p. 307.

¹⁵⁴⁸ Alon Confino, *Germany as a culture of remembrance. Promises and limits of writing history*, North

El fascismo supo construirse sobre un discurso ambivalente y ambiguo, capaz de combinar elementos antiurbanos y ruralistas que veían en el campesinado la esencia misma de la raza con otros que manifestaban una clara voluntad modernizadora e industrializadora.¹⁵⁴⁹

En España, este imaginario estaba fuertemente anclado en un nacionalcatolicismo que veía a la región como depósito de los valores eternos de España: la tradición y la religión. Por lo tanto, este componente ya estaba perfectamente integrado en el magma ideológico de la alianza contrarrevolucionaria que llevó a Franco al poder. Además, por su naturaleza emotiva y su cercanía, la exaltación regionalista constituyó un elemento central para la movilización durante la Guerra Civil y una herramienta perfecta en la socialización y nacionalización de las masas durante la posguerra. En su doble dimensión regional-nacional, se potenciaron símbolos identitarios fácilmente asimilables por la población y fuertemente anclados en su cosmovisión como fiestas, santos y vírgenes patronos, trajes, danzas, comportamientos arquetípicos como la cabezonería o la honradez, elementos naturales como el Ebro o las montañas... Esta idealización de la “patria chica” ha llevado a algunos autores a aplicar la idea de “nacionalismo regionalizado” al franquismo por su facilidad a la hora de apelar a este tipo de emociones e identidades.¹⁵⁵⁰

Dentro de la construcción estereotipada de lo aragonés como fundamento de lo español, el Pilar ocuparía un lugar privilegiado por la vinculación emotiva que establecía la población con ella a través de sentimientos de protección, consuelo, amparo, orgullo... Su riqueza polisémica le permitiría conjugar diversas fidelidades territoriales desde lo local a lo nacional. Por ello, esta pluralidad de significados tan fuertemente arraigados

Carolina, University of North Carolina Press, 2006, p. 68. Esta idealización de lo regional también se produjo en los regímenes fascista y de Vichy. Ver Anne-Marie Thiesse, *Les créations des identités nationales. Europe XVIIIe-XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2001, pp. 267-277.

¹⁵⁴⁹ Ver Gloria Sanz Lafuente, “Naturaleza y nacionalsocialismo. Una aproximación a Blut und Boden y a Richard Walther Darré” en Carlos Forcadell Álvarez, Carmen Frías Corredor, Ignacio Peiró Martín y Pedro Rújula López, *Usos públicos de la Historia. Comunicaciones al VI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea. Vol. 2*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2002, pp. 948-978 y Gustavo Alarés López, “El vivero eterno de la esencia española. Colonización y discurso agrarista en la España de Franco”, en Alberto Sabio Alcutén (ed.), *Colonos, territorio y Estado. Los pueblos del agua de Bardenas*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 57-80.

¹⁵⁵⁰ Concepto desarrollado por Anne Marie Thiesse, “Centralismo estatal y nacionalismo regionalizado. Las paradojas del caso francés”, *Ayer*, n° 64, 2006, pp. 33-64. Ha sido utilizado para el franquismo por Gustavo Alarés López, “La génesis de un proyecto cultural fascista en la Zaragoza de posguerra: la Institución «Fernando el Católico»”, en Ignacio Peiró Martín y Guillermo Vicente y Guerrero (eds.), *Estudios históricos sobre la Universidad de Zaragoza. Actas del I Encuentro sobre Historia de la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 373-381.

en la población la convirtió en un elemento primordial para la movilización pero sobre todo para la autoidentificación de uno de los bandos combatientes.

Esta evocación regionalista a través del Pilar todavía se acentuaría más con la “liberación” de todo su territorio en 1938 que se festejaría con la visita de Serrano Suñer para las fiestas del Pilar. Aprovechando este ambiente de exaltación patriótica, el presidente de la Diputación Provincial de Zaragoza, Miguel Allué Salvador junto con los de Huesca y Teruel hicieron un llamamiento para financiar la decoración de las columnas de la Basílica. Terminadas las obras de consolidación, todavía quedaban por subvencionar algunos elementos decorativos y por ello, las diputaciones entendieron que

“no podía faltar en ese homenaje la expresión colectiva de Aragón como entidad histórica y regional, y, por ende, de las corporaciones representativas de todos los pueblos de la tierra bendita que la Santísima Virgen santificó con su presencia mortal”.¹⁵⁵¹

Este carácter regionalista también se vería en las masivas peregrinaciones aragonesas al Pilar tras terminar la guerra. Favorecidas por este ambiente de victoria bíblica, las idealizadas provincias y ciudades de España homenajearían a la Virgen en el centenario de su venida. De hecho, antes de que terminara la contienda, en 1938, la Conferencia de Metropolitanos españoles ya había tratado estas cuestiones y había subrayado la conveniencia de ir pensando en celebrar una “gran peregrinación nacional a Zaragoza y Santiago para después de la guerra”.¹⁵⁵² La organización así como la coordinación de las diversas diócesis se realizó a través de la Junta Nacional de Peregrinaciones. Esta institución, fundada en 1924 con motivo de la celebración en Roma del año Santo y bajo supervisión del obispo de Madrid-Alcalá, se erigió en una de las instituciones claves para la celebración de la victoria en toda España así como del Centenario de la Venida de la Virgen.¹⁵⁵³

¹⁵⁵¹ En esta colecta obligatoria participaron las capitales y diputaciones de cada provincia con contribuciones de 100 pesetas por los pueblos de más de 3.000 habitantes, 50 pesetas por los de más de 1.000 habitantes y 15 por los de menos de 1.000. El criterio resultaba bastante injusto ya que se tenía en cuenta el censo de 1930 lo que imponía una carga excesiva a las poblaciones sacudidas por la guerra. A.D.P.Z., Diputación Central, Gobernación, 1668-192.

¹⁵⁵² Cit. en Vicente Cárcel Ortí (ed.), *Actas de las Conferencias de Metropolitanos Españoles (1921-1965)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 682.

¹⁵⁵³ Bajo presidencia honoraria del cardenal primado esta junta fue creada el 27 de noviembre de 1924. Entre sus objetivos estaba la autorización de peregrinaciones nacionales. Para otras peregrinaciones ofreció sus servicios como intermediaria a los prelados que dieran cuenta de las romerías regionales y diocesanas que proyectasen. En 1929, esta asociación había favorecido el viaje de unos 30.000 peregrinos a “Tierra Santa”, Santiago de Compostela y Roma. En 1933 con motivo de la proclamación del año santo extraordinario para conmemorar el XIX Centenario de la redención del género humano se facultó a la Junta Nacional de Peregrinaciones para organizar una peregrinación nacional en junio. Vicente Cárcel Ortí (ed.), *Actas de las Conferencias de Metropolitanos Españoles (1921-1965)*, Madrid,

El primer significado que adquirieron las peregrinaciones fue el de homenaje de Aragón a la Virgen del Pilar por la victoria de Franco en la Guerra Civil. Entre abril y junio de 1939, más de 100 pueblos y ciudades de esta región visitaron la ciudad de Zaragoza en peregrinaciones que iban desde las 25 personas a las 1000.¹⁵⁵⁴ A través de los telegramas en los que se solicitaba la autorización del Gobernador podemos ver el significado eminentemente bélico de peregrinaciones como las de la localidad zaragozana de Cetina en la que celebraban cómo “durante los días angustiosos de la pasada cruzada, Nuestra Señora del Pilar nos ha servido de consuelo, ayudándonos con su poder espiritual hasta reducir a la nada a los enemigos de la Religión y de la Patria”. Tras el milagro del bombardeo de su templo así como del sostenimiento del frente de Aragón, “incrustada su imagen en los pechos de los heroicos combatientes, ha sido eficaz excitante de fe y patriotismo para sus portadores, que han luchado con ahínco y abnegación hasta morir en muchos casos; muerte que recibían gustosos con la esperanza segura de la divina protección de su venerada Virgen del Pilar”.¹⁵⁵⁵

Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, pp. 198-199; Miguel Batllori y Víctor Manuel Arbeloa, *Arxiu Vidal i Barraquer. Església i estat durant la Segona República espanyola, 1931-1936. III. 14 d'abril de 1932/9 d'octubre de 1933*, Barcelona, L'Abadia de Montserrat, 1981, pp. 650-651; e Isidro Sánchez Sánchez, “El pan de los fuertes. La «Buena Prensa» en España”, en Julio de la Cueva Merino y Ángel Luís López Villaverde (coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 51-105, p. 87.

¹⁵⁵⁴ Una de las primeras cuestiones que se planteó a la hora de organizar estas peregrinaciones fue la referente a su autorización. En cierta medida, el régimen franquista había hecho suyas las limitaciones republicanas a las ceremonias públicas. El ministerio de Gobernación se desentendió de la aprobación y delegó en el Gobernador la autorización de las procesiones del culto católico en Zaragoza. A excepción de las celebradas el 22 de julio de 1939 por la Hermandad de cautivos por España de Barcelona y la del pueblo de Cuevas de Canat del 24 de agosto de 1939, el resto de peregrinaciones se celebraron a partir de septiembre. Desde la peregrinación realizada por Zuera el 13 de abril de 1939, por Zaragoza pasaron las poblaciones de Villafranca de Ebro, Nuez, la Puebla de Alfindén, Alfajarín y Pastriz (22.04.1939); San Mateo de Gallego (24.04.1939); Pina de Ebro (27.04.1939); Luceni, Pedrola, Remolinos y Alcalá de Ebro (1.05.1939); Fuentes de Ebro (3.05.1939); Fuendejalón y Fuentespalda de Teruel (4.05.1939); Encinacorba, Paniza y Aladrén (5.05.1939); Gelsa de Ebro (8.05.1939); Calaceite (9.05.1939); Moncayo y Calatorao (11.05.1939); Caspe (12.05.1939); Paracuellos de Monegros (13.05.1939); Tamarite de Litera (14.05.1939); Grisén, Pinseque y Figueruelas (16.05.1939); Alcañiz y Maella (19.05.1939); Daroca (21.05.1939); Letux, Tauste, Pradilla de Ebro y Castejón de Valdejasa (22.05.1939); Calanda, Novillas, Magallón, Bisimbre, Agón, Frescano, Mallén, Cortés, Almonacid de la Cuba y Samper del Salz (23.05.1939); Ejea de los Caballeros, Rivas, Erla, Luna, Sierra de Luna, Fuendetodos, Aguilón, Tosos, Villanueva del Huerva, Castelseras, Torrecilla de Alcañiz, yCodoñera (24.05.1939); Terrer, María de Huerva, Botorrita, Cadrete, Mozota y Jaulín (25.05.1939); Alhama de Aragón (26.05.1939); Epila, Plasencia, Bardallur, Rueda, Limpiaque, Salillas y Lucena, (27.05.1939); Perdiguera, Almonacid de la Sierra, Cosuenda, Aguarón y Cariñena (29.05.1939); Urrea de Gaen, Samper de Calanda, Jatiel, Bujaraloz, Almolda, Candanos, Peñalba, Valfarta, Villar de los Navarros, Castejón de Valdejasa, Alfocea y Monzalbarba (31.05.1939); Jaca, Milagro y Valderrobles (1.06.1939); Lécera (2.06.1939); Almunia de Doña Godina, Riela y Móvera (5.06.1939); Leciñena (6.06.1939); Cetina (9.06.1939); Lanaja (10.06.1939); Montalbán (17.06.1939); Paracuellos de la Ribera, Sabián y Embid (20.06.1939). Ver A.G.C.Z., AG55, exp. 4, 5, 6 y 7.

¹⁵⁵⁵ A.G.C.Z., AG55, exp. 5.

Las peregrinaciones, muchas de ellas realizadas a pie, cesaron durante los meses de julio y agosto para volver a recomenzar a principios de septiembre y llegar hasta noviembre. Esta vez no sólo se realizaron peregrinaciones aragonesas sino que también vinieron representaciones de las diócesis de Barcelona, Cuenca, Guipúzcoa, Álava o Madrid. Además, también encontramos a organizaciones católicas como la Juventud Femenina Nacional de Acción Católica, la Hermandad de excautivos por España o la Adoración Nocturna Española.¹⁵⁵⁶ A pesar de la diversificación, las peregrinaciones siguieron teniendo el mismo objetivo de celebrar la victoria en la Guerra Civil a través del homenaje a la Virgen de las diversas regiones de España. Así, por ejemplo, el 28 de octubre de 1939 llegaba a Zaragoza una peregrinación de 1500 personas organizadas por la Hermandad de excautivos por España de Tarragona como:

“un voto ferviente y unánime, formulado en agosto de 1936 en las lúgubres bodegas del barco-prisión «Río Segre» y en otras cárceles horribles, en momento de honda amargura, justificado pánico y gravísimo peligro, ante los horrores del fiero empuje marxista rodeado de llamas incendiarias y desbordante ríos de sangre inocente, acababa de cristalizar en la entusiasta organización de una Peregrinación al Santuario del Pilar de Zaragoza”.¹⁵⁵⁷

Todas estas peregrinaciones por la terminación de la guerra, ayudaron a crear el ambiente propicio para las ceremonias que tendrían lugar por el XIX Centenario de la Venida de la Virgen del Pilar. En total, la revista *Doce de Octubre* apunta que hubo un total de 235 peregrinaciones de diversos pueblos de Aragón durante el año de 1939. Sin esta movilización previa es imposible comprender las 125 peregrinaciones (1 internacional, 4 nacionales, 48 diocesanas, 28 parroquiales, 25 colegios, 19 de entidades y profesiones varias) que llegaron a Zaragoza en 1940 y la fuerte impronta belicista que éstas tuvieron.¹⁵⁵⁸ Uno de los personajes más activos de la posguerra zaragozana, el concejal alfonsino Juan Manuel Cendoya propuso perpetuar estos homenajes a través de la celebración de un voto al Pilar. Siguiendo el modelo del recién restaurado voto a Santiago, se quería que cada año se ofreciera a la Virgen el

¹⁵⁵⁶ Así, durante estos días podemos ver las de Teruel (4.09.1939); Lastanosa, Castellflorite y el Tormillo de Huesca (5.09. 1939); Caballeros del Pilar, Corte de Honor y otras asociaciones piadosas de Burgos (7.09.1939); Adoración Nocturna española (9.09.1939); Cervera (10.09.1939); Juventud Femenina de Acción Católica (16.09.1939); Hermandad de excautivos por España de Gerona (18.09.1939); Cuenca (22.09.1939); Tarragona (28.09.1939); Calatayud (1.10.1939); Barcelona (6.10.1939); Maestros Católicos (11.10.1939); Hermandad de excautivos de Valencia (21.10.1939); Guipúzcoa (20.10.1939); Álava (23.10.1939); Madrid (26.10.1939); Acción Católica de Albacete (28.10.1939) y Orihuela (13.11.1939). A.G.C.Z., AG55, exp. 4, 5, 6 y 7.

¹⁵⁵⁷ A.G.C.Z., AG55, exp. 5.

¹⁵⁵⁸ *Doce de Octubre*, nº 1, 1942.

producto de las limosnas recogidas para dicho fin y se realizara una peregrinación de una diócesis o de un país.¹⁵⁵⁹ El objetivo no era otro que rodear “el Pilar de amores Españoles, de idearios españoles, de sacrificios españoles, de limosnas españolas con carácter de perpetuidad”. Una vez aprobada por el Ayuntamiento, las autoridades eclesiásticas apoyaron esta iniciativa y la difundieron a través de varias revistas católicas. El llamamiento era una buena síntesis de lo que representaba en aquellos momentos el Pilar dentro de la cultura política nacionalcatólica ya que mediante el voto:

“...hay que cultivar intensa y cristianamente el espíritu de la nación; hay que restaurar extraordinariamente los fundamentos básicos de la nación española, quebrantada y combatida tenazmente en el transcurso de los siglos, por enciclopedistas, masones, liberales, comunistas y demás enemigos jurados del Crucificado; hay que renovar el espíritu mariano de las muchedumbres, pues no puede olvidarse que en España se hizo la religión y del culto a la Virgen, principalmente a la del Pilar, el blanco contra el que dirigieron todos sus tiros los enemigos de la cultura cristiana.(...) Bien sabían ellos que volando el Pilar tenían la guerra ganada; el efecto fulminante de una destrucción del Santuario del Pilar hubiera sido la desmoralización de las masas. (...) No lo quiso la Virgen Santísima, y aquella fue la hora de la resurrección, en lugar de ser de la muerte de España”.¹⁵⁶⁰

En octubre de 1941, la primera diócesis que vino en peregrinación fue la de Toledo como primada de España y en clara relación con la exaltación elegíaca de la defensa del Alcázar que vimos durante la Guerra Civil. Así, junto con los 1000 peregrinos que llegaron el 11 de octubre de 1941 a Zaragoza estaban además de autoridades eclesiásticas, municipales, provinciales y la familia del general Moscardó, defensor del Alcázar en 1936.¹⁵⁶¹ En la peregrinación de la diócesis valenciana en octubre de 1942 se incidió todavía más en las representaciones estereotipadas de la patria chica con la elaboración de un monumental tapiz de flores en la plaza y la ofrenda de una canastilla repleta de flores por un grupo de mujeres “con los típicos trajes regionales”.¹⁵⁶² En cierto sentido, el voto del Pilar venía a reemplazar las peregrinaciones que se celebraban en mayo en conmemoración de la coronación de la Virgen. A pesar de que tan sólo duraran una década, estas romerías son muy importantes

¹⁵⁵⁹ Para el voto de Santiago ver Francisco Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona, Bellaterra, 2004. Tanto para su restauración por Franco como para su politización ver Sasha D. Pack, “Revival of the Pilgrimage to Santiago de Compostela: The Politics of Religious, National, and European Patrimoy, 1879-1988” en *Journal of Modern History*, n° 82, 2010, pp. 335-367, pp. 352-354

¹⁵⁶⁰ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3908, exp. 369.

¹⁵⁶¹ ABC (edición de Andalucía), 12.10.1941 y 14.10.1941.

¹⁵⁶² ABC (edición de Andalucía), 21.10.1942 y 23.10.1942.

ya que permitieron articular el recuerdo de la guerra a través del Pilar así como reforzar una imagen estereotipada de las distintas diócesis españolas que eran representadas a través de trajes, iconos y bailes típicos de cada una de ellas.¹⁵⁶³

Esta exaltación regionalista no era para nada inocente sino que, altamente ideologizada, se anclaba en una cosmovisión nacionalcatólica. Este sería el caso de Ángel Abad Tardez uno de los más famosos compositores de jotas que con su primera obra *Aragón en ronda: cantares baturros* de 1921, “emprendió el camino de cantar a Aragón y del camino no se ha desviado ni aún en las producciones de estos últimos años, en que el corazón nos llevaba a todos a celebrar los triunfos de la Patria grande. Abad Tárdez los cantó también -¿y cómo no?- pero los cantó a través de los triunfos de la Patria chica”.¹⁵⁶⁴ Estas jotas patrióticas encontrarían una profusión espectacular durante la Guerra Civil con composiciones como *Rojo y gualda* (1937) o *Todo por la Patria* (1937).¹⁵⁶⁵

Con motivo del XIX Centenario, el veterano coplista autor del himno del Real Zaragoza (1936) y de Aragón (1935), compuso su *A la Virgen y al Pilar*. En ella, se aprecia muy bien este componente de exaltación regionalista a través de las jotas a la Virgen. Entre ellas, podríamos destacar como resumen de este aragonesismo pilarista y español la copla CIV “yo te ofrendo, Virgen mía,/con la Jota de Aragón,/la plegaria fervorosa/de todo el pueblo Español”.¹⁵⁶⁶ Las jotas, como otros tantos elementos de esta posguerra, adquirieron el carácter de conmemoración belicista. Así, también estaría el omnipresente recuerdo del bombardeo del templo en coplas como la LXXXIV que decía “aunque al Pilar tiren bombas/el Pilar no ha de caer,/porque lo impiden, la Virgen,/y los maños con su fe”.¹⁵⁶⁷ Por último, en estos cánticos también se destacaría su rol como intermediaria, “Por España y por su fe/lucha el soldado valiente,/Y la Virgen del Pilar/Con su manto le protege”.¹⁵⁶⁸

¹⁵⁶³ Durante esta década vinieron peregrinaciones de las diócesis de Valladolid, Valencia, Burgos, Tarragona, Madrid, Barcelona, Cartagena, Palencia, Pamplona, Lérida, Jaca y Vitoria. A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3495, exp. 2353; A.D.P.Z., Diputación Central, Varios, caja 1670 y Francisco Gutierrez Lasanta, *Historia de la virgen del Pilar Tomo V. Las Peregrinaciones*, Zaragoza, El Noticiero, 1975, pp. 639 y ss.

¹⁵⁶⁴ Ver la introducción del Marqués de Lacadena a Ángel Abad Tardez, *A la Virgen y al Pilar (coplas de jota aragonesa)*, Zaragoza, Uriarte, 1941, p. 11.

¹⁵⁶⁵ Ver Xosé M. Núñez Seixas, *Fuera el invasor... op.cit.*, p. 291.

¹⁵⁶⁶ Ángel Abad Tardez, *A la Virgen...*, *op.cit.*, p. 31 y 33.

¹⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 29.

¹⁵⁶⁸ Copla número XCVII en *Ibidem*, p. 32. Para el componente ideológico de las jotas en las fiestas del Pilar ver también Iván Ramos Fernández, “Manipulación ideológica y propaganda política durante el franquismo: el caso de las fiestas del Pilar de Zaragoza (1936-1975)” en Carlos Forcadell Álvarez y Alberto Sabio Alcutén (coords.), *Las escalas del pasado. IV Congreso de Historia Local de Aragón (Barbastro,*

En lo que respecta a las fiestas del Pilar, medidas como la de invitar a las celebraciones del 12 de octubre a los alcaldes y diputaciones de Huesca y Teruel a partir de 1943 buscaron superar el ámbito de lo local para ofrecer una imagen de lo aragonés. De hecho fue aquel año en el que se inauguró el salón de Artistas Aragoneses y la gran gala de exaltación del folclore aragonés en el Teatro principal.¹⁵⁶⁹ Esta exaltación no era gratuita y estaba íntimamente relacionada con la propaganda turística a través de la reducción de una región a una serie de imágenes estereotipadas fácilmente consumibles por los visitantes.¹⁵⁷⁰ Así, por ejemplo, el S.I.P.A. organizó un concurso de fotografía entre aficionados para que reflejaran los actos “más originales y típicos” de las fiestas del Pilar y así poder mejorar su fondo gráfico.¹⁵⁷¹

En su tesis doctoral, la socióloga francesa Jeanine Fribourg, discípula de Roger Bastide, no pudo dejar de notar este carácter regional que apercibió en sus visitas a Zaragoza entre 1963 y 1970.¹⁵⁷² Así, en su análisis aparecían las carrozas representando las provincias de España financiado por las diferentes casas regionales o los grupos folclóricos pertenecientes a Educación y descanso.¹⁵⁷³ Creada en 1940 como una sección de la Organización Sindical Española, esta asociación fue una de las más efectivas dentro del sindicalismo corporativo franquista promoviendo actividades para los trabajadores como deporte, teatro, música, folclore, danza o música coral.¹⁵⁷⁴ En Zaragoza, esta organización estuvo presente desde su fundación participando en eventos como el XIX Centenario de la venida de la Virgen del Pilar y contribuyendo a difundir esta imagen regionalizada de Aragón.¹⁵⁷⁵ Este tipo de manifestaciones fueron calificados por Fribourg como “folclore dirigido” que tenía como objetivo tomar consciencia de la originalidad de su provincia y de su pertenencia a España.¹⁵⁷⁶

3-5 de julio de 2005), Barbastro, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2005, pp. 393-410, p. 399.

¹⁵⁶⁹ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3939, exp. 4234.

¹⁵⁷⁰ Ver las reflexiones de Barthes a propósito de las imágenes de España de la *Guide bleu* en Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1970.

¹⁵⁷¹ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3939, exp. 4524. Estas festividades se reprodujeron en 1944 de Salón de Artistas Aragoneses y Fiesta de Exaltación de Folklore Aragonés. A.H.M.Z., Gobernación, caja 3947, exp. 3320.

¹⁵⁷² Jeanine Fribourg, *Fêtes à Saragosse*, Paris, Institut d'ethnologie, 1980, pp. 131-132.

¹⁵⁷³ *Ibidem*, p. 96.

¹⁵⁷⁴ Aurora G. Morcillo, *The seduction of modern Spain. The female body and the Francoist body politics*, Lewisburg, Bucknelle University Press, 2010, pp. 193-195. Una perspectiva más escéptica en relación al impacto de esta organización en la sociedad española en Carme Molinero, *La captación de las masas...*, *op.cit.*, pp. 144-151.

¹⁵⁷⁵ Aprovechando el centenario se realizó una concentración nacional de Educación y Descanso en Zaragoza los días 20 y 21 de julio de 1940, ver *Memoria de Festejos y Alojamientos por el XIX centenario de la Virgen del Pilar*, Zaragoza, E. Berdejo Casañal, 1941, p. 14 y *ABC (edición de la mañana)*, 17.06.1940.

¹⁵⁷⁶ Jeanine Fribourg, *op.cit.*, p. 192.

Sin embargo, esta exaltación regionalista también tenía un marcado carácter de clase ya que, como señalaba la escritora francesa filofranquista y partidaria del régimen de Vichy, Andrée Husson, bajo pseudónimo de André Corthis, “las fiestas del Pilar son para la burguesía rica de Zaragoza la ocasión de cenas y de verbenas. Los jóvenes de la alta sociedad se divierten, vestidos como las gentes del campo, en comidas baturras. Pero es para los verdaderos baturros para quienes la fiesta es más bella”.¹⁵⁷⁷ Esta cierta artificialidad de la exaltación regionalista puede verse en la elección de las reinas de las fiestas que se introduce por primera vez de manera oficial en 1949. Esta fiesta estaba muy lejos de ser popular ya que eran elegidas entre quienes habían pagado derecho de entrada, 500 pesetas, lo que reducía el espectro de población a las hijas de la alta y media sociedad aragonesa. Además, el cálculo del coste de ser reina o dama de honor se estimaba en 100.000 pesetas lo que más bien nos deja ante las reinas de una burguesía autocomplaciente.¹⁵⁷⁸

Por ello, en muchas ocasiones debemos reducir el impacto de ciertas formas de este franquismo regionalizado. Así, cuando el alcalde José María García Belenguer incorpore la ceremonia de elección de reina a la fiesta de exaltación del traje regional en la Lonja nos encontraremos ante una celebración muy restringida tanto entre los participantes como entre los asistentes. Sin embargo, esto no debe llevarnos a hablar de fracaso ya que en este carácter exclusivo también encontramos una clara voluntad de distinción social que pretende reforzar una identidad burguesa y representar su hegemonía a través del Pilar y sus fiestas. Además, otras formas como las ya mencionadas exaltaciones joterías con toda su carga ideológica funcionaron mejor y tuvieron un mayor calado popular.

Finalmente, el culto al Pilar también contribuyó a reforzar los vínculos identitarios a nivel local como ocurrió con la exaltación de Zaragoza a través del III Centenario del patronazgo de la Virgen sobre ella. Dentro de esta fiebre conmemorativa e historicista del primer franquismo, las autoridades locales zaragozanas encontraron una nueva fecha para el regocijo, el 27 de mayo de 1642, declaración del Pilar como patrona de la ciudad. Para celebrarlo,

¹⁵⁷⁷ André Corthis, *Pèlerinage en Espagne. Saint-Jacques de Compostelle, Salamanque, Tolède, Saragoisse*, Paris, Fasquelle Éditeurs, 1930, p. 172. Sobre su ideología ver Pierre Paul Grégorio, “«L'Espagne de la Victoire» d'André Corthis: une française au coeur du premier franquisme”, en *Le Voyage dans le monde ibérique et ibéroaméricain*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1999, pp. 127-137.

¹⁵⁷⁸ Jeannine Fribourg, *op.cit.*, pp. 93-94 y Luís Germán Zubero, “Zaragoza 1949-1977. Reinas de la Burguesía”, en *Id., Aragón durante el siglo XX. Estudios urgentes, Zaragoza, Rolde, 1998*, pp. 161-164.

organizaron diversos actos entre los que no podían faltar los festivales de jota o la comparsa de gigantes y cabezudos.¹⁵⁷⁹

La represión de los conocidos como nacionalismos periféricos y la reafirmación de un españolismo unitario y centralista, no puede llevarnos a afirmar que con ello se pusiera “fin a los regionalismos y nacionalismos, empezando por el que quedaba más cerca, el aragonesismo”.¹⁵⁸⁰ Tampoco puede conducirnos a afirmar que la Virgen del Pilar fuera “instrumentalizada convirtiéndose en símbolo de todo lo que iba en contra de la reivindicación de «patrias chicas» según los intereses y necesidades del “Nuevo Estado”.¹⁵⁸¹ En primer lugar, como hemos visto a lo largo de estas páginas, nos encontramos ante un franquismo regionalizado que hace de la visión idealizada de las provincias un bastión ideológico. En este sentido, “a los «separatismos rojos», subversivos, el régimen opone un regionalismo patriótico”.¹⁵⁸² De esta manera, no sólo no se reprime sino que se potencia una serie de imágenes regionalizadas de España ancladas en la cultura política nacionalcatólica, unos símbolos que no son por tanto creados por el franquismo para la ocasión sino exaltados e instrumentalizados por la dictadura.¹⁵⁸³

¹⁵⁷⁹ Programa de fiestas aceptado el 25 de marzo de 1942. A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3922, exp. 2497.

¹⁵⁸⁰ Ángela Cenarro Lagunas, *Cruzados...*, *op.cit.*, p. 270. Para una descripción de estos mecanismos represores ver Marie-Aline Barrachina, “Idea nacional y nacionalismo bajo el Franquismo”, en Jean Louis Guereña y Manuel Morales Muñoz (Eds.), *Los nacionalismos en la España contemporánea. Ideologías, movimiento y símbolos*, Málaga, Centro de Ediciones de Diputación de Málaga, 2006, pp. 207-224.

¹⁵⁸¹ Ángela Cenarro Lagunas, *Cruzados...*, *op.cit.*, p. 272.

¹⁵⁸² Marie-Aline Barrachina, “Idea nacional...”, *op.cit.*, p. 221.

¹⁵⁸³ Ver trabajos de Gustavo Alares López para Aragón como “Una sinfonía de multicolor variedad: el Instituto Cultural Hispánico de Aragón (1950-1971)”, *Revista Jerónimo Zurita*, nº 80-81, pp. 253-274.

4.4.4. La reina de la Hispanidad y de la Raza

El mismo año en que llevamos la Cruz a la Alhambra descubrimos el Nuevo Continente. Fue un 12 de octubre, el día en que la Virgen se apareció a Santiago en el Pilar de Zaragoza. Las corrientes histórica nos hacía tender la Cruz al mundo nuevo.¹⁵⁸⁴

Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*.

La hispanidad y la raza son componentes de primer orden dentro del discurso ideológico franquista. Si bien el concepto de raza podía tener un carácter polisémico y no era por naturaleza reaccionario, en los años 20, la derecha conservadora y autoritaria fue adueñándose de él en una versión militarizada y confundida progresivamente con las fiestas del Pilar.¹⁵⁸⁵ Aunque inserta en el calendario oficial instaurado el 9 de marzo de 1940, el día de la Raza no necesitó de ningún decreto para ser celebrada en zona franquista durante la Guerra Civil.¹⁵⁸⁶ Esta asociación se produjo fundamentalmente tras el final de la guerra cuando Franco eligió Zaragoza para celebrar el 12 de octubre de 1939 y se acentuó con el nombramiento en diciembre de ese año de la Basílica del Pilar como Santuario de la Raza.

De una manera más tardía y explícitamente reaccionaria estaría la idea de Hispanidad, acuñada por el sacerdote Zacarías de Vizcaya y desarrollada por Ramiro de Maeztu en su obra *Defensa de la Hispanidad*.¹⁵⁸⁷ A pesar de las

¹⁵⁸⁴ Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Imprenta Gráfica Universal, 1941, p. 23.

¹⁵⁸⁵ Ver David Marcilhacy, *Raza hispana. Hispanoamericanismo e imaginario nacional en la España de la Restauración*, Madrid, Centro de Estudios Político Constitucionales, 2010 y Marie-Aline Barrachina, "12 de octubre: Fiesta de la raza, Día de la Hispanidad, Día del Pilar, Fiesta Nacional" en *Bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne*, n° 30-31, 2000, pp. 119-134.

¹⁵⁸⁶ Zira Box, *España año cero...*, *op.cit.*, pp. 169-281, especialmente pp. 242-257.

¹⁵⁸⁷ Aunque con precedentes en la literatura del desastre de 1898 y el *Idearium Español* de 1896 de Ganivet. Ver el trabajo de Eduardo González Calleja y Fredes Limón Nevado, *La Hispanidad como instrumento de combate. Raza e imperio en la Prensa franquista durante la Guerra Civil española*, Madrid, C.S.I.C., 1988, pp. 8-30. Los principales elementos en común entre la Hispanidad y el *Idearium Español* sería la conceptualización de las relaciones con América de una manera fraternal y la idea de restauración de la vida espiritual de España. Para Ganivet, "La idea de fraternidad universal es utópica; la idea de fraternidad entre hermanos efectivos es realísima; y entre una y otra existen gradaciones que participan de lo utópico y de lo real: las relaciones fraternales que engendra la vecindad, la conciudadanía, la raza, el idioma, la religión, la historia, la comunidad de intereses o de cultura". No obstante, se muestra contrario "a todas las uniones ibero-americanas, habidas y por haber; en nuestra raza no hay peor medio para lograr la unión que proponérselo y anunciarlo con ruido y con aparato. Ese sistema no conduce mas que a la creación de organismos inútiles cuando no contraproducentes". Angel Ganivet, *Obras completas. Tomo Primero*, Madrid, Aguilar, 1943, pp.89- 245, ver especialmente pp. 184-192 y 235.

palabras con que se abría este capítulo, el director de la revista *Acción española* no concedió especial importancia a la Virgen del Pilar ni a su coincidencia con el 12 de octubre y prefería centrarse en el catolicismo como factor de unión espiritual de la patria española. De hecho, este texto se centraba más bien en subrayar la existencia de una “comunidad de los pueblos hispánicos” cuya unión estaría fundada en el espíritu (esencialmente católico), y en la historia entendida como viva, superando por tanto lo que podía representar el concepto de raza.¹⁵⁸⁸

Este texto fue muy bien acogido por la Iglesia y, de hecho, al poco de publicarse, el arzobispo de Toledo, Isidro Gomá y Tomás, hacía referencia explícita a él en un discurso titulado “Apología de la Hispanidad” y pronunciado el 12 de octubre de 1934 en el Teatro Colón de Buenos Aires. La idea principal era que “América es la obra de España. Esta obra de España lo es esencialmente de catolicismo. Luego hay relación de igualdad entre hispanidad y catolicismo, y es locura todo intento de hispanización que lo repudie”.¹⁵⁸⁹ Para el prelado tarraconense, la hispanidad trasciende “las diferencias biológicas y psicológicas y los conceptos de nación y patria” porque

“es la proyección de la fisonomía de España fuera de sí y sobre los pueblos que integran la hispanidad. Es el temperamento español, no el temperamento fisiológico, sino el moral e histórico, que se ha transfundido a otras razas y a otras naciones y a otras tierras y las ha marcado con el sello del alma española, de la vida y de la acción española”.¹⁵⁹⁰

A pesar de las diferencias que pudieran existir entre ambos términos, durante aquellos primeros años se aprecia una confusión entre hispanidad y raza. Sin embargo, paulatinamente se fue imponiendo el primero hasta que finalmente en 1958 se declarase el 12 de octubre como fiesta de la hispanidad.¹⁵⁹¹ El progresivo decaimiento de la noción de raza estaría relacionado con su predominante uso por parte de los falangistas y su relación inevitable con las políticas eugenésicas desarrolladas por las potencias del eje. Dentro de la cultura política nacionalcatólica, la noción de hispanidad encajaba mejor ya que subrayaba el carácter espiritual de la aventura española en América, un proyecto marcado por la fusión de raza, lengua y religión.¹⁵⁹²

¹⁵⁸⁸ Ramiro de Maeztu, *op.cit.*, pp. 33-35; 235-244 y 282-286.

¹⁵⁸⁹ Isidro Gomá y Tomás, “Apología de la hispanidad”, en Ramiro de Maeztu, *op.cit.*, pp. 309-358, pp. 313-314

¹⁵⁹⁰ *Ibidem*, pp. 334-335.

¹⁵⁹¹ Marie Aline Barrachina, “12 de octubre...”, *op.cit.*, p. 134.

¹⁵⁹² Isidro Gomá y Tomás, “Apología de la hispanidad”, *op.cit.*, pp. 321-323.

Desde un primer momento, ambas nociones permanecieron asociadas explícitamente a la Guerra Civil y su legitimación. Éste fue el principal contenido del discurso que Franco leyó para los pueblos hispánicos ante representantes diplomáticos de países hispanoamericanos, Portugal y Brasil durante su visita para las fiestas del Pilar. La exaltación de la Hispanidad no pasó de ser otro brindis al sol que se concretó en interpelar a los pueblos hispánicos diciéndoles “que nada de cuanto a ellos les sucede, ni nada tampoco de cuanto a nosotros nos sucede es indiferente –ni lo fue nunca para pueblo ninguno en condiciones parecidas de historia– para nuestro futuro destino”. Después de este exceso retórico que no remitía a nada más concreto que una especie de vinculación sentimental, el dictador pedía a la Virgen del Pilar, “la unidad, la libertad y la grandeza de la comunidad hispánica en el mundo”.¹⁵⁹³ Estos discursos sobre la hispanidad aparecían más como un credo en una comunidad espiritual que como una realidad, una creencia que no era sino la culminación de la saturación nacionalista de la vida pública durante aquellos años de postguerra.

Algo similar ocurrió con el concepto de Raza que fue el elegido por Ramón Serrano Suñer en su discurso del 2 de enero de 1940 a los “españoles de todo el mundo. Los que habitáis en el solar de la Patria y los que vivís lejos, del otro lado de los mares: Pueblos hermanos que formáis en gran comunidad hispánica. Católicos del orbe entero”. A medianoche, en la hora donde según la tradición se apareció María a Santiago, el entonces ministro de gobernación y responsable precisamente de la declaración de la basílica como Santuario de la raza, le pedía a la Virgen “que nos mantenga unidos en la realización de nuestro destino y en línea invariable de fidelidad a nuestros muertos, protagonistas de nuestra Cruzada, a fin de que sea fecundo su sacrificio”. Hundiendo sus raíces en la legitimación de la Guerra Civil, Serrano Suñer proyectaba su discurso a través del Pilar hacia viejas ensoñaciones imperiales más relacionadas con una preeminencia espiritual que con una hegemonía efectiva:

“Las campanas de la Basílica -que hoy ostenta el título de Templo Nacional y Santuario de la Raza- envían a todos los espacios el latido de este pueblo, que, al comenzar la celebración del XIX centenario de la Venida de la Virgen en carne mortal de rodillas implora ante su trono la luz de la verdad que es necesaria para seguir sin tropiezo los caminos de la grandeza y de la gloria”.¹⁵⁹⁴

¹⁵⁹³ *Heraldo de Aragón*, 12.10.1939 y 13.10.1939.

¹⁵⁹⁴ *Heraldo de Aragón*, 2.01.1940.

El proyecto americanista también fue objeto de competencia entre estas dos culturas políticas falangista y nacionalcatólica. Aunque su defunción fuera declarada oficialmente en enero de 1941, desde hacía tiempo la Unión Ibero-Americana, institución que vehiculaba estas ansias americanistas en el primer tercio de siglo, había sido devorada por las tensiones políticas internas y su actividad había cesado durante la Guerra Civil.¹⁵⁹⁵ Su relevo fue tomado brevemente por la Asociación Cultural Hispano Americana (1940-1941) que en realidad no aportaba nada al sentido reaccionario del término y se postulaba como “movimiento de *afirmación hispánica*, amparado en la mutua civilización católica, apuntalado por el pasado común y reafirmado en el curso de la guerra civil española, estaba sesgado por el carácter y las expectativas del grupo que lo preconizaba”.¹⁵⁹⁶

Sin embargo, el rol desempeñado por Serrano Suñer en el Ministerio de Asuntos Exteriores condujo hacia una postura más belicista y falangista del americanismo con la creación del Consejo de la Hispanidad. La idea era situarse como interlocutor privilegiado entre las potencias del eje y América, buscando la preeminencia de España bajo la idea de “comunidad de destino de los pueblos hispánicos”. Así, esta institución nació en “un contexto caracterizado por el máximo acercamiento ideológico pro-Eje del régimen español y cuando la tendencia más proclive a la fascistización mimética de su sistema político estaba en auge”.¹⁵⁹⁷

En este contexto, en principio poco proclive para proyectar en la relación con América un contenido nacionalcatólico, surge la idea de declarar Reina de la Hispanidad a la Virgen del Pilar. Si en anteriores ocasiones, fue el activo concejal alfonsino Cendoya el que propuso la mayor parte los proyectos pilaristas relacionados con la conmemoración de la guerra, esta vez fue el teniente de alcalde del Ayuntamiento, Juan Bautista Bastero Beguiristáin quien tomó la iniciativa en todo lo relacionado con la Hispanidad en Zaragoza.¹⁵⁹⁸ El 8 de octubre de 1941, el futuro fundador del Instituto de

¹⁵⁹⁵ Isidro Sepúlveda Muñoz, “Medio siglo de asociacionismo americanista español 1885-1936”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Tomo IV, 1991, pp. 271-290, pp. 278.

¹⁵⁹⁶ Lorenzo Delgado Gómez-Escalonilla, *Imperio de papel. Acción cultural y política exterior durante el primer franquismo*, Madrid, C.S.I.C., 1992, pp. 241-255, p.251.

¹⁵⁹⁷ *Ibidem*, p.314, para el Consejo de la Hispanidad ver pp. 268-318.

¹⁵⁹⁸ Juan Bautista Bastero Beguiristain [Zaragoza, 24.06.1897-Zaragoza, 19-07.1975]. Doctor en Ciencias Químicas, Catedrático (1943), Vicedecano de la Facultad de Veterinaria de la Universidad de Zaragoza (1944-1950) y decano de la misma (1950-1964). En julio de 1936, se presentó como voluntario en el cuartel de Castillejos para poner las Juventudes de Acción Popular al servicio de la sublevación militar, labor por la que recibió la medalla de plata de Zaragoza. Vicepresidente de la Acción Popular Aragonesa en 1936, fue concejal y teniente de Alcalde del Ayuntamiento. Fue fundador y primer presidente del Instituto de Cultura Hispánica de Aragón, dependiente del Instituto

Cultura Hispánica de Aragón también volvería a la Guerra Civil para situar los orígenes de su propuesta de declarar a la Virgen del Pilar, Reina de la Hispanidad:

“En la reciente Cruzada de España contra el comunismo, se proclama a la Virgen del Pilar, Virgen de la Victoria, se declara a su Basílica, Santuario de la Raza, y en el mismo día del Pilar del año de la Victoria, y en Zaragoza, el Caudillo de España, después de adorar la Sagrada Imagen, dirige un Mensaje a Hispano-América, ante todo el Cuerpo Diplomático acreditado”.

No obstante, también remitía a la fecha emblemática para la cultura política nacionalcatólica zaragozana de 1908 y la ofrenda de las banderas del obispo Ángel Jara como punto de arranque hispanoamericano. Así, tras todo lo expuesto y aprovechando la conmemoración del patronato de la Virgen sobre la ciudad, Juan Bastero Bautista subraya que “todo el Mundo Hispano tiene idéntico pensamiento: Si el Santo Pilar de Zaragoza es la Raíz y el Tronco de la Hispanidad, la Santísima Virgen del Pilar debe ser proclamada REINA DE LA HISPANIDAD”.¹⁵⁹⁹

La propuesta se materializó en un concurso de ensayos sobre este tema al que podrán concurrir españoles, portugueses e hispanoamericanos. El premio de 25.000 pesetas se haría público en la fiesta de la hispanidad que tendrá lugar el 12 de octubre de 1942 en la Lonja de Zaragoza, el mismo lugar desde el que Franco realizó su discurso a los pueblos hispánicos. La iniciativa logró una espectacular difusión ya que además de boletines oficiales, llegó a la prensa nacional y a instituciones como el C.S.I.C. o la Junta Nacional de Peregrinaciones. El 21 de marzo de 1942, también se remitieron a las embajadas españolas unos 1300 ejemplares del folleto del concurso a través del Ministerio de Asuntos Exteriores.¹⁶⁰⁰

El tribunal se constituyó con lo más granado de la gente de orden zaragozana: el alcalde; el Deán; el decano de la facultad de Filosofía y Letras, Carlos Riba García; y el miembro de la Real Academia de la Historia, Rector de la Complutense de Madrid y director del Instituto “Jerónimo Zurita” del

de Cultura Hispánica. Ver Gustavo Alarés, “Una *sinfonía de multicolor variedad*: el Instituto Cultural Hispánico de Aragón (1950-1971)”, *Revista Jerónimo Zurita*, 80-81, 2005-2006, pp. 253-274; Luis Germán Zubero, *Aragón en la II República. Estructura económica y comportamiento político*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1984, p. 138 y “Bastero Beguiristain Juan Bautista” en *Gran Enciclopedia Aragonesa*, http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=2016, consultado el 20 de agosto de 2011.

¹⁵⁹⁹ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3918, exp. 4860.

¹⁶⁰⁰ Además del *Boletín Oficial del Estado*, n° 320, de 16 de noviembre de 1941 y del *Boletín Oficial de la Provincia de Zaragoza*, n° 263, de 15 de noviembre de 1941, la convocatoria aparece en periódicos y revistas como *Semana*, *Fotos*, *Marca*, *Primer Plano*, *Tajo*, *Tarea*, *Vértice*, *Domingo*, *Medina*, *Y*, *Santo y Seña*, *Sí*, *La Codorniz* y *Dígame*. A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3918, exp. 4860.

C.S.I.C., Pío Zabala y Lera. El falangista Consejo de la Hispanidad se negó a participar en el jurado, despreciando la iniciativa como algo local que no satisfacía sus ambiciones imperiales. A pesar de esta negativa, la fuerte presencia del falangismo en la política exterior no supuso ningún impedimento para el desarrollo de iniciativas de carácter nacionalcatólico en el ámbito zaragozano o aragonés.

Con un poco de retraso, el 8 de enero de 1943 se falló a favor de la obra *La Virgen del Pilar. Reina y patrona de la Hispanidad* de Francisco Gutiérrez Lasanta, párroco de Santa Cruz de Yanguas (Soria) que a la postre se convertiría en uno de los mayores eruditos pilaristas.¹⁶⁰¹ En realidad, este trabajo aportaba más bien poco, siguiendo los estudios de Nazario Pérez y la publicística del XIX Centenario, repetía los tópicos historicistas de la Guerra de la Independencia, las campañas del Rif o la Guerra Civil, para mostrar la especial protección de la Virgen y la devoción con la que era correspondida por el pueblo hispánico.

Sin embargo, esta iniciativa no se quedó en el propio concurso de ensayo histórico sino que continuó con la publicación de otras obras y nuevas iniciativas simbólicas consagradas a destacar el papel que había desempeñado la Virgen del Pilar en la aventura americana. La situación había cambiado con la derrota de las potencias del eje y el intento de lograr la aquiescencia de las potencias aliadas a través de la reivindicación de la tradición, el anticomunismo y el catolicismo. Estos valores también se proyectaron hacia la política americanista con la construcción de un entramado de orientación católica a partir del C.S.I.C. y fundamentalmente con la consolidación en 1945 de la Dirección de Relaciones Culturales en 1945 con sus tres secciones: expansión cultural, cultura hispánica y obra pía y asuntos misionales. Esta estructura en el extranjero se completó con la creación a finales de 1946 del Instituto de Cultura Hispánica como elemento de legitimación y rehabilitación de la dictadura en el exterior.¹⁶⁰²

¹⁶⁰¹ Clérigo nacido en Aldeanueva de Ebro en 1914 con una biografía bastante oscura, al parecer después de obtener el premio, fue nombrado capellán del Colegio de Infantes de Zaragoza y auxiliar archivero del Pilar. Entre sus obras destacan *La Virgen del Pilar. Reina y patrona de la Hispanidad*, Zaragoza, El Noticiero, 1943; *La Virgen del Pilar, Virgen de la Victoria*, Zaragoza, librería General, 1954; *El Papa de la hispanidad. Pto XII*, Zaragoza, El Noticiero, 1959; y, sobre todo su monumental *Historia de la Virgen del Pilar* publicada en once volúmenes entre 1971 y 1985. Para octubre de 1943 se prepararon 2000 ejemplares de *La Virgen del Pilar. Reina y patrona de la Hispanidad* y se enviaron dos libros a Franco y al Nuncio. A.H.M.Z., Gobernación Varios, caja 3918, exp. 4860 y caja 3939, exp. 4780.

¹⁶⁰² Para la política de amortiguación de la derrota de las potencias del Eje y la creación del Instituto de Cultura Hispánica ver Lorenzo Delgado Gómez-Escalonilla, *op.cit.*, pp. 392-418 y 448-462.

En este contexto más favorable se desarrollaron dos iniciativas simbólicas para subrayar la importancia del Pilar en la política exterior: un farol de la Hispanidad para el Rosario de cristal y la plegaria nacional mariana. No era la primera vez que la célebre procesión zaragozana adquiría un carácter ideológico. De hecho, esta cofradía devocional estaba altamente politizada como pudimos observar en 1932 cuando decidieron no sacar los pasos para presionar a las autoridades, o en 1940 cuando incorporaron un farol que representaba las ruinas del Alcázar de Toledo.¹⁶⁰³ En el Rosario de cristal salían, además de diversas asociaciones y cofradías religiosas, el círculo tradicionalista, el ejército y la Guardia civil.¹⁶⁰⁴ Inspirado en la obra de Gutiérrez Lasanta e inaugurado con mucho éxito el 13 de octubre de 1946, este farol titulado *Regina Hispanitatis* representaba a la Virgen del Pilar llevada por unos ángeles sobre una de las carabelas que llegaron a América y rodeada por las banderas hispanoamericanas.¹⁶⁰⁵

Íntimamente relacionada con esta nueva dimensión de la hispanidad, estaría la convocatoria por la Asociación Católica Nacional de Propagandistas de Zaragoza de una plegaria nacional mariana por haber triunfado en “nuestra cruzada” y haber mantenido la neutralidad durante la Segunda Guerra Mundial. Así, se trataba de eliminar todo vestigio de la afinidad de España con las potencias del eje, subrayando su carácter católico. Con la asistencia del cardenal primado Plá y Deniel y el apoyo de Pío XII, la consagración de España a la defensa de la Asunción se realizaría en Zaragoza el día grande de las fiestas del Pilar. No por casualidad, Franco delegó el acto de consagración en Eduardo Bilbao, presidente de las recién creadas Cortes franquistas (1943), con el objetivo de dar visibilidad a una institución que formaba parte del incipiente lavado de cara del régimen. Entre banderas de Acción Católica, siete prelados, representaciones de organizaciones civiles y religiosas, Eduardo Bilbao realizó una lectura mariana de la historia de España desde Covadonga

¹⁶⁰³ Salvador Torrijos Berges, *El Rosario general de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, El Noticiero, 1940, p. 58.

¹⁶⁰⁴ *Ibidem*, pp. 68-79.

¹⁶⁰⁵ El Ayuntamiento de Zaragoza acordó el 4 de julio de 1945 elaborar un farol que simbolizara el patronato del Pilar sobre la Hispanidad y que se inspirara en el libro de Gutiérrez Lasanta. La idea del concurso fue esta vez difundida en España a través del S.I.P.A. y la Dirección General de Turismo. Con un jurado compuesto por el Deán Santiago Guallar, el presidente de la Archicofradía del Rosario y los tenientes de Alcalde Juan Bautista Bastero y Arturo Guillén Urzáiz, el diseño ganador fue el de *Regina Hispanitatis* realizado por los alumnos de la escuela de arquitectura de Madrid. Ver Jeanine Fribourg, *Fêtes à Saragosse*, Paris, Institut d'ethnologie, 1980, pp. 105-107; *Opiniones autorizadas sobre la obra de Francisco Gutiérrez Lasanta titulada la Virgen del Pilar, Reina y Patrona de la Hispanidad*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1946, pp. 107-108; y A.H.M.Z., Gobernación, caja 3977, exp. 3950; exp. 4548; y exp. 4583.

hasta la Guerra Civil en la que incorporaba una nueva gracia política de la Virgen: la no intervención en la conflagración mundial.¹⁶⁰⁶

En paralelo, la Junta de Peregrinaciones a Nuestra Señora del Pilar había comenzado a moverse también en este sentido americanista. Afectadas las peregrinaciones internacionales por la Segunda Guerra Mundial, la Iglesia zaragozana decidió fundar una revista anual, *Doce de Octubre*, como órgano oficial de esta junta, con el objetivo de financiar las obras del templo y llevar “a todos los confines de la Hispanidad un aliento, una evocación o una enseñanza en torno al origen e historia del Pilar”.¹⁶⁰⁷ Entre los numerosos artículos dedicados al culto pilarista, las peregrinaciones o sus tesoros artísticos, incluía “La Reina y Señora de la Hispanidad en la capital de Hispania” del entonces catedrático del Instituto Ramiro de Maeztu, Miguel Allué Salvador, o textos con los elocuentes títulos de “La Raza hispana ante el Pilar” o “El Padre Ebro arteria de la Hispanidad”.¹⁶⁰⁸

Este proceso de reconversión nacionalcatólica de la Hispanidad alcanzaría su zenit con la constitución del Instituto Cultural Hispánico de Aragón. Este centró “aglutinó en torno suyo a la élite del catolicismo integrista de la ciudad que, al calor del fervor *pilarista* y el ideario de la *Hispanidad*, emprendió desde la década de los cincuenta la tarea de construir un nacionalcatolicismo autóctono”.¹⁶⁰⁹ En las fiestas del Pilar de 1950, el ministro de Asuntos Exteriores Martín Artajo visitaba Zaragoza para participar entre otros eventos en la inauguración de la filial aragonesa que entre sus objetivos señalaba el de “investigar y propagar la influencia de Santa María del Pilar en la Hispanidad”.¹⁶¹⁰

Salvo la figura del falangista Fernando Solano, el resto de sus miembros procedían del catolicismo local con una fuerte presencia de Acción Católica y la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. El Instituto Cultural Hispánico de Aragón, presidido por el concejal Juan Bautista Bastero, organizaría actos tan cargados simbólicamente como la entronización de la imagen del Pilar junto con las banderas hispanoamericanas en el palacio de Sada de Fernando el Católico o la publicación del beligerante libro de Gutiérrez Lasanta, la *Virgen del Pilar, Virgen de la Victoria*. Dentro de este tipo de

¹⁶⁰⁶ *Opiniones autorizadas...*, *op.cit.*, 1946, pp. 135-146 y A.H.M.Z., Gobernación, caja 3967, exp. 32.

¹⁶⁰⁷ El Ayuntamiento financió los dos primeros años de su existencia con 3000 y 500 pesetas. A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3922, exp. 970 y exp. 1476; y caja 3939, exp. 4115.

¹⁶⁰⁸ *Doce de Octubre*, n° 1, 1942

¹⁶⁰⁹ Tanto para la cita como para los datos de este centro ver Gustavo Alares López, “Una *sinfonía de multicolor...*”, *op.cit.*, pp. 253-274, p. 254.

¹⁶¹⁰ Citado en *Ibídem*, p. 257.

iniciativas, el Instituto participó como intermediario en la ofrenda de banderas a la Virgen o en el envío de mantos del Pilar a diplomáticos de países americanos.¹⁶¹¹ Más allá del ámbito propio de la Hispanidad, su imagen fue utilizada preferentemente para afianzar relaciones con EE.UU.: financiando peregrinaciones como la de los padres claretianos de California o enviando imágenes del Pilar.¹⁶¹² De esta manera, las autoridades aragonesas buscaban convertir a la Virgen en una especie de embajadora de España en el extranjero.

Por último, dentro de esta dimensión legitimadora en el exterior estaría el nombramiento de Nuestra Señora del Pilar como patrona del Consejo Superior de Misiones dependiente del Ministerio de Asuntos Exteriores en 1948.¹⁶¹³ Dentro de este nuevo patronazgo, estaría el envío de imágenes del Pilar a países donde hubiera presencia de misioneros españoles. Entre ellos, podríamos destacar la donación de una estatua de la Virgen por parte del Ayuntamiento de Zaragoza a Hiroshima en 1951 tras “la triste celebridad de tal localidad del imperio nipón, desgarrada material y espiritualmente por una de las primeras explosiones atómicas”.¹⁶¹⁴

Aunque estos actos tuvieran una naturaleza más simbólica que real, manifestaban una clara voluntad de legitimar a España en el exterior a través del catolicismo. El discurso nacionalcatólico de la Hispanidad personificado en la Virgen del Pilar fue un intento de contribuir a la rehabilitación de la dictadura franquista en el exterior aunque también serviría para reforzar las identidades en el interior a través del sueño de la proyección americanista. Hundiendo sus raíces en la interpretación religiosa de la Guerra Civil al igual que otros discursos franquistas, la Hispanidad supo despegarse de estos orígenes para contribuir a la rehabilitación católica del régimen. Una vez conseguida la tan deseada salida del ostracismo internacional, este tipo de

¹⁶¹¹ Como, por ejemplo, en la ofrenda de la bandera de Brasil al Pilar realizada por su cónsul en 1952 o la de Puerto Rico a través del embajador de EE.UU. en 1953. A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 14863, exp. 17672; caja 14888, exp. 108 y Jeanine Fribourg, *op.cit.*, p.191.

¹⁶¹² El consejero de relaciones culturales de la embajada en Washington, Pablo Merry del Val participó en el triple centenario de la llegada de los marianistas a EEUU, la fundación de la Universidad de Dayton y la muerte del fundador de la Sociedad de María, José Guillermo Chaminade. El discurso de Merry del Val hacía referencia a la estancia de Chaminade en Zaragoza al huir de la Revolución francesa, lugar donde según se cuenta recibió la inspiración para fundar la Sociedad de María. El representante diplomático consiguió que la imagen del Pilar presidiera todos los actos de dichas conmemoraciones y pidió una reproducción de la Virgen, “eterna embajadora” de Zaragoza al Ayuntamiento en 1950. A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 4060, exp. 2467; caja 4060, exp. 2835 y caja 14888, exp. 11441.

¹⁶¹³ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 4008, exp. 2569 y 3282.

¹⁶¹⁴ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 14837, exp. 556. Además de esta imagen también se donó otra para la diócesis de Osaka donde está de misión el padre Jorge María Franquera en 1953. A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 14899, exp. 15654.

discursos comenzaría a decaer inmerso en los años del desarrollismo económico y el turismo.¹⁶¹⁵

4.6.5 Un escenario para la nación católica: La construcción de la Plaza de las Catedrales.

Al igual que otras iniciativas simbólicas franquistas, las obras en torno al Pilar hundieron sus raíces en la fundación violenta del régimen: la Guerra Civil. Con la finalización de los trabajos de consolidación del templo el 2 de enero de 1940, todavía quedaban una serie de viejos y nuevos sueños arquitectónicos de las elites nacionalcatólicas zaragozanas en torno al Pilar.¹⁶¹⁶ Por encima de la construcción de las dos últimas torres o la decoración externa, aparecía el recurrente proyecto de unir las plazas de la Seo y el Pilar para construir el gran recinto de las Catedrales.¹⁶¹⁷ Así, a través de esta iniciativa podemos ver la culminación de la violencia simbólica de un régimen franquista que llegó a modificar la morfología urbana para anclar una lectura nacionalcatólica de la comunidad.

Desde hacía mucho tiempo, las elites católicas zaragozanas buscaban un sitio donde reagrupar a las masas en grandes demostraciones de fe. La idea se acompañaba de otros proyectos como la prolongación del Paseo de la Independencia hasta la Plaza del Pilar (que finalmente no se realizó) o la construcción de una hospedería para peregrinos. Además, se buscaba el aislamiento de la Basílica para dar mayor magnificencia a un edificio que quedaría rodeado simbólicamente por las calles del Milagro de Calanda y del Deán Florencio Jardiel.¹⁶¹⁸ Finalmente, hundida en esta construcción

¹⁶¹⁵ En 1957, el Instituto de Cultura Hispánica se transformó en el Instituto de Cooperación Iberoamericana mientras que su filial en Aragón desaparecía en 1971. No obstante, el centro estaba en crisis desde principios de los años 60 sobre todo por la muerte de varios de sus miembros, la orientación económica impresa por el *Opus Dei* y la marcha en 1963 del presidente Juan Bautista Bastero. Gustavo Alares López, "Una sinfonía..." *op.cit.*, pp. 253-274.

¹⁶¹⁶ Para la terminación de las obras de consolidación ver Wifredo Rincón, "El templo de Nuestra Señora del Pila...", *op.cit.*, pp. 77-93.

¹⁶¹⁷ Una primera historia de su construcción en José Blasco Ijazo, *La Plaza de Nuestra Señora del Pilar (desde remotos tiempos hasta octubre de 1954)*, Zaragoza, librería General, 1954 y Regino Borobio, *Planes de Urbanización de Zaragoza. Conferencia dada en el Aula Magna del Instituto de Estudios de Administración Local*, Madrid, Samaran, 1946. Desde el análisis urbanístico y artístico ver los completos trabajos de Isabel Yeste Navarro, "Escenografías urbanas en Aragón (1936-1956)", en Ignacio Henares Cuéllar et alii. *Dos décadas de cultura artística en el Franquismo. Vol. II*, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 737-752 y *La reforma interior. Urbanismo zaragozano contemporáneo*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1998, pp. 105-164.

¹⁶¹⁸ Para la construcción nacional a través de la toponimia urbana ver Luís G. Martínez del Campo, "La construcción de identidades colectivas a través de la toponimia urbana. El nomenclátor callejero de Zaragoza en 1860 y 1940", en Carmelo Romero y Alberto Sabio (coords.), *Universo de micromundos. VI Congreso de Historia Local de Aragón*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2009, pp. 203-220.

simbólica del régimen, la Plaza del Pilar también sería el lugar elegido para el emplazamiento del monumento local de los caídos en la Guerra Civil.

La construcción de la Plaza de las Catedrales fue el motor y elemento vertebrador del resto de iniciativas que acabamos de esbozar. La activa Comisión técnica del Proyecto de Avenida de Nuestra Señora del Pilar, que también estuvo detrás del proyecto del XIX Centenario de la Venida, se reunió el 19 de diciembre de 1936 bajo presidencia del teniente coronel Anselmo Loscertales y el alcalde Miguel López de Gera para tratar este asunto. En esta primera reunión, volvemos a encontrar a los representantes de las fuerzas vivas zaragozanas, desde el canónigo Santiago Guallar hasta Rafael Jiménez por la Asociación de la Prensa pasando por representantes de la banca local como Joaquín Bardavío o del comercio como Fernando Mercadal.¹⁶¹⁹

La obra tendría un “triple sentido espiritual, histórico y patriótico”. El primero quedaría definido por el centenario de la Venida de la Virgen, mientras que el segundo por “el sentimiento nacional, que, teniendo su fundamento en lo anterior, se ha ido transmitiendo de generación en generación” y el tercero por “la consideración concreta del españolismo de nuestra Virgen Capitana Generala de nuestros Ejércitos, defensora siempre de cuantos lucharon por salvar a España”. Por ello, se hace un llamamiento a contribuir en la obra como católicos, zaragozanos y españoles ya que “el católico debe responder a él impulsado por sus sentimientos de fe; el zaragozano guiado por la tradición y por el deseo de ver cumplido lo que le ordenaron sus mayores; el español, en su obligación de mostrarse agradecido con quien siempre le condujo a la victoria”.¹⁶²⁰ Este plan recibió sanción eclesiástica, y el Cabildo escribió al Alcalde el 3 de septiembre de 1937 para informarle de su aprobación ya que

“el momento actual, a pesar de todos los estremecimientos y sacudidas de la guerra, es momento oportuno para la realización de la obra, no solamente por razones de espiritualidad y de gratitud a quien de un modo tan palpable protege la ciudad y conduce los ejércitos a la victoria, sino también por el buen

¹⁶¹⁹ Evidentemente también habría representantes del S.I.P.A. (José Pellegrero Soterías y Aurelio Grasa), el Ayuntamiento (Francisco Caballero Ibañez, Antonio Parallada, José María García Belenguer y Juan Auger Puig), la Academia de San Luís (José Galiay), Cabildo (Leopoldo Bayo y López), la industria (José Jordá), la hostelería (Silvio Lardy), Cámara de la propiedad urbana (José Arroyo), Central de Empresario Nacionalsindicalista (Marín Serrano) y Central de Obreros Nacionalsindicalista (Jorge Medina). También estaría el arquitecto municipal Regino Borobio y el arquitecto de las obras de consolidación del Pilar Teodoro Ríos. Documentos de la secretaria particular para realizar la Plaza del Pilar (1936-1955) ver A.H.M.Z., caja 5767, Secretaría particular 1936-1955.

¹⁶²⁰ A.H.M.Z., caja 5767, Informes y memorias.

nombre y fama de Zaragoza, y por aliviar en parte el paro obrero, problema de urgente solución”.¹⁶²¹

Además, económicamente nos encontramos ante una de las operaciones inmobiliarias más importantes de la primera mitad de siglo XX.¹⁶²² De hecho, la oferta de solares libres para edificar era tan interesante que la Cámara de la Propiedad manifestó su interés ofreciéndose para abonar los gastos preliminares y el Cabildo se apresuró a solicitar jugosas compensaciones económicas por sus terrenos.¹⁶²³ Tan sólo en el lado izquierdo del templo al entrar desde la Calle Alfonso I se iban a liberar unos 4653 m² de los cuales 1600 m² irían para el Cabildo y el resto quedaría para la congregación de las Angélicas que se haría cargo de la Hospedería.¹⁶²⁴ De hecho, esta orden hizo un gran negocio al cambiar un pequeño local en la calle del Pilar por la gestión del futuro albergue de peregrinos.¹⁶²⁵

Uno de los temas centrales que se abordarían en sucesivas reuniones de la comisión sería el estilo que debería tener la plaza. Estas cuestiones, en apariencia técnicas o estéticas, adquieren una gran importancia ya que revelan la voluntad de crear una identidad nacional a través de un estilo patriótico que imite “características supuestamente orgánicas”.¹⁶²⁶ Desde un principio, el teniente coronel, Anselmo Loscertales manifestó su voluntad de que el proyecto fuera “netamente aragonés”. Este carácter regional encajaría perfectamente con el perfil del arquitecto municipal Regino Borobio, cuyos trabajos se inspiraban en dicha tradición.¹⁶²⁷ De hecho, en su primer informe presentado el 1 de enero de 1937, el discípulo de Ricardo Magdalena defendería la creación de la plaza ya que al liberar este espacio, el conjunto

¹⁶²¹ A.H.M.Z., caja 5767, Instancias.

¹⁶²² La construcción de la Plaza del Pilar afectó a unas 224 fincas y supuso un gasto total entre expropiaciones, indemnizaciones, demoliciones y urbanización de 18.335.193,48 pesetas. El gasto sería compensado con el ingreso por la venta de los solares resultantes de 8.595.050 pesetas, dejando un déficit inicial asumido por el Ayuntamiento de 9.740.143,48 pesetas. A.H.M.Z., caja 3135, exp. 3552 y José Blasco Ijazo, *La Plaza...*, *op.cit.*, pp. 19-22.

¹⁶²³ A.H.M.Z., caja 5767, Secretaría particular 1936-1955.

¹⁶²⁴ Sesión del 23 de marzo de 1937 ver A.H.M.Z., caja 5767, Secretaría particular 1936-1955.

¹⁶²⁵ Además, esta iniciativa se beneficiaría de la necesidad de alojamiento que habría para las peregrinaciones de 1940 con motivo del centenario. El edificio diseñado por Regino Borobio constaba de cinco plantas y capacidad para alojar al año a 800 personas además de las religiosas que ya habitaban en él. Aunque no estuvo lista para el centenario, sus puertas abrían a partir de 1941 organizando diversos ejercicios espirituales para la Acción Católica, funcionarios, oficiales del ejército o empleados de la Caja de Ahorros de la Inmaculada. A.H.M.Z., Instancias, caja 5767; Fomento, Licencias, caja 3183, exp. 3055; Gobernación, Varios, caja 3894, exp. 913; caja 4041, exp. 2144; y caja 3989, exp. 1309.

¹⁶²⁶ Dyeon Sudjic, *La arquitectura del poder. Cómo los ricos y poderosos dan forma a nuestro mundo*, Barcelona, Ariel, 2005, p. 142.

¹⁶²⁷ Sobre su figura ver Gustavo Alares López, *Diccionario biográfico...*, *op.cit.*, pp. 133-135.

arquitectónico formado por el Pilar, la Seo y la Lonja sería perfectamente compatible, siendo “tres edificios del mismo material, del mismo carácter, esencialmente aragonés, casi del mismo estilo; se llevan un par de siglos de diferencia”.

De hecho, en este primer informe desterraba otras formas como la plaza porticada cerrada por tener el “estilo de las castellanas” y no ser apropiada para el tamaño de la plaza. Además, en este primer texto ya se contemplaba la funcionalidad de la plaza a través de las tres zonas de tráfico delimitadas en la misma: rodado entre el Pilar y D. Jaime, peatones frente al Pilar y zona tranquila entre el Pilar y San Juan de los Panetes. En esta última, se suprimió el paso de coches “para dejarla exclusivamente para peatones que allí se agruparan con ocasiones patrióticas o religiosas”. De hecho, esta zona estaría reservada a un altar de la Patria que haría que los porches salieran fuera de la línea de fachada para proporcionar “tribunas desde las cuales pueda asistirse a los actos que allí se celebren”.¹⁶²⁸

Aunque esta última idea de las balconadas no se realizara, los puntos fuertes del proyecto estaban claros, se buscaba un espacio abierto, para demostraciones patriótico-religiosas y que resaltara un estilo arquitectónico aragonés. No está de más recordar la importancia que para el régimen de Franco tuvo la construcción de conjuntos arquitectónicos que simbolizaran el nuevo orden y de espacios abiertos que fueran capaces de acoger grandes manifestaciones de masas.¹⁶²⁹ Esta preocupación no era propia del franquismo sino que se puede observar en otros regímenes como el fascista o el nazi, ni tampoco es exclusiva de este período ya que esta voluntad de reagrupar a las masas en grandes espacios se puede rastrear al menos desde el siglo XIX.¹⁶³⁰

En el Plan de Reforma Interior de 1939 y en las ordenanzas especiales para distintas zonas de la ciudad de 1942 se fijaban las reglas urbanísticas de la futura plaza del Pilar. El carácter nacionalista de estos proyectos quedaba perfectamente evidenciado con la modificación del ensanchamiento elíptico frente al templo del Pilar por uno rectilíneo. Esta forma ovalada hubiera permitido tener una mejor perspectiva de la basílica al llegar desde la calle

¹⁶²⁸ A.H.M.Z., caja 5767, Secretaría particular 1936-1955.

¹⁶²⁹ Antonio Bonet Correa, “Espacios arquitectónicos para un nuevo orden”, en Antonio Bonet Correa (coord.), *Arte del franquismo*, Madrid, Cátedra, 1981, pp. 11-46.

¹⁶³⁰ Emilio Gentile, *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007. Una perspectiva más a largo plazo de esta búsqueda de espacios aptos para concentrar a las masas que alcanzaría su apogeo en el nazismo en Georges L. Mosse, *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*, Madrid, Marcial Pons, 2005, pp. 69-100 o

Alfonso. Sin embargo, se consideraba “inadecuado que ante el Pilar de Zaragoza se proyecte un motivo de composición francés. Téngase además en cuenta que las plazas de este tipo existentes en España, la plaza de Aragón de Zaragoza y la plaza de Oriente de Madrid, se debe precisamente a la iniciativa francesa en los años de la Invasión francesa”.¹⁶³¹

Esta obsesión patriótica también quedó definida en el estilo aragonés que debían tener las nuevas construcciones de la plaza. Los edificios debían asumir el pasado renacentista, la tradición mudéjar y la monumentalidad del ladrillo propios a las tres construcciones que articulan el espacio de la plaza, la Seo, el Pilar y la Lonja.¹⁶³² Todas las construcciones seguirían el modelo arquitectónico de la hospedería del Pilar elaborada por el arquitecto Regino Borobio y su hermano José en 1939 a excepción del Ayuntamiento de Zaragoza que incorporaría otros elementos como una gran balconada.¹⁶³³ La Hospedería de Nuestra Señora del Pilar, fabricada de ladrillo visto y elementos de sillería, apoticada en la planta bajo correspondería a lo que se creía que era “estilo propio de cada región” que en este caso sería “el renacimiento aragonés”.¹⁶³⁴

Este tipo de actuaciones no vendrían sino a reforzar la idea del franquismo como un régimen que se construía simbólicamente a través de la región. De hecho, Pedro Muguruza, Director General de Arquitectura y diseñador del Valle de los Caídos o el Monumento al Sagrado Corazón de Jesús del Cerro de los Ángeles, señalaba que no había una arquitectura nacional sino más bien un “regionalismo de tipologías”.¹⁶³⁵ Esta búsqueda de los estilos propios implicaba un rechazo del racionalismo e inclinaba la arquitectura más bien hacia un neopopulismo.¹⁶³⁶ Al final se impuso “dependiente de todo lo anterior bebiendo de una arcaica tradición española escasamente original o sorprendente, una tradición que, lejos de representar la nueva idea de una España revolucionaria, estrangularía -y ahí está la paradoja- a una generación de arquitectos en su particular búsqueda del estilo nacional”.¹⁶³⁷

¹⁶³¹ Cita en Isabel Yeste Navarro, “Escenografías...”, *op.cit.*, p. 740.

¹⁶³² *Ibidem*, pp. 741-742.

¹⁶³³ Isabel Yeste Navarro, *La reforma interior...*, *op.cit.*, pp. 119-128.

¹⁶³⁴ Sofía Diéguez Patao, “Arquitectura y urbanismo durante la autarquía”, en Antonio Bonet Correa (coord.) *Arte del franquismo*, Madrid, Cátedra, 1981, pp. 47-76, especialmente pp. 56-57.

¹⁶³⁵ Citado en Alexandre Cirici, *La estética del franquismo*, Barcelona, Gustavo Gili, 1977, p. 122.

¹⁶³⁶ *Ibidem*, pp. 124-125. Este estilo folclórico también fue buscado por otros regímenes como el nazi que supieron combinarlo con propuestas más racionalista, neoclásicas y monumentales. Barbara Miller Lane, “Arquitectura nazi”, en Albert E. Elsen, Bárbara Miller Lane, Stanislaus Von Moos y Xavier Sust, *La arquitectura como símbolo de poder*, Barcelona, Tusquets, 1975, pp. 71-114, p. 91.

¹⁶³⁷ Zira Box Varela, *La fundación de un régimen. La construcción simbólica del franquismo*, Tesis doctoral

De esta manera, para el proyecto de la Plaza del Pilar no se buscaba nada nuevo u original sino aquella arquitectura que destilara la esencia patriótica aragonesa. El escultor Ángel Bayod Usón, representante de la Central de Empresarios Nacional Sindicalista de Falange Española Tradicionalista de las JONS sintetizaba este carácter regionalista, reaccionario y bélico en una carta que dirigió al Ayuntamiento de Zaragoza el 3 de septiembre de 1937:

“Cuando Zaragoza y Aragón, en esta magnífica cruzada contra el enemigo rojo, están resucitando las más gloriosas gestas de la España tradicional y se ama el pasado en cuanto tiene de permanente para que nos inspire hoy, y enlazado lo que fue con las necesidades del presente formar el próximo porvenir de unidad, grandeza y libertad; cuando se da todo esto, resultaría un contrasentido y una torpeza indisculpable cubrir, bajo la loa de nuevos e inapropiados conceptos, lo que ha estado y estará siempre en la mente y en los labios de los aragoneses”.¹⁶³⁸

Además de este carácter regional, llama la atención el hecho de que ningún edificio, incluso la mencionada Casa Consistorial o el Gobierno Civil, pudiera desentonar con los tres ejes de la plaza y especialmente con el Pilar. De esta manera, el proyecto de la plaza no hacía sino acentuar la preeminencia simbólica de la basílica del Pilar que además de ocupar un lugar central en la disposición de la explanada, sería la construcción más voluminosa del conjunto. El franquismo se caracterizó por una extrema jerarquización del espacio urbano pero también por una centralización que hacía de la plaza mayor el lugar donde se concentran todas las autoridades, en este caso, Iglesia, Ayuntamiento y Gobierno Civil.¹⁶³⁹

La plaza del Pilar también reforzó su lugar de centro simbólico de la ciudad con la construcción del monumento a los “héroes y mártires de nuestra gloriosa cruzada”. Desde el mismo comienzo de la guerra estuvo presente la idea de la construcción de un monumento que conmemorara a los héroes caídos en el conflicto.¹⁶⁴⁰ Una vez terminada la guerra, el 1 de abril de 1939, el concejal Manuel Campos propuso:

“la erección de un gigantesco monumento que simbolizara la espiritualidad de la guerra, las virtudes raciales aragonesas puestas al Servicio de esta Causa

defendida en la Universidad Complutense de Madrid y dirigida por Fernando del Rey Reguillo, 2008, pp. 340-436, p. 381.

¹⁶³⁸ A.H.M.Z., caja 5767, Instancias.

¹⁶³⁹ Para la idea de jerarquización y centralización del espacio en el franquismo ver Sofia Diéguez Patao, “Arquitectura y urbanismo...”, *op.cit.*, p. 62.

¹⁶⁴⁰ Al parecer la idea ya fue formulada en la reunión del Ayuntamiento del 26 de agosto de 1936. Ver Isabel Yeste Navarro, *La reforma interior...*, *op.cit.*, pp. 146-155.

contra el marxismo, sus episodios más notables y destacados, como Fuentes de Ebro, Alcubierre, Codo, Belchite, Quinto, Estrecho de Quinto, asedio de Huesca y por último, el martirio de Teruel, todo ello debería reflejarse en el monumento que Zaragoza debe levantar”.¹⁶⁴¹

Este primer proyecto tenía un carácter de homenaje a la contribución aragonesa en la Guerra Civil a través de los episodios más significativos desarrollados en su territorio. Finalmente, en diciembre de 1942 se retomaría esta iniciativa y se convocaría el concurso para el anteproyecto del monumento a los “héroes y mártires de nuestra gloriosa Cruzada”. Las bases de este concurso establecían que el monumento quedaría emplazado en la Plaza del Pilar y que, a pesar de la libertad de estilo arquitectónico, debía estar en armonía con el resto del conjunto.

Descendiendo al terreno de lo ideológico, el monumento debía de “dar presencia a los Caídos y concretar la alegría por la Victoria” y servir para el “encuadramiento y presidencia de todos los actos patrióticos que se celebren en Zaragoza”.¹⁶⁴² De una manera casi obsesiva, las ideas de expiación y purificación devinieron un elemento de primer orden a la hora de legitimar el régimen franquista hasta el punto de que la conmemoración de la victoria siempre iba asociada con la idea de los mártires y su sangre.¹⁶⁴³ Asimismo, la futura construcción debía “responder al espíritu católico que ha presidido nuestra Historia y caracterizado nuestro Movimiento, y debe presidirlo la Cruz, quedando en lo demás en libertad el proyectista para recoger ese espíritu”.¹⁶⁴⁴ De esta manera, su construcción vendría a culminar la configuración de la Plaza del Pilar como lugar simbólico central del franquismo zaragozano. Si la Basílica se había convertido en el centro religioso-patriótico por excelencia, el monumento a los caídos debía ser la otra cara de la moneda, un lugar donde el catolicismo canalizara la exaltación de la nación y de la dictadura.

Las deliberaciones del tribunal presidido por el arquitecto José de Yarza muestran el carácter altamente ideologizado de una arquitectura que hasta en lo más mínimo debía de ser nacional. Así, algunos proyectos fueron desestimados por carecer “por completo de tradición española” o no estudiar “el encuadramiento de actos patrióticos ni religiosos”. El primer premio se lo

¹⁶⁴¹ A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3899, exp. 1173.

¹⁶⁴² A.H.M.Z., Fomento, Varios, caja 3350, exp. 1667.

¹⁶⁴³ Ver el interesante artículo de Mary Vincent, “Expiation as Performative Rhetoric in National-Catholicism: The Politics of Gesture in Post-Civil War Spain”, *Past and Present*, n° 203, 2009, pp. 235-256.

¹⁶⁴⁴ A.H.M.Z., Fomento, Varios, caja 3350, exp. 1667.

llevaría el diseño de Ramiro Moya por ser “una interpretación actual de la idea tradicional española para esta clase de edificios, expresando con gran vitalidad la alegría por la Victoria y la presencia de los caídos”.¹⁶⁴⁵

Las obras de la plaza se retrasaron por problemas a la hora de financiar la expropiación de los edificios. Además de la construcción de las dos últimas torres, se iniciaron en paralelo las obras para completar los adornos de la fachada del Pilar que daban a la Plaza con las esculturas de los zaragozanos Santa Engracia, San Valero, San Braulio y Santa Isabel, y el retablo exterior de Pablo Serrano que simbolizaba la proyección de la Virgen del Pilar en el ancho mundo de la Hispanidad.¹⁶⁴⁶ Con este conjunto escultórico se daba prácticamente por terminado el proyecto de reforma de la basílica, consolidando la vocación del templo hacia la plaza como lugar de reunión de las masas ante un retablo que reforzaba además su proyección americanista.

Entre tanto, el templo recibió un impulso a nivel simbólico con su elevación a la dignidad de Basílica Menor por parte del papa Pío XII el 24 de junio de 1948 y el envío de la bandera del Vaticano para que estuviera entre las de España y los países hispanoamericanos el 12 de octubre de 1953.¹⁶⁴⁷ Este mismo pontífice inició en los últimos años de su vida una fuerte campaña para reforzar la autoridad papal y de la Iglesia a través de la figura de María. De esta manera, el 1 de noviembre de 1950 Pío XII definía dogmáticamente la Asunción de la Virgen María, una medida que suponía el apogeo de este movimiento mariano nacido a mediados del siglo XIX con la proclamación de la Inmaculada concepción. Además, esta declaración vino acompañada de toda una batería de iniciativas para promocionar los cultos marianos como las celebraciones de los centenarios de la Inmaculada, la aparición de Lourdes y la proclamación de la realeza de María.¹⁶⁴⁸

La conmemoración de la declaración dogmática de la Inmaculada en 1954 sirvió a las autoridades eclesiásticas españolas para la convocatoria de un Congreso Mariano Nacional en Zaragoza durante las fiestas del Pilar de aquel

¹⁶⁴⁵ A.H.M.Z., Fomento, Varios, caja 3350, exp. 1667.

¹⁶⁴⁶ Wifredo Rincón García, “El templo de Nuestra Señora del Pilar...”, *op.cit.*, pp. 95-105; A.H.M.Z., Gobernación, caja 14911, exp. 24732; Gobernación, Varios, caja 4061, exp. 4802 y Gobernación, Varios, caja 14837, exp. 3936.

¹⁶⁴⁷ Francisco Gutiérrez Lasanta, *Historia de la Virgen del Pilar. Tomo III. El templo de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, El Noticiero, 1973, pp. 861-862 y Wifredo Rincón García, *Heráldica en la Basílica de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza*, Madrid, Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía, 2009, p. 14.

¹⁶⁴⁸ Xavier Boniface “La Dévotion Mariale au XX siècle”, en Bruno Béthouart y Alain Lottin (dirs.), *La dévotion mariale de l'an mil à nos jours*, Arras, Artois Presse Université, 2005, pp. 51-65.

año.¹⁶⁴⁹ Enmarcado en esta cultura política nacionalcatólica y en el lavado de cara del régimen que había culminado con la firma del Concordato de 1953 y los pactos con EEUU, Franco aprovechaba la celebración del congreso para consagrar España al Divino Corazón de María. A su vez, coincidiendo con este congreso, el Papa proclamaba la realeza de María con la encíclica *Ad Caeli Reginam* del 11 de octubre de 1954. Esta declaración no hacía sino confirmar la vocación jerárquica y autoritaria que presentaba a la Iglesia como una monarquía absoluta y que, como vimos, ya quedó en evidencia con la *Quas primas* (1925) y la tesis de la realeza de Cristo.

Con ocasión de la celebración de estos actos, el recién nombrado alcalde de Zaragoza, Luis Gómez Laguna aceleró los trámites para la culminación de las obras de la Plaza del Pilar. A penas un mes después de haber tomado posesión de su cargo, el 10 de junio de 1954 pidió un préstamo a la CAI de 11.648.543 pesetas para el derribo de varios edificios, la terminación del monumento a los caídos y la finalización de las reformas en la casa consistorial.¹⁶⁵⁰ En octubre de 1954, la plaza del Pilar estaba preparada para los actos que debía acoger, Zaragoza estrenaba y ponía a prueba el escenario que desde hacía tiempo buscaba.

La capital aragonesa viviría durante aquellas fiestas del Pilar una auténtica apoteosis nacionalcatólica. El cardenal primado Plá y Deniel fue delegado por el pontífice para la inauguración del congreso. Recibido con honores de príncipe real y tras pasar revista a las tropas, el arzobispo de Toledo acudiría a la Lonja para celebrar la sesión de apertura del Congreso. Allí estaba reunida la triada capitolina franquista de autoridades militares, religiosas y civiles. Tomó la palabra en primer lugar, el cardenal de Tarragona para luego dejar paso al erudito, juglar y polígrafo de la Cruzada, José María Pemán, quién centrándose en el “espíritu mariano de toda la historia de España”, pasó a destacar los problemas a los que se enfrenta la Iglesia un siglo después de la *Ineffabilis Deus* para luego subrayar como “la vivencia militante de la Realeza de María” se traducía en España en su espíritu de reconquista.¹⁶⁵¹

Por encima de estos discursos que no hacían sino incidir en los valores

¹⁶⁴⁹ A.H.M.Z., Gobernación, caja 14899, exp. 4162; caja 14905, exp. 9746; y caja 14922, exp. 42408.

¹⁶⁵⁰ José Blasco Ijazo, *La Plaza de Nuestra Señora del Pilar...*, *op.cit.*, pp. 22-23 y A.H.M.Z., Gobernación, caja 8355, exp. 20.743.

¹⁶⁵¹ A los dos lados del Cardenal de Toledo se situaron el Capitán General Baturone, el gobernador Civil Pardo de Santayana, arzobispo Domenech, general en jefe de la Región Aérea Lacalle, el presidente de la Diputación Zubiri, Alcalde Gómez Laguna y presidente de la comisión ejecutiva del congreso el Deán Hernán Cortés. *Crónica del Congreso Mariano Nacional Zaragoza, Octubre de 1954. Primer Centenario del dogma del a Inmaculada Concepción. Consagración de España al Inmaculado Corazón de María*, Zaragoza, El Noticiero, 1957, pp. 74-85, para las citas ver p. 85

de la cultura política nacionalcatólica, nos interesa destacar como la renovada Plaza del Pilar fue estrenada para el objetivo que fue concebida, “para la reunión de grandes multitudes en sus manifestaciones religiosas y patrióticas”.¹⁶⁵² En el monumento a los mártires de la Cruzada, lugar ideado para esta liturgia de masas, se colocó una imagen del Pilar para realizar ante ella y la sangre de los caídos el voto inmaculista. Entre los días 8 y 11 de octubre pasaron por este altar para realizar su juramento: 10000 niños con sus banderas y estandartes, la Acción Católica de la Mujer, 7000 jóvenes del Frente de Juventudes de Falange, la Juventud de Acción Católica, la Acción Católica, la Organización Sindical Española y el Ejército.¹⁶⁵³

Una de las manifestaciones de masas más espectaculares fue la del Frente de Juventudes y un grupo deportivo del S.E.U. que a las 10 de la noche desfilaron montados en bicicletas y motos frente a la Santa Capilla en el interior del templo. Al terminar, estos 7000 jóvenes se desplazaron a la plaza para escuchar misa. El delegado nacional Ramiro López Gállego hizo el voto inmaculista, pidiendo al Pilar “ayuda a esta juventud española que tanto te ama; ayuda a España, ayuda a la Falange y ayuda a nuestro Caudillo”.¹⁶⁵⁴ Además, también destacó el homenaje de la Juventud de Acción Católica de España con representantes de los países del otro lado del telón de acero y el homenaje sindical con los grupos folclórico de Educación y descanso.¹⁶⁵⁵

Por encima de estas demostraciones, del congreso o de actos como los de la Institución «Fernando el Católico» y los vetustos juegos florales recuperados esta vez bajo el epígrafe de “cordimanos”,¹⁶⁵⁶ estaría la ceremonia en la que Franco consagró España al Inmaculado Corazón de María. La misa, oficiada por uno de los principales ideólogos de la Guerra Civil como Cruzada, el cardenal Plá y Deniel, se desarrolló en el altar del monumento a los caídos, ante una imagen del Pilar y en una plaza repleta de gente. Cincuenta y cuatro prelados, militares, diputaciones, ayuntamientos, representaciones diplomáticas, el gobierno en pleno y otras autoridades rodeaban el altar en el momento en que Franco de rodillas ante la imagen del Pilar realizaba la consagración.¹⁶⁵⁷ Para el dictador, este acto no era sino una forma de gratitud

¹⁶⁵² Regino Borobio, *Planes de Urbanización de Zaragoza...*, *op.cit.*, p. 13.

¹⁶⁵³ *Ibidem*, pp. 89-107 y 162-167.

¹⁶⁵⁴ *Ibidem*, pp. 94-100, p. 99.

¹⁶⁵⁵ *Ibidem*, pp. 162-164.

¹⁶⁵⁶ Para estas ceremonias ver *Ibidem*, pp. 108-112 y 159-161.

¹⁶⁵⁷ Estaban los Arzobispos de Burgos, Granada, Valencia, Valladolid, Zaragoza, Tarragona, Santiago, Toledo y Santiago de Cuba; los obispos de Albacete, Almería, Astorga, Avila, Barcelona, Bilbao, Calahorra, Canarias, Cartagena, Ciudad Rodrigo, Coria, Cuenca, Guádix, Huelva, Ibiza, Jaca, Jaén, León, Lérida, Mallorca, Mondoñeo, Orense, Oviedo, Osma, Palencia, Pamplona, Plasencia, San

por los numerosos favores recibidos, como en otras tantas ocasiones apareció el recorrido desde Santiago hasta la Guerra Civil, pasando por América o la Reconquista:

“Aquí vinisteis a dar alientos a nuestro Padre en la fe, Santiago; disteis después temple heroico a nuestros mayores para luchar durante siglos contra los infieles hasta lograr la unidad religiosa y política de nuestra Patria; vuestra intercesión nos obtuvo la victoria cuantas veces hubimos de enfrentarnos con injustas invasiones y últimamente ante el mortal peligro de los Sin Dios. Regalo de predilección de Vuestro Divino Hijo y vuestra fue la elección de España para llevar la fe y la civilización a veinte Naciones de América y Asia, y Vos ayudasteis, incluso con milagrosas apariciones a nuestros misioneros y soldados para que los indígenas fraternizaran con nosotros”.¹⁶⁵⁸

Finalmente, los actos de aquel día se cerraron con la procesión del día del Pilar y la fiesta de la Hispanidad en la Aljafería. La primera fue una buena muestra de este regionalismo controlado y “sano” del franquismo ya que, en homenaje al Pilar, su imagen iba escoltada por otras vírgenes aragonesas como la barbastrense del Pueyo o la oscense de las Cillas. Además, en la procesión presidida por el Inmaculado corazón de María iban estatuas de las más importantes advocaciones marianas de toda España en representación de sus respectivas regiones. Allí, casi como representantes diplomáticas de Vizcaya, Tarragona, Madrid o Valencia se encontraban las imágenes de la Virgen de Begoña, Montserrat, la Almudena o la de los Desamparados. Entre tanto, se celebraba la fiesta de la Hispanidad en el palacio de la Aljafería, con los directores del Instituto de Cultura Hispánica y su filial aragonesa. Presidida por Franco y el ministro de Asuntos Exteriores, esta ceremonia recordaba mucho a aquellas del Salón de Fuenclara en la que las autoridades reducían las fiestas de la raza a una serie de brindis al sol sin apenas repercusión pública.¹⁶⁵⁹

La plaza había cumplido sobradamente las expectativas de sus reformadores en unas manifestaciones que habían sido capaces de reagrupar a miles de personas ante el monumento a los caídos. Sin embargo, los tiempos estaba cambiando, las obras se habían terminado en 1954, dieciocho años después de ser imaginadas. Arquitectónicamente, terminaron los fantasías triunfales y monumentales del franquismo con la finalización de la Plaza de la

Sebastián, Salamanca, Segorbe, Sigüenza, Tarazona, Tenerife, Teruel, Tortosa, Tuy, Urgel, Vitoria, Zamora; y los auxiliares de Madrid, Málaga, Tarragona, Valencia, Vich y Zaragoza. *Ibidem*, pp. 175-190.

¹⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 184.

¹⁶⁵⁹ *Ibidem*, pp. 191-210.

Moncloa en 1949, del Arco del Triunfo en 1956 y del Valle de los Caídos en 1959.¹⁶⁶⁰ Empezaba otra época marcada por sueños desarrollistas, turismo de sol, playa y folclore, y el declive del modelo que hemos estudiado hasta ahora.

Antes de terminar, convendría que nos detuviéramos en la finalización de las dos últimas torres de la Basílica que le darían al templo su aspecto actual. Acabada la Guerra y ante la proximidad del Centenario de la Virgen del Pilar se rumoreó que las dos últimas torres serían financiadas desde Sudamérica y que se llamarían torres de la Victoria.¹⁶⁶¹ Este proyecto nunca se llevó a cabo y la idea permaneció en el aire hasta que en 1946, un matrimonio sin hijos de la alta burguesía zaragozana, Francisco Urzaiz y Leonor Sala decidieron financiarlo.¹⁶⁶² La temprana muerte de su marido en 1947, dejó a Leonor al frente de dicho proyecto mostrando las habilidades de esta mujer de la alta sociedad, que en 1932 ya había organizado la recogida de firmas para evitar la retirada de la imagen del Pilar del Ayuntamiento y que participó activamente de los actos sociales de este catolicismo *bon vivant* zaragozano.¹⁶⁶³

La importancia de las donaciones privadas en las diferentes suscripciones locales o nacionales siempre fue notable, la encontramos, por ejemplo, en la financiación de la Corona de la Virgen del Pilar o en las

¹⁶⁶⁰ Alexandre Cirici, *op.cit.*, pp. 179-183.

¹⁶⁶¹ Ver por ejemplo A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3918, exp. 4860.

¹⁶⁶² Al parecer la idea surgió el 8 de mayo de 1946 en un banquete por sus cincuenta años de casados. Sin descendencia, esta pareja decidió consagrar todos sus recursos a la culminación de las dos torres como una manera de perpetuar su memoria. Tras la aprobación del Arzobispo y del Ayuntamiento, el 11 de diciembre de 1949 se colocaba la primera piedra de este proyecto encargado al arquitecto Miguel Ángel Navarro. En la dura posguerra zaragozana, esta pareja consagraba 28 millones de pesetas a la culminación de “la magnífica silueta del Templo del Pilar” en lo que el Ayuntamiento calificaba de “rasgo de mecenazgo verdaderamente edificante y ejemplarísimo”. El único apoyo con el que contó este proyecto fue la exención de impuestos por ocupar parte de la vía pública a fin de levantar las nuevas torres. Ambas torres, como testimonio de la donación, fueron llamadas con los nombres de los santos de su dos padrinos, Santa Leonor y San Francisco de Borja. Las obras de la primera terminaron el 10 de octubre de 1959 mientras que para la segunda hubo que esperar al 25 de noviembre de 1961, a penas un año antes de la muerte de Leonor por lo que pudo ver terminada su obra. A.H.M.Z., Gobernación, Varios, caja 3989, exp. 1176 y Subvenciones, caja 14829, exp. 66. Para el coste de las obras ver Wifredo Rincón García “El templo de Nuestra Señora del Pilar...”, *op.cit.*, pp. 93-95.

¹⁶⁶³ Leonor Sala de Urzáiz [Zaragoza, 29.03.1876-Zaragoza, 13.11.1962]. Nacida en el seno de una familia burguesa, su padre Esteban Sala era doctor en derecho e industrial, senador del reino, presidente de la Real Sociedad Aragonesa y tres veces alcalde de Zaragoza. Su madre, Dolores Ruiz de Andrés también pertenecía a una prestigiosa familia aragonesa. Leonor era la primera de diez hermanos, estudió en el internado del Sagrado Corazón hasta los dieciséis y desde esa edad con una institutriz. A los 20 años, el 8 de mayo de 1896 se casó con Francisco de Borja de Urzáiz Caveró, funcionario de hacienda que vivía en Zaragoza al abrigo de sus tías la condesa de Fuentes y la baronesa de La Linde. Entre sus amistades estaba Francisco Franco que compartió con la pareja sus años de directo de la Academia General. Tenía la medalla de oro de la ciudad, la cruz *Pro Ecclesia* y fue presidenta de honor de la Asociación de Prensa. Ver Luis Horno Liria, *Convecinos de ayer*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1978, pp. 201-209 y Lola Campos, *Mujeres aragonesas*, Zaragoza, Biblioteca Aragonesa de Cultura, 2001, pp. 107-108.

diferentes obras alrededor de la Basílica. La construcción de las dos torres constituye un ejemplo paradigmático de la beneficencia como obra de prestigio público y distinción social. A través de proyectos como la elección de la reina de fiestas o las ceremonias en torno al Pilar, la elite zaragozana encontró la manera perfecta de reafirmar su hegemonía. Además, el proyecto de Leonor Sala muestra también el papel tan importante que desempeñó a lo largo del período estudiado la construcción femenina de las devociones religiosas y el activo rol que le atribuyó la Iglesia a la mujer en la recristianización de la sociedad.

Un año después de haber finalizado su proyecto, el 13 de noviembre de 1962, fallecía su artífice, Leonor Sala. Su entierro con su marido en una de las dos torres y el telegrama de pésame del dictador con el que había compartido su años de la Academia Militar, iba poniendo fin a una época, a este nacionalcatolicismo que había saturado la vida pública de los españoles, a esta gente de orden que había estado dispuesta a apoyar una Guerra civil y dos dictaduras con tal de mantener esas ilusiones de un mundo de ayer que se desmoronaba. Para esta forma de ver el mundo, Leonor de Sala representaba “una institución indiscutible, un prestigio único, personalísimo. Representa, simboliza como ninguna otra personalidad hoy existente, la antigua Zaragoza señorial, que, cuando ella haya desaparecido, se habrá esfumado también definitivamente”.¹⁶⁶⁴

¹⁶⁶⁴ Luis Horno Liria, *Convecinos de ayer...*, *op.cit.*, p. 201.

4.7 CONCLUSIÓN A LA TERCERA PARTE

A lo largo de esta tercera parte, hemos visto como aquella incipiente cultura política nacionalcatólica, que venía tomando forma desde la segunda mitad del siglo XIX, alcanzó su madurez. El período de entreguerras no hizo sino afianzar un conjunto de valores y representaciones que configurarían esta particular cosmovisión que fusionaba nacionalismo español y catolicismo. Las revoluciones rusa y mejicana generaron una sensación de amenaza, real o retórica, ante la posibilidad de réplicas en diversos países y regiones, acentuando la tendencia ya existente dentro del catolicismo hacia la profecía, la escatología y lo sobrenatural. Vehiculado a través de la idea de persecución religiosa, este miedo se convirtió en un elemento de movilización de primer orden como vimos en el caso de la Segunda República.

Asimismo, el temor a la Revolución, la crisis de legitimidad de los sistemas parlamentarios y el ascenso de los fascismos constituyó el clima perfecto para la gestación de la doctrina autoritaria del reinado social de Cristo. Su institucionalización a través de la fiesta de Cristo Rey (*Quas Primas*) suponía la culminación del *Syllabus* con una condena explícita de las formas democráticas y una propuesta de salida autoritaria. En paralelo, el papado inició un proceso de reorganización, centralización y jerarquización de las diversas obras del laicado en una Acción Católica dirigida por los obispos de cada diócesis que con sus cuatro ramas (masculina, femenina y juveniles) se presentaba como un baluarte anticomunista y antisocialista preparado para una reconquista global de la sociedad. En el caso español, este proceso se vio impulsado por los miembros de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas que además de la reestructuración de la Acción Católica promovieron otras organizaciones sindicales, como la Confederación Nacional Católico Agraria, o políticas, como el Partido Social Popular. Por último, la acción de los prelados de todo el país se coordinaría y centralizaría a través de la creación de una Conferencia de Metropolitanos Españoles.

La Dictadura de Primo de Rivera conformó el marco ideal para el desarrollo de todas estas iniciativas. El directorio militar constituyó la primera gran experiencia de la cultura política nacionalcatólica en el poder así como el primer experimento de nacionalización de las masas en este sentido. Aunque a corto plazo pudiera considerarse un fracaso, en el recuerdo del catolicismo quedaría como una experiencia positiva, más aún teniendo en cuenta el régimen que le sucedió. Además, contribuyó a reforzar su dimensión autoritaria y monárquica con la figura providencial de un Alfonso XIII que ya

había dado prueba de su integrismo en ceremonias como la consagración de España al Sagrado Corazón. Asimismo, las campañas en el Rif contribuirían todavía más a fusionar catolicismo, ejército y nación, incidiendo en el proceso de militarización del orden religioso. El Pilar sería uno de los lugares privilegiados para representar esta unión y desplegar una liturgia nacionalcatólica de masas que transformara la aventura africana en una auténtica cruzada.

Para la cultura política nacionalcatólica, la proclamación de la Segunda República y el desarrollo de su política laicista suponía un duro revés. Dentro de esta cosmovisión, todo formaba parte de una misma persecución religiosa: la separación Iglesia-Estado, el matrimonio civil, la secularización de cementerios, los atentados anticlericales, las vestimentas impúdicas... Las iniciativas secularizadoras a nivel nacional se tradujeron a nivel local en acciones altamente simbólicas como la retirada de la imagen del Pilar de la sala de plenos del Ayuntamiento zaragozano. El conflicto se situó pues en la esfera pública y los sectores nacionalcatólicos respondieron movilizando un potente imaginario religioso con una fuerte impronta emotiva e identitaria. De esta manera, la Virgen del Pilar, su basílica, su imagen y los rituales asociados a ella fueron utilizados para la lucha política, la protesta o la agitación de la población.

El golpe de estado del 18 de julio de 1936 fue recibido por estos sectores con un estado de euforia religiosa que atribuiría a la Guerra un carácter de cruzada providencial y conceptualizaría la violencia en términos de purificación y expiación por los pecados cometidos por la República. El bombardeo del templo del Pilar serviría para movilizar a la población a través de ceremonias y discursos de desagravio que reafirmaban a la “España eterna” frente a su némesis. La violencia física de la guerra y la represión, vendría acompañada por la violencia simbólica que impondría de una manera no menos brutal su propia visión del mundo. El tiempo de la Zaragoza de retaguardia se saturaría de actos y símbolos religiosos mientras la basílica del Pilar se constituía otra vez en el lugar privilegiado para legitimar el nuevo proyecto político que se estaba gestando.

La experiencia de la guerra fue capital y su recuerdo vehicularía todas las iniciativas simbólicas relacionadas con el Pilar. De hecho, durante la contienda la élite zaragozana plasmó su voluntad de elevar a Zaragoza al estatus de centro espiritual del catolicismo español. A pesar de la creciente importancia que tuvieron los sectores falangistas en el Ayuntamiento, la Institución «Fernando el Católico» o la Universidad; los sectores

nacionalcatólicos fijaron el programa conmemorativo de la posguerra prácticamente desde el inicio de la contienda. Esto supuso un claro triunfo frente a los sectores fascistas que en otras ciudades como Valencia canalizarían las celebraciones por la victoria.

De esta manera, extrayendo su legitimación de la fundación violenta del régimen, de la feraz sangre de los mártires españoles, se creó todo un proyecto que quería hacer del Pilar un centro simbólico del franquismo. Quizás su expresión más elaborada fuera la celebración del XIX Centenario de la Venida de la Virgen del Pilar como trasunto de la fundación mítica y sobrenatural del catolicismo español. El tempo religioso todavía se hizo más intenso, la ciudad se vio repleta de peregrinos, la Acción Católica y Falange en sendas concentraciones mostraron todo su vigor, Franco, Serrano Suñer, el ejército, los prelados de toda España acudieron a la capital aragonesa. Sin embargo, incluso en ese momento álgido del nacionalcatolicismo podemos encontrar elementos que nos llevan a hablar de una cierta fascistización, un proceso por ósmosis limitado en el tiempo por la derrota de las potencias del eje.

Partiendo también de la legitimidad otorgada por la Guerra civil, estarían el proyecto de apertura de la plaza de las Catedrales y el discurso de la Hispanidad. El primero entroncaría con la búsqueda por parte del catolicismo zaragozano de un espacio abierto para realizar grandes liturgias de masas que mostraran el vigor y la presencia pública de la religión en España. Tras la violencia de la Guerra, la violencia simbólica llegaba a modificar el propio espacio urbano de la ciudad, imponiendo una lectura hegemónica de la realidad en un espacio otrora compartido y disputado, expulsando cualquier otro relato que no se ajustara a sus parámetros.

En segundo lugar, estaría el discurso de la Hispanidad y la Raza, que extrayendo también su legitimidad de la violencia fundacional del régimen, se articularía en torno al Pilar como uno de sus símbolos centrales. La derrota de las fascismos así como el ostracismo internacional de España, potenciaron la lectura católica del imperio americano para legitimar a la dictadura de Franco en el exterior. Por último, habría que destacar como la imagen del Pilar también contribuyó a la legitimación del franquismo a través de una construcción regionalista, más cercana y emotiva, que hacía uso de bailes folclóricos, héroes y epopeyas locales, expresiones dialectales...

El último canto de cisne de esta cultura política nacionalcatólica sería la celebración en octubre de 1954 del Congreso mariano Nacional celebrado en Zaragoza con motivo del centenario de la Inmaculada Concepción. Inaugurada

la nueva plaza del Pilar y el altar de los caídos, esta élite zaragozana por fin encontraba el sitio ideal en el que realizar una liturgia nacionalcatólica de masas. Así, ocurrió con los jóvenes y las mujeres de Acción Católica o con los falangistas del SEU que realizaron misas multitudinarias en la explanada, o con la ceremonia en la que Franco rodeado de las autoridades civiles, militares y eclesiásticas consagraba España al Inmaculado Corazón de María.

Paradójicamente, esta década de los 50 que utilizamos como cierre de la tesis supone al mismo tiempo el apogeo de este modelo así como la aparición de los primeros signos de decadencia. En 1956, el ascenso del Opus Dei llevó consigo la apuesta por una opción tecnócrata que se situaba por encima de lo ideológico o precisamente como ideología triunfante la modernización conservadora de España con la industrialización, el desarrollo turístico y la llamada de capitales extranjeros.¹⁶⁶⁵ Como señala Carme Molinero y Pere Ysàs, “los principios ideológicos que teóricamente tenían que inspirar la acción gubernamental eran en 1958 los mismo que en 1937; lo que cambió fueron las formulaciones, que aspiraban a ser los más inocuas posibles”.¹⁶⁶⁶ Esto coincidió con una cierta sensación de hastío por parte de la población y de agotamiento de los proyectos nacionalistas del franquismo.¹⁶⁶⁷

Por su parte, la Iglesia entraría en un proceso de cambio global marcado por la muerte de Pío XII en 1958¹⁶⁶⁸ y la celebración del Concilio Vaticano II. Este encuentro supuso un *aggiornamento* de la institución eclesiástica que pasaría a aceptar la libertad de cultos y abandonar durante un tiempo la guerra de trincheras contra la modernidad.¹⁶⁶⁹ Este congreso también trajo consigo

¹⁶⁶⁵ La crisis de 1956 mostraría, a partir de los enfrentamientos entre estudiantes, las tensiones existentes entre el proyecto opusiano capitaneado desde 1947 por Rafael Calvo Serer y las posiciones falangistas que se habían ido reforzando desde los primeros años 50. Además, a esta situación conflictiva se unió una subida de precios y una crisis económica que provocó las primeras protestas obreras. Ver Carme Molinero y Pere Ysàs, *La anatomía del franquismo. De la supervivencia a la agonía, 1945-1977*, Barcelona, Crítica, 2008, pp. 18-27.

¹⁶⁶⁶ *Ibidem.*, p. 38.

¹⁶⁶⁷ Sin embargo, como bien señala Ismael Saz, “otra cosa es hasta qué punto esa quiebra del discurso de nación llegó a afectar a la población, en qué medida ello impidió que la naturalización, banalizada, pero nacionalización al fin, de la nación española a lo largo de todo el régimen pudiera calar más o menos profundamente en unas u otras zonas del país”. Este autor habla también del rol que desempeñó el desarrollismo económico y el turismo para mostrar otra España, de sol y orden apta para turistas. Ver Ismael Saz, “Las Españas del franquismo: ascenso y declive del discurso de nación”, en Carlos Forcadell, Ismael Saz, Pilar Salomón, (eds.), *Discursos de España en el siglo XX*, Valencia, P.U.V., 2009, pp. 147-164, para la cita p. 164 y también del mismo autor, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 401-413.

¹⁶⁶⁸ Este papa había representado como nadie la tendencia a “la monarquía absoluta pontifical” que desde el Concilio Vaticano I había llevado a un “ejercicio cada vez más solitario del poder”. Ver Yves Marie Hilaire, “Rome, capitale de l’Italie et d’un univers à christianiser”, en Yves Marie Hilaire (dir.), *Histoire de la papauté. 2000 ans de mission et de tribulations*, Paris, Tallandier, 1996, pp. 375-495, p. 465.

¹⁶⁶⁹ Abierto el 11 de octubre de 1962 y clausurado el 8 de diciembre de 1965, fue el concilio más largo

cambios en el modelo mariano con el tránsito de una imagen de la Virgen como Reina a la de una mujer espiritual, más próxima y accesible, presentada como una figura laica.¹⁶⁷⁰ La recepción en España del Concilio Vaticano II resultó bastante complicada sobre todo en lo que se refiere a la libertad de cultos.¹⁶⁷¹ Sin embargo, paulatinamente se fue consolidando un ambiente de oposición al régimen, primero a través de la Acción Católica especializada y, más tarde, con la renovación de la jerarquía diocesana.¹⁶⁷²

Aunque ya queda fuera del objeto de esta tesis, podemos apuntar que todos estos cambios condujeron a una cierta despolitización de los símbolos religiosos que empleó el franquismo a través de una progresiva turistización y folclorización de los mismos.¹⁶⁷³ Estos elementos se pueden apreciar en la

de toda la historia y el que con mayor representación contó, 3058 prelados de todo el mundo. A lo largo de él, se aprobaron cuatro constituciones, nueve decretos y tres declaraciones. Giuseppe Alberigo, "Un Changement d'époque?", en Giuseppe Alberigo (dir), *Histoire du Concile Vatican II 1959-1965. Tome V. Concile de Transition. La quatrième session et la conclusion du concile (Septembre-décembre 1965)*, Paris, Du Cerf-Peeters, 2005, pp. 695-779 y Giuseppe Alberigo, "Vatican II, trente ans après", en Giuseppe Alberigo (dir), *Histoire du Concile Vatican II 1959-1965. Tome I. Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation*, Paris, Du Cerf-Peeters, 1997, pp. 7-11. Entre las nuevas actitudes abría una reforma de la liturgia, una apuesta por el ecumenismo y la aceptación de la libertad religiosa. Ver Mathis Lamberigts, "Le débat sur la liturgie", en Giuseppe Alberigo (dir), *Histoire du Concile Vatican II 1959-1965. Tome II. La Formation de la conscience conciliaire. La première session et la première intercession (Octobre 1962-Septembre 1965)*, Paris, Du Cerf-Peeters, 1998, pp. 135-204; Giovanni Miccoli "Deux points chauds: la liberté religieuse, les relations avec les juifs" en Giuseppe Alberigo (dir), *Histoire du Concile Vatican II 1959-1965. Tome IV L'Église en tant que communion. La troisième session et la troisième intercession (Septembre 1964-Septembre 1965)*, Paris, Du Cerf-Peeters, 2003, pp. 123-240 y Luis Antonio G. Tagle "La «semaine noire» du Vatican II (14-21 novembre 1964)" en *Ibidem*, pp. 473-553.

¹⁶⁷⁰ A pesar de que se declarara a la Virgen como Madre de la Iglesia, durante el Concilio Vaticano II se intentó evitar que María fuera un obstáculo para el giro ecuménico que se le había dado a la Iglesia y se suprimen ciertos excesos devocionales. Además, se suprimen tres fiestas marianas y se reorientan dos hacia un carácter más cristológico. Xavier Boniface, "La Dévotion Marial au XX siècle", *op.cit.*, pp. 59-60 y 63-65.

¹⁶⁷¹ Guy Hermet, *Les catholiques dans l'Espagne Franquiste. Volume II. Chronique d'un dictature*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1980, pp. 287-297.

¹⁶⁷² William J. Callahan, "La Iglesia católica: ¿continuidad o cambio?", en Nigel Townson (ed.), *El segundo franquismo 1959-1975*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 157-165. Ver también Mónica Moreno Seco, "El clero ante los cambios sociales y culturales de los años 60", en Glicerio Sánchez Recio (coord.), *Eppure si muove. La percepción de los cambios en España (1959-1976)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 145-167. Para el rol de la Acción Católica ver Feliciano Montero García, *El movimiento católico en España*, Madrid, Eudema, 1993, pp. 84-89 e *Id.*, *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica Especializada*, Madrid, UNED, 2000.

¹⁶⁷³ Para la folclorización de la religión ver Michel de Certeau y Jean Marie Domenach, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974, p. 13. Así, por ejemplo, las referencias a Santiago abandonaron todo contenido belicista para convertirlo en un apacible apóstol más apropiado para los millones de turistas de posguerra. Frente a lo estrictamente nacionalista, su ruta se convertía en algo espiritual, el primer camino europeo, muestra del pasado cultural religioso de este continente. Ver Sasha D. Pack, "Revival of the Pilgrimage to Santiago de Compostela: The Politics of Religious, National, and European Patrimoy, 1879-1988" en *Journal of Modern History*, n° 82, 2010, pp. 335-367. Un análisis del impacto del turismo en la sociedad española en *Id.*, *La invasión pacífica. Los turistas y la España de Franco*, Madrid, Turner, 2009.

creación de la ofrenda de flores al Pilar en 1958¹⁶⁷⁴ o en la declaración de sus fiestas como de interés turístico nacional en 1965.¹⁶⁷⁵ Otro rasgo de la creciente despolitización de su culto podría ser la ofrenda de trofeos de fútbol por parte del equipo local.¹⁶⁷⁶ Así, a través de este homenaje se construía una imagen más festiva y profana del Pilar como símbolo de identidad zaragozano.

La muerte del dictador y el comienzo de la Transición no hicieron sino acentuar este proceso. De hecho, durante este período se realizaron tímidas críticas al uso político del Pilar durante el franquismo, señalando que “es un hecho la devoción que el pueblo aragonés siente por la Virgen del Pilar; ahora lo que habría que hacer es que ese pueblo reconquiste tal símbolo, para que deje de ser un instrumento de alienación y represión”.¹⁶⁷⁷ Sin embargo, la involución que supuso el pontificado de Juan Pablo II y Benedicto XVI con respecto al Concilio Vaticano II y los límites de la renovación de la jerarquía episcopal española¹⁶⁷⁸, aunque no parecen haber afectado a esta despolitización del Pilar, dejan por el momento en suspenso estas breves conclusiones sobre la evolución del culto a la Virgen desde 1958.

¹⁶⁷⁴ Fiesta que consistía en la ofrenda de flores para tejer el manto de una imagen del Pilar colocada en su plaza por personas ataviadas en trajes regionales. Esta práctica se consolidó entre 1958 y 1970 con cifras que oscilan entre los 2000 y los 10000 participantes. Sin embargo, fue con la Transición cuando la fiesta se convirtió en un espectáculo verdaderamente masivo, alcanzando medio millón de personas en 1996. *Medio siglo de la Ofrenda de Flores a la Virgen del Pilar*, Zaragoza, Heraldo de Aragón, 2008, pp. 8-23. Esta fiesta siguió el modelo de la ofrenda de flores a la Virgen de los desamparados en Valencia. Ver Gil-Manuel Hernández i Martí, *La festa reinventada. Calendari, política i ideologia en la València franquista*, Valencia, Prensas Universitarias de Valencia, 2002, pp. 52-53.

¹⁶⁷⁵ *Heraldo de Aragón*, 12.02.1965.

¹⁶⁷⁶ Así, en 1964, el Real Zaragoza dedicaba a la Virgen la copa de Ferias ganada al Valencia con gol de Marcelino, “héroe” de la victoria española contra la U.R.S.S. *Heraldo de Aragón*, 25 y 26.06.1964.

¹⁶⁷⁷ Conclusiones del I Encuentro de Cristianos de Aragón en 1977 citadas en un artículo realizado por Artemio J. Baigorri en *Triunfo*, 7.04.1979. En una entrevista realizada por *Andalán* a dos teólogos progresistas, José María González Ruiz y José María Díez Alegría, se llegaba a similares conclusiones. *Andalán*, 5-12.10.1979. En esta misma revista se publicó un número en el que se apuntaba que el bombardeo del Pilar pudo ser una maniobra para galvanizar a la población o que la elección de las reinas de fiestas era una celebración de la burguesía autocomplaciente zaragozana. *Andalán*, 14-20.10.1977. La revista constituyó un ámbito de defensa de las libertades democráticas, de estímulo de la cultura y de plataforma de un aragonésismo regionalista. Ver Eloy Fernández Clemente, “*Andalán* (1972-77): La recuperación del aragonésismo”, Antonio Peiró (coord.) *Historia del aragonésismo*, Zaragoza, Rolde, 1999, pp. 121-129 y Carlos Forcadell et Alii, *Andalán 1972-1987. Los espejos de la memoria*, Zaragoza, Ibercaja, 1997.

¹⁶⁷⁸ William J. Callahan, “La Iglesia católica: ¿continuidad o cambio?”, *op.cit.*, p. 164 así como las intervenciones de Alfonso Botti y Feliciano Montero en la “Mesa redonda: transición política, transición religiosa”, en Julio de la Cueva Merino y Ángel Luís López Villaverde (eds), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 2005, pp. 255-278, pp. 266 y 268.

CONCLUSIONES GENERALES

Siguiendo con la fantasía de Eduardo Ibarra que utilizábamos para abrir la tesis, desde que cogimos el globo en el siglo XVII para recorrer la particular historia del Pilar hasta que lo abandonamos en 1958 con la aparición de los primeros signos de agotamiento de la cultura política nacionalcatólica, esta favorecida atalaya nos ha permitido contemplar los profundos cambios políticos, culturales y sociales que han atravesado la sociedad española durante este tiempo. Ciertamente es que privilegiando este enfoque de la larga duración, muchas cosas han quedado fuera de nuestro alcance; algunas voluntariamente por falta de espacio, otras, quizás por defecto del catalejo con el que las contemplábamos y que nos impedía la exhaustividad que otras escalas de análisis posibilitan.

Sin embargo, creo que estas ausencias quedan justificadas por la riqueza analítica que nos ha aportado la aproximación al culto del Pilar desde la *longue durée*. Gracias a este enfoque, hemos podido devolver su historicidad al complejo y largo proceso de construcción de un símbolo como el Pilar, intentado apreciar la tradicionalización y anclaje social de su culto así como los nuevos significados que fue adquiriendo a través de diversas coyunturas históricas, sociales y políticas. De esta manera, hemos logrado apreciar los diferentes usos públicos que le fueron otorgados, las necesidades que ha cubierto, las sensaciones que ha despertado y los cambios a los que ha estado sujeta su devoción. El Pilar, como señalara Humprey Bogart para la estatuilla del Halcón Maltés, no está hecho de oro, mármol o madera, sino “del material con el que se forjan los sueños”, los miedos y las incertidumbres de los zaragozanos.

En la primera parte de la tesis hemos visto cómo el culto al Pilar se fue consolidando fundamentalmente a través de su capacidad milagrosa, intercesora y protectora; las prácticas que se articularon en torno a él; y el reconocimiento local pero también eclesiástico a través de las fiestas patronales y la concesión de honores religiosos a su imagen. Todo ello nos ha permitido explicar la centralidad de su culto durante la crisis del Antiguo Régimen, analizar por qué los zaragozanos eligieron su templo para resguardarse durante los Sitios, por qué los militares tomaron su imagen como un símbolo protector para marchar al combate, por qué todo lo que ocurría era atribuible a su intercesión, o por qué los dirigentes se asociaron a su imagen para legitimar su poder y movilizar a la población.

Esta última pregunta nos conduce a subrayar la extraordinaria versatilidad del Pilar como símbolo político durante este período. Desde la Guerra de la Convención hasta la Primera Guerra Carlista, su imagen fue utilizada para legitimar proyectos tan heterogéneos como el absolutista, el liberal o el josefino. Lejos de pasarle factura, esta flexibilidad le permitía permanecer asociada a las estrategias del poder. De cada crisis política o militar, la imagen del Pilar salía reforzada como centro de sacralización de las nuevas autoridades. Hasta ese momento y a pesar de la oposición que pudiera existir por una parte del clero, su uso político dependía de quién controlara la ciudad y pudiera canalizar a su favor el enorme potencial legitimador de su templo y su imagen.

En la segunda parte, hemos mostrado cómo una serie de cambios políticos, sociales, económicos y culturales creó el marco adecuado para una nueva conjunción entre la política y la religión. Por un lado, el progresivo distanciamiento entre los sectores más progresistas del liberalismo español y la Iglesia llevó a la formulación de un proyecto en el que la religión ocupaba un lugar menor, dejando en manos de sus enemigos políticos el enorme potencial legitimador del catolicismo. Por otro lado, los desafíos planteados por el proceso de secularización, la aparición de nuevos movimientos sociales, la tímida apertura democratizadora de la Restauración o la pugna por el espacio público consolidaron la imagen del catolicismo como un factor de orden y un punto de unión de la derecha española. Todo ello llevaría a la formulación, primero, de una cultura nacionalcatólica y más adelante, a su puesta en marcha como cultura política a través de actores, discursos y prácticas en la primera década del siglo XX.

Este santuario zaragozano se convirtió en un lugar de encuentro para la derecha española. El desarrollo del apostolado seglar creó un espacio de sociabilidad, compartido por la élite social y eclesiástica zaragozana, que fue clave para el desarrollo de las iniciativas de esta cultura política nacionalcatólica a través del Pilar. A su vez, esta devoción se benefició de las estrategias romanas de consolidación de los cultos marianos como instrumento de movilización de las masas católicas para la reconquista de la sociedad.

En torno al Pilar se fueron articulando una serie de prácticas y discursos que lo convirtieron en un instrumento de combate para imponer su propia definición de la verdadera España. La élite católica zaragozana utilizó el Pilar para elaborar un discurso nacionalista y conservador que hacía gala de un regionalismo costumbrista baturro, un incipiente militarismo y una utilización moral y reafirmante del pasado. De esta manera, el Pilar contribuía a la

configuración de una cultura política nacionalcatólica, reforzando el relato de los orígenes míticos del catolicismo en España y atravesando desde ese hito fundacional las mayores gestas de la historia nacional con la Reconquista, el Descubrimiento de América y la Guerra de la Independencia. Desde esa celebración del pasado glorioso, las élites zaragozanas se proyectaban en el presente, legitimando su propio proyecto político.

El templo del Pilar sería uno de los lugares donde este discurso tomaría su forma. Su basílica se fue convirtiendo progresivamente en un altar de la Patria, destino de peregrinaciones nacionales que mostraban el vigor del catolicismo en España y pugnaban por el control del espacio público. De esta manera, la catedral se transformó en uno de los espacios de celebración de una liturgia nacionalcatólica que representara la fusión entre la Patria y la religión.

En la tercera parte hemos mostrado como el nacionalcatolicismo adquirió su forma definitiva como una cultura política monárquica, antiliberal, anticomunista, anti-individualista, autoritaria y militarista. Los desafíos planteados por las revoluciones rusa y mejicana llevaron al catolicismo a centralizar, jerarquizar y reorganizar el laicado a través de la Acción Católica así como a articular un proyecto más agresivo de reconquista de la sociedad a través de la imagen del Reino de Cristo. En España, el trienio bolchevique y la Segunda República supusieron para los católicos la materialización de sus peores temores: la revolución, la agitación social y la secularización. Frente al enemigo revolucionario, el Pilar se convirtió en un elemento de movilización clave y a través de su imagen se articularon desde campañas electorales y recogidas de firmas, hasta peregrinaciones o mítines.

La dictadura de Primo de Rivera constituyó la primera experiencia del nacionalcatolicismo en el poder así como el primer experimento de nacionalización de las masas en este sentido. Sin embargo, fue durante la dictadura de Franco cuando este discurso alcanzó su máximo esplendor. La Virgen del Pilar contribuyó a dotar a la Guerra Civil de un carácter de Cruzada, movilizando a la población y legitimando el exterminio de su némesis, de esa odiada anti-España.

Asimismo, la violencia física de la guerra y la represión, vendría acompañada por una violencia simbólica que impondría de una manera no menos brutal su propia visión del mundo. El espacio público, otrora compartido y disputado, se saturó de ceremonias patriótico-religiosas que renovaban y refundaban el pacto de la España eterna con la Virgen del Pilar. Desde el propio comienzo de la Guerra Civil, las autoridades zaragozanas

articularon un proyecto para hacer de la Basílica del Pilar un centro simbólico del franquismo, llegando incluso a modificar el espacio urbano, con la apertura de la Plaza de las Catedrales, para anclar una lectura nacionalcatólica de la comunidad.

El régimen de Franco supondría el clímax de esta cultura política nacionalcatólica y asimismo el comienzo de su declive a partir de la década de los 50. La caída de las potencias del Eje planteó la necesidad de rehabilitar la imagen de la dictadura en el exterior, presentando una imagen del país más aséptica. El ascenso del Opus Dei consolidó esta tendencia, presentando un país centrado en la industrialización, el desarrollo turístico y la llamada de capitales extranjeros. Asimismo, la Iglesia resultante del Concilio Vaticano II adoptaría una postura menos combativa, más conciliadora, llegando incluso a aceptar la libertad religiosa. Todos estos cambios afectarían a la imagen del Pilar, que iría adoptando una forma más despolitizada y banalizada, potenciando su carácter costumbrista y folclórico en ceremonias como la ofrenda de flores, o convirtiéndola en lugar de celebración de las victorias del equipo local de fútbol.

Este recorrido por la historia del culto al Pilar nos ha permitido reflexionar sobre las complejas y variadas relaciones entre el catolicismo, la política y la identidad nacional. A través de esta devoción mariana, hemos podido ver el papel tan importante que desempeñó la Iglesia en la configuración de un proyecto político y nacional que defendía una particular lectura de la verdadera España. Asimismo, el estudio del Pilar nos acerca al dinámico y complejo universo cultural del catolicismo español y a su capacidad de adaptación a las nuevas circunstancias, reutilizando viejos materiales para generar nuevos discursos, prácticas y símbolos.

Por último, el análisis de la Virgen del Pilar nos ha conducido a repensar las complicadas relaciones entre el catolicismo y la modernidad. Frente a los desafíos de la contemporaneidad, la respuesta de los católicos no se puede calificar simplemente de defensiva ya que se plantea activamente, elaborando un proyecto paralelo de modernidad religiosa, adoptando nuevas formas organizativas, actualizando los dispositivos de difusión de su mensaje, elaborando nuevos dogmas, revalorizando el rol de otros colectivos dentro de la Iglesia como sería el de los laicos o el de las mujeres... De esta manera, si de un lado se debe superar la dicotomía tradición-modernidad, en la que la secularización aparece como condición necesaria de la segunda; de otro, sería conveniente dejar de hablar en términos como modernización defensiva, ya que estas explicaciones no darían cuenta de la extraordinaria riqueza de

respuestas dadas por los creyentes ni de la complejidad de las transformaciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas.

Con ello, al relativizar el papel de la secularización y afirmar la existencia de una modernidad religiosa que desempeñaría un rol fundamental en la construcción de identidades nacionales y políticas creo responder a alguna de las preguntas teóricas que abrían la tesis. Todo ello lo he intentado demostrar a partir del estudio de la devoción a la Virgen del Pilar, su importancia como símbolo y espacio de legitimación y movilización en la Zaragoza contemporánea. Consciente de las limitaciones que un estudio tan ambicioso pueda tener, espero que aunque mis respuestas no hayan sido satisfactorias y quizás no haya alcanzado el viejo principio latino de *evidentia in narratione*, al menos mis preguntas hayan servido para que los lectores de este texto se hayan formulado otras nuevas.

ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS

Archives des Affaires Étrangères (Paris)
Archivo del Cabildo de Huesca
Archivo del Cabildo Metropolitano de Zaragoza (A.C.M.Z.)
Archivo Capitular del Pilar
Archivo del Congreso de los Diputados (A.C.D.)
Archivo Diocesano de Zaragoza
Archivo de la Diputación Provincial de Zaragoza (A.D.P.Z.)
Archivo del Gobierno Civil de Zaragoza (A.G.C.Z.)
Archivo Histórico Municipal de Zaragoza, (A.H.M.Z.)
Archivo Histórico Nacional (A.H.N.)
Archivo Histórico Provincial de Zaragoza (A.H.P.Z.)
Archives Nationales de Paris, (A.N.P.)
Archivo de los Padres Escolapios de Zaragoza
Archivo de la Real Cofradía del Santísimo Rosario de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza
Archivo de la Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País (A.R.S.E.A.A.P.)
Biblioteca de la Acción Social Católica
Biblioteca del Cabildo Metropolitano de Zaragoza
Biblioteca del Santuario de Nuestra Señora del Pueyo (Barbastro, Huesca)
Bibliothèque Nationale de France
Biblioteca de los Padres Escolapios
Bibliothèque Sainte-Geneviève (Paris)
Biblioteca del Seminario Metropolitano de Zaragoza
Biblioteca Universitaria de Zaragoza (Fondo Antiguo)
Biblioteca Nacional Francesa
Service Historique de la Défense (Paris)

PRENSA

ABC

Anales del Pilar de Zaragoza

Andalán

Aragón

Boletín de Acción Social Católica de Zaragoza

Boletín bibliográfico español

Boletín eclesiástico oficial del arzobispado de Zaragoza [BEOAZ]

Boletín oficial del Estado

Boletín oficial de la provincia de Zaragoza [BOPZ]

Bulletin de l'Armée d'Espagne

Diario de Tenerife

Doce de Octubre

El Día de Madrid

El Equipo

El Imparcial

El Faro católico aragonés

El Globo

El Heraldó de Madrid

El Imparcial

El Liberal

El Noticiero

El País (periódico republicano)

El Pilar (EP)

El Pilar de Zaragoza

El Siglo Futuro

Gaceta de Madrid

Gaceta nacional de Zaragoza

Heraldo de Aragón

Ilustración Militar

La Correspondencia de España

La Correspondencia Militar

La Cruz. Revista religiosa de España y demás países católicos. Tomo II, Sevilla, Juan Moyano, 1872

La dinastía de Barcelona

La Discusión

La Época

La Esperanza

La Vanguardia

La veu de Montserrat

La voz de la Religión

María Milagrosa, órgano oficial de las asociaciones de la medalla milagrosa y de las hijas de maría

Semana Médica Española

Triunfo

Vida aragonesa

FUENTES PRIMARIAS

A) MANUSCRITAS

AZARA VICENTE, José María, Anales del Pilar desde el 1 de enero de 1912 con cartas suyas y recortes de prensa (sin paginar). Biblioteca del Cabildo Metropolitano de Zaragoza, Sección Pilarista, P-178.

CASAMAYOR, Faustino, *Años políticos e históricos de las cosas más particulares en la Imperial, Augusta y Siempre Heroica ciudad de Zaragoza*, 1782-1833. Manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Universitaria de Zaragoza.

Libro 7º de Cartas escritas por el Ilmo. Cabildo de Zaragoza que empieza en el año 1806. Archivo del Cabildo Metropolitano de Zaragoza.

Libro de la Junta de Hacienda del Cabildo Metropolitano de Zaragoza. Archivo del Cabildo Metropolitano de Zaragoza.

Libro de Actas del Cabildo Metropolitano de Zaragoza (L.A.C.M.Z.). Archivo del Cabildo Metropolitano de Zaragoza.

Libro de Actas de la Real Cofradía del Santísimo Rosario de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza. Archivo de la Real Cofradía del Santísimo Rosario de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza.

Libro de Actas de la Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País. Archivo de la Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País.

LISSA y LAMANA, *Catálogo de los canónigos de la santa iglesia de Zaragoza*, s.l., s.a. (continuado por L. Colomina Escanero). Ejemplar mecanografiado en la Biblioteca del Cabildo Metropolitano de Zaragoza.

Lucero Cronológico de los padres escolapios de Zaragoza. Archivo de los padres escolapios de Zaragoza.

MUÑOZ, P. Tomás Muñoz, *Colección de varias Calificaciones y escritos presentados en el Santo Oficio de la Inquisición de Corte y Supremo Consejo de la Santa General Inquisición, volumen I*, documento nº 74. Biblioteca del Seminario Metropolitano de Zaragoza.

YPAS, José, *Señores canónigos de la Santa Iglesia Metropolitana de Zaragoza*, s.l., s.a. Biblioteca del Cabildo Metropolitano de Zaragoza.

B) IMPRESAS

ABAD TÁRDEZ, Ángel, *A la Virgen y al Pilar*, Zaragoza, Uriarte, 1941.

- *La venida de la Santísima Virgen a Zaragoza y cultos y Glorias del Pilar. Entresacada de varias obras de distintos autores*, Zaragoza, Industrias Gráficas Uriarte, 1932.

Actas de la Junta Superior de Aragón y parte de Castilla (1809), Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2009.

Actas de las Conferencias de Metropolitanos Españoles (1921-1965), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

Actos de devoción de la Virgen del Pilar, Zaragoza, E. Berdejo Casañal, 1939.

Adiciones a la historia eclesiástica o siglos del cristianismo del Abate Martín Ducreux. (1790-1806), Madrid, Viuda de Barco López, 1808.

ALBERTI, Rafael, “Fermín Galán. Romances de ciego en tres actos; diez episodios y un epílogo”, en Rafael Alberti, *Obras completas. Teatro I*, Barcelona, Seix Barral, 2003, pp. 229-340.

ALBULQUERQUE, Duque de, *A los habitantes de su distrito.. para que.. se preparen a la defensa.. si nuestros enemigos han concebido acaso el designio de invadir nuestro país*, Zaragoza, s.n., 1794.

Álbum que la Academia Bibliográfica Mariana ofrece a su santidad el sumo pontífice Pío Nono, Lérida, Imprenta de Mariano Carruez, 1867.

ALCAIDE IBIECA, Agustín, *Historia de los dos sitios que pusieron a Zaragoza en los años de 1808 y 1809 las tropas de Napoleón. Tomo I y II*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1988, (ed. facsímil de la de 1831).

-*Memoria de las fiestas que la inmortal ciudad de Zaragoza celebró en los días 6, 7, 8, 9 y 10 de abril de 1814 y demás pormenores ocurridos en los mismos con el interesante y feliz motivo de haberse dignado nuestro augusto soberano el señor Don Fernando VII venir en compañía del serenísimo señor infante Don Carlos, a su regreso de Francia después de seis años de opresión con el objeto de recorrer las memorables ruinas de este heroico pueblo*, Zaragoza, Miedes, 1814.

AMADA Y TORREGROSA, José Félix de, *Compendio de los milagros de nuestra señora del Pilar de Zaragoza, primer templo del mundo edificado en la ley de gracia, consagrado con asistencia personal de la virgen santísima viviendo en carne mortal*, Zaragoza, Mariano de Miedes, 1796.

AMOROS, Francisco, *Représentation du conseiller d'État espagnol don Francisco Amoros à S. M. le roi*

Ferdinand VII, portant plainte de la persécution que sa femme doña Maria de Thèran souffre de la part du capitaine général de Castille-la-Neu...., Paris, Renard, 1814.

ARNELLS, Roman de, *La Venida de la Virgen. Glorias del Pilar. Zaragoza y la Guerra*, Zaragoza, La Editorial, 1940.

ARRESE, Domingo de, *El Pilar según los escritos de la Madre Rafols*, Madrid, Gráficas Ibarra, 1940.

Arxiu Vidal i Barraquer. Església i estat durant la Segona República espanyola, 1951-1956. III. 14 d'abril de 1952/9 d'octubre de 1953, Barcelona, L'Abadia de Montserrat, 1981. (Edición a cargo de Miguel Batllori y Victor Manuel Arbeloa).

ASED Y VILLAGRASA, Manuel Isidoro, *Pintura de las regocijadas fiestas que la muy noble, leal e ilustrísima ciudad de Zaragoza celebró en los días 21, 22 y 25 de noviembre de este presente año con motivo de la venida del rezo de su sagrada patrona Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, Francisco Magallón, 1807.

- *Relación de las fiestas que la Imperial ciudad de Zaragoza celebró en los días 16 y 17 de junio de 1810 en señal de regocijo por la conquista de las plazas de Lérida y Mequinenza y en obsequio de S.M.I. y R. y el Excmo. Sr. Conde del Imperio Suchet*, Zaragoza, Imprenta de Miedes, 1810.

Asilo de Huérfanos de la Coronación de la Virgen del Pilar, Zaragoza, Mariano de Salas, 1909.

AZANA, Manuel, *Diarios completos. Monarquía, República, Guerra Civil*, Barcelona, Crítica, 2000.

AZARA VICENTE, José María, *Lourdes y el Pilar*, Zaragoza, Mariano Escar, 1906.

- *Tributo de la elocuencia a la Virgen del Pilar*, Zaragoza, Biblioteca de los Anales del Pilar, 1910.

- *Las obras del Pilar. ¿Se bunde el Pilar? Prólogo del Marqués de Arlanza*, Zaragoza, Uriarte, 1912.

- *Exposición Mariana Universal*, Zaragoza, M. Escar, 1908.

BELMAS, J., *Zaragoza 1808 y 1809: los sitios vistos por un francés (estudio, prólogo y notas de Herminio Lafoz)*, Zaragoza, Comuniter, 2003.

BELTRAN MARTÍNEZ, Antonio, *Pueblos de Aragón. I.*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1999.

- *Pueblos de Aragón. III.*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2005.

BERNAL SORIANO, Julio y TAPIA GIL, Ambrosio, *Guía del Peregrino al Santo Templo de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza*, Zaragoza, Mariano de Salas, 1880.

BLASCO IJAZO, José, *¡Aquí... Zaragoza! Cuarenta Reportajes. Tomo I*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1988.

- *¡Aquí... Zaragoza! Tomo VI*, Zaragoza, CAI, 1988, (ed. Facsímil de la 1960)

- *La Plaza de Nuestra Señora del Pilar (desde remotos tiempos hasta octubre de 1954)*, Zaragoza, Librería General, 1954.

BOGGIERO, Basilio, *Memoria de las fiestas que la imperial ciudad de Zaragoza celebró en los días 21, 22 y 25 de noviembre en 1807 en acción de gracias de las nuevas concesiones de Nuestro Santísimo Padre Pío VII*, Zaragoza, Herederos de la viuda de Francisco Moreno, 1808.

- *Vida del V. Padre Maestro Fr. Antonio Garcés de la Religión de Santo Domingo*, Madrid, Pantaleón Aznar, 1788.

- *Elocuencia Española*, Zaragoza, Oficina de la Viuda Moreno, 1784.

- *Los triunfos de la honestidad*, Zaragoza, Imprenta viuda de Francisco Moreno, 1778.

- *Poesías del P. Basilio Boggiero de Santiago*, Madrid, Imprenta de M. de Burgos, 1817.

- *Sermón de Nuestra Señora del Pilar predicado el día 22 de noviembre del año 1807 en la solemnidad que celebró la imperial ciudad de Zaragoza unida con el Ilmo. Cabildo Metropolitano en el templo de la misma madre de Dios con ocasión del rezo propio de primera clase con octava concedido por su santidad*, Madrid, Ibarra, 1808.

BONAPARTE, José, *Mémoires et correspondance politique et militaire du roi Joseph*, publiés, annotés et mis en ordre par A. Du Casse. Tome IV y V, Paris, Perrotin, 1854.

BOROBIO, Regino, *Planes de Urbanización de Zaragoza. Conferencia dada en el Aula Magna del Instituto de Estudios de Administración Local*, Madrid, Samaran, 1946.

BOURGOING, Jean François, *Tableau de l'Espagne Moderne. Tome I. Quatrième édition*, London, John Stockdale, 1808.

Breviarium Romanum ex Decreto S.C. Tridentini, restitutum, Madrid, F. Sánchez, 1848.

BULDÚ, Ramón, *Historia de la Iglesia de España desde la predicación de los apóstoles hasta el año 1856. Obra escrita en vista de la Historia Sagrada de España del P. Flórez y otros autores nacionales. Tomo I y II*, Barcelona, Imprenta de Pons, 1856 y 1857.

BUÑUEL, Luis, *Mi último suspiro*, Zaragoza, Heraldo de Aragón, 2010.

CADENA, Ramón, *Los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza, Imprenta del diario de Avisos de Zaragoza, 1908.

CADENA, Marqués de la, *Entre Rojos y entre azules*, Zaragoza, Editorial Heraldo de Aragón, 1939.

CÁDIZ, Diego José de, *El soldado católico en guerra de Religión. Carta instructiva ascético-histórico-política, en que se propone a un soldado católico la necesidad de prepararse, el modo con que lo ha de hacer, y con que debe manejarse en la actual guerra contra el impío partido de la infiel, sediciosa y regicida Asamblea de la Francia*, Cádiz, Imprenta Casa de Misericordia, 1813.

CAÑIZAR DE SAN SEBASTIÁN, Pío, *Relación de los regocijos públicos con que la augusta e imperial ciudad de Zaragoza obsequió a los Reyes Nuestrros Señores Don Carlos IV y Doña María Luisa de Borbón en su entrada y mansión en ella con motivo de su viaje a Barcelona para efectuar los matrimonios del Señor Don Fernando Príncipe de Asturias con Doña María Antonia Princesa de Nápoles*, Zaragoza, Herederos de la viuda de Francisco Moreno, s.a.

CASTRO, Américo, *La realidad histórica de España*, México, Editorial Porrúa, 1971.

Catálogo de las Alhajas de la Santísima Virgen del Pilar de Zaragoza que con la debida autorización se enajenan en pública subasta para la continuación de las obras del mismo santo templo metropolitano, Zaragoza, José María Magallón, 1870.

Catalogue des bijoux de la Très Sainte Vierge du Pilar de Saragosse. Les quels avec l'autorisation compétente seront mis en adjudication publique pour la continuation des travaux de ce temple metropolitain, Madrid, Imprenta de C. Moliner y Compañía, 1870.

CAVALLERO, Manuel, *Défense de Saragosse ou Relation des deux sièges soutenus par cette ville en 1808 et 1809*, Paris, Imprimerie de Demonville, 1815.

CHATEAUBRIAND, François-Réné de, *Génie du Christianisme. Tome I*, Paris, Flammarion, 1966.

CLAREMONT DE CASTILLEJO, Irene, *Respaldaada por el viento*, Madrid, Editorial Castalia, 1995.

CLARET, Antonio María, *La Virgen del Pilar y los francmasones. opúsculo que para bien de su patria y de la única religión verdadera que en ella se profesa, ofrece al público un español amante de la una y de la otra*, Barcelona, Imprenta del heredero de Pablo Riera, 1868.

COLAS LANGUIA, Emilio, *La gesta heroica de España: el movimiento patriótico de Aragón*, Zaragoza, Herald de Aragón, 1936.

Colección legislativa de España (continuación de la colección de decretos). Primer cuatrimestre de 1852, Tomo LV, Madrid, Imprenta Nacional 1852

Colección legislativa de España (Continuación de la colección de decretos) Segundo cuatrimestre de 1855. Tomo LXV, Madrid, Imprenta Nacional, 1855.

Colección legislativa de España. (Continuación de la colección de decretos.) Edición Oficial. Cuarto Trimestre de 1856. Tomo LXX, Madrid, Imprenta del Ministerio de Gracia y Justicia, 1857.

Copia literal y auténtica del proceso y sentencia de calificación sobre el milagro de Calanda, Zaragoza, El Noticiero, 1940.

CORTUIS, André, *Pèlerinage en Espagne. Saint-Jacques de Compostelle, Salamanque, Tolède, Saragosse*, Paris, Fasquelle Éditeurs, 1930

Crónica del Congreso Mariano Nacional Zaragoza, Octubre de 1954. Primer Centenario del dogma del a Inmaculada Concepción. Consagración de España al Inmaculado Corazón de María, Zaragoza, El Noticiero, 1957.

Crónica de la Segunda Asamblea Nacional de la buena Prensa celebrada en Zaragoza los días 21-24 de septiembre de 1908, Zaragoza, Tip. La editorial, 1909.

DAUDEBARD DE FERRUSAC, J., *Journal Historique du siège de Saragosse suivi d'un coup d'oeil sur l'Andalousie*, Paris, Imprimerie de Poulet, 1816.

Descripción del Santo Templo Metropolitano de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, formada por la Real Junta que se creó bajo la protección de SM la Reina Nuestra Señora con la presidencia de su augusto esposo delegada en el M.R. Arzobispo de la diócesis; e invitación a los Españoles para que con sus donativos favorezcan el proyecto de terminación de las obras que faltan en dicho Santo Templo, Zaragoza, José María Magallón, 1864.

Discurso leído en la fiesta inaugural de los juegos florales de la ciudad de Zaragoza por Victor Balaguer y contestación al mismo por Mariano de Pano y Ruata, presidente del cuerpo de mantenedores, Zaragoza, Imprenta del hospicio provincial, 1900.

Discursos leídos en la VI fiesta de los juegos florales de la ciudad de Zaragoza por Eusebio Lizaso y Ascárate, coronel de ingenieros, presidente del cuerpo de mantenedores, y Eulogio Despujols y Dussac, teniente general, conde de Caspe, presidente honorario de dicha fiesta, Zaragoza, Mariano Salas, 1905.

DOMENECH VALLS, Rigoberto, *Carta pastoral con motivo del XIX Centenario de la venida de la Virgen en carne mortal a Zaragoza, Zaragoza, Berdejo Casañal, 1939.*

DROCHON, J.E., *Histoire illustrée des pèlerinages français de la très sainte Vierge*, Paris, Plon, 1890.

ESCUADER, Juan Francisco, *Relación histórica y panegírica de las fiestas que la ciudad de Zaragoza dispuso con motivo del decreto en que la Santidad de Inocencio XIII concedió para todo este arzobispado, el oficio propio de la*

Aparición de Nuestra Señora del Pilar, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1990 (ed. facsímil de la de 1724).

Escritos póstumos de la Madre María Rafols, Zaragoza, E. Berdejo Casañala, 1931.

España Mariana, o sea reseña histórica y estadística por provincias, partidos y poblaciones de las imágenes de la santísima virgen, de los santuarios, capillas y templos que la están dedicados y del culto que se le tributa en esta religiosa nación, Madrid, Imprenta de C. Moliner y Cía, 1868.

Exposición referente al Templo de Nuestra Señora del Pilar elevada al Excmo. e Ilmo. Sr. Arzobispo de Zaragoza por el ingeniero de Eugenio de Gorosábel, Zaragoza, Imprenta del Hospicio Provincial, 1912.

Exposición Regional de Bellas Artes del XIX Centenario de la Virgen del Pilar. Zaragoza, Octubre-Noviembre de 1940. Catálogo de obras y artistas expositores, Zaragoza, E. Berdejo Casañal, 1940.

FACI, Roque Alberto, *Aragón, reino de Cristo y dote de María fundado sobre la columna inmóvil de nuestra señora en su ciudad de Zaragoza*, Zaragoza, José Fort, 1739.

FERNÁNDEZ VALLEJO, Felipe Antonio, "Sermón predicado en las honras que hicieron al R.P.M. Fr. Antonio Garcés las hermandades de Nuestra Señora de los Dolores y San Joaquín en la Iglesia de Predicadores de la ciudad de Zaragoza el día 16 de marzo de 1773" en *Continuación del Memorial Literario, instructivo y curioso de la Corte de Madrid. Tomo XII*, Madrid, Imprenta Real, 1796, pp. 9-41.

FERRAND, Jules, *Histoire de la Révolution française, du Consulat, de l'Empire, de la Restauration et de la Révolution de Juillet. Tome V*, Paris, D. Cavaillés, 1845.

FORD, Richard, *A handbook for travellers in Spain. Part II*, Londres, John Murray, 1855.

FOURCADE, Abate, *La aparición en la gruta de Lourdes en el año de 1858*, Barcelona, Librería católica del editor Pons y Cia, 1863.

FRANCES CABALLERO, Bernardo, *Pastoral al clero y pueblo de su diócesis*, Zaragoza, Mariano Miedes, 1833.

GALINDO ROMEA, Pascual, *La Virgen del Pilar y España. Historia de su devoción y su templo*, Zaragoza, El Noticiero, 1939.

GANIVET, Angel, *Obras completas. Tomo Primero*, Madrid, Aguilar, 1943.

GARCÉS, Antonio, *Cartas a favor en nombre de María Santísima a sus devotos, en milagros del Rosario. Segunda parte*, Madrid, Oficina de Manuel Martín, 1773.

GARCIA GIL, Manuel, *Carta pastoral encargando oraciones con motivo de la Guerra de África y la Revolución de Italia*, Zaragoza, José Magallón, 1859.

GASQUE VIDAL, Eduardo, *Crónica de las fiestas que ha celebrado Zaragoza en 1872 con motivo de la consagración de la Basílica del Pilar y relación histórica de las nuevas obras*, Zaragoza, Calisto Ariño, 1873.

Fiestas del Pilar. Reseña de las solemnes sesiones celebradas por la Juventud Católica de Zaragoza en los días 14 y 18 de octubre de 1872, Zaragoza, Calisto Ariño, 1872.

GIL Y ALCAIDE, Mariano, *Descripción de los obsequios hechos a Sus Majestades y Altezas en la Muy Noble, Muy Leal y Siempre Heroica ciudad de Zaragoza durante su pertenencia en la misma*, Zaragoza, M. Peiró, 1840.

GOMÁ Y TOMÁS, Isidro, "Apología de la hispanidad", en Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Imprenta Gráfica Universal, 1941, pp. 309-358.

GÓMEZ DE RIVAS, Manuel María, *Instrucción y exhortación pastoral que con motivo de la indulgencia plenaria concedida en forma de Jubileo por N. SS. P. el Papa Pío IX en el año 1854 dirige al clero y fieles de su diócesis*, Zaragoza, Imprenta y Librería de Cristóbal y José María Magallón, 1854.

-*Pastoral que el excelentísimo e ilustrísimo señor D. Manuel María Gómez de las Rivas dirige al clero y fieles de la diócesis*, Zaragoza, Imprenta y Librería de Cristóbal y José María Magallón, 1849.

-*Carta pastoral que el Excmo. e Ilmo. S. D. Manuel María Gómez de las Rivas, Arzobispo de Zaragoza dirige al clero, comunidades religiosas y fieles de su diócesis comunicando la bula Ineffabilis Deus sobre la declaración dogmática de la inmaculada concepción de María Santísima*, Zaragoza, Imprenta de Cristóbal y José María Magallón, 1856.

GUALLAR POZA, Santiago, *De la vida, gracias y virtudes de la sierva de Dios Madre María Rafols, fundadora del Instituto de Hermanas de la Caridad de Santa Ana*, Zaragoza, Gambón, 1931.

-*El culto a la Virgen Santísima del Pilar en su Santuario de Zaragoza*, Zaragoza, El Noticiero, 1939.

Guía de Zaragoza o sea noticia de las antigüedades, establecimientos públicos, oficinas y edificios que contiene precedida de una ligera reseña histórica de la misma, Zaragoza, Imp. y Lib. de Vicente Andres, 1860.

GUMPPENBERG, Guillermo, *Atlas marianus sive de imaginibus deiparae per orbem christianum miraculosis*, vol. 1, Ingostald, Hänlin, 1675; vol. 2, *Ibid.*, 1657 y vol.3, *Ibid.*, Ostermaier, 1659.

HAMMON, Abbé, *Notre Dame de France ou Histoire du Culte de la Sainte Vierge en France. Depuis l'origine du christianisme jusqu'à nos jours. Septième Volume*, París, Henri Plon, 1866.

HEBRERA, I.A., *Descripción histórico-panegrico de las solemnidades... En la traslación del Santísimo al Nuevo Templo de Nuestra Señora del Pilar...* Zaragoza, Herederos de Manuel Román, 1719.

HERNÁNDEZ DE MOREJÓN, Sebastián, *Idea histórica de los principales sucesos ocurridos en Zaragoza durante el último sitio*, Valencia, Benito Monfort, 1809.

HERVAS Y PANDURO, Lorenzo, *Causas de la Revolución francesa en el año de 1789 y medios de que se han valido para efectuarla los enemigos de la religión y del estado. Dos tomos*, Madrid, s.n., 1807.

-*Historia de la vida del hombre. Tomo III. Parte II*, Madrid, Imprenta Real, 1794.

Himno a Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza en el año 1880, Zaragoza, Mariano de Salas, 1880.

Homenaje a la Santísima Virgen del Pilar. Centenario de los Sitios de Zaragoza, Zaragoza, Imp. Hospicio de Zaragoza, 1908.

Homenaje a la Santísima Virgen del Pilar. Grandiosa iluminación de su Santo Templo Metropolitano, Zaragoza, Mariano Salas, 1908.

HORNO LIRIA, Luís, *Zaragoza en 1898. Discurso de ingreso en la Real Academia de Nobles y Bellas Artes de San Luís*, Zaragoza, Zaragoza, 1961.

- *Lo aragonés en algunos escritores contemporáneos*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1978.

- *Convecinos de ayer*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1978

IZQUIERDO TROL, Francisco, *Patria y fe: horas de España junto al Pilar. Aragón religioso y español*, Zaragoza, Herald de Aragón, 1937.

JARDIEL, Florencio, *Álbum poético de la Virgen Santísima del Pilar*, Zaragoza, Mariano Salas, 1908.

- *Algunos sermones, discursos, artículos y poesías*, Zaragoza, Salvador Hermanos, 1920.

- *La Virgen del Pilar y su templo. Crónica oficial de las nuevas obras del templo metropolitano de nuestra señora del Pilar –se publica por acuerdo de la Real Junta, constituida el año 1901-comienza el día 2 de enero de 1902*, Zaragoza, Mariano Salas, 1902.

JIMÉNEZ, Eusebio, *Relación puntual y circunstanciada del maravilloso patrocinio que dispensó María santísima del Pilar de Zaragoza a los moradores de esta ciudad augusta en la tarde del día 5 de septiembre del año de 1798*, Zaragoza, Mariano Miedes, 1804.

La Constitución de Cádiz (1812) y Discurso preliminar a la Constitución, Madrid, Castalia, 2002.

La Santa Casa de Misericordia de Bilbao en peregrinación al Pilar de Zaragoza, 19 al 22 de septiembre de 1940, Bilbao, Escuelas Gráficas de la Santa Casa de Misericordia, 1940.

LATASSA Y ORTIN, Félix, *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses que florecieron desde el año 1753 hasta el de 1795, Tomo V*. Pamplona, Oficina de Joaquín de Domingo, 1801

- *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses que florecieron desde el año de 1795 hasta el de 1802. Tomo VI*, Pamplona, Oficina de Joaquín de Domingo, 1802.

La Verdad católica. Tomo II, Habana, Imprenta del Tiempo, 1858.

J. Le Brun, *¡Virgen Santísima del Pilar: Salus infirmorum!*, Zaragoza, Cecilio Gasca, 1905.

LEJEUNE, Louis François, *Los Sitios de Zaragoza. Historia y pintura de los acontecimientos que tuvieron lugar en esta ciudad abierta durante los dos sitios que sostuvo en 1808 y 1809. Edición crítica a cargo de Pedro Rújula*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2009.

LEZO Y PALOMEQUE, Agustín, *Venerables hermanos e hijos muy amados... Exhortación a los aragoneses a luchar contra los franceses*, Zaragoza, s.n., 1794.

MACHADO, Manuel, *Poesía de guerra y posguerra. Edición, prólogo y notas de Miguel d'Ors*, Granada, Universidad de Granada, 1992.

MAEZTU, Ramiro de, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Imprenta Gráfica Universal, 1941.

MAISTRE, Joseph de, *Considerations sur la France*, Londres, s.n., 1797.

MAGAÑA SORIA, Antonio, *Crónica de las solemnes fiestas que se celebraron en Zaragoza con motivo del fausto suceso de la Coronación Canónica de la imagen de Nuestra Señora del Pilar y de la peregrinación nacional a su basílica*, Zaragoza, Mariano Salas, 1906.

Manifiestos y bandos de la Guerra de la Independencia en Aragón. I Los Sitios de Zaragoza (1808-1809). (Selección, prólogo y notas a cargo de Herminio Lafoz Rabaza), Zaragoza, Comuniter, 2005.

Manifiesto que la Muy Noble Leal y Heroica ciudad de Zaragoza ofrece al público de los principales regocijos que explicó su alborozo, durante la permanencia en la misma de sus amados soberanos al regreso del principado de Cataluña para la Corte, Zaragoza, Mariano Miedes, 1828.

MARTÍNEZ, Manuel, *Famosos traidores refugiados en Francia convencidos de sus crímenes, y justificación del*

RD de 30 de Mayo, Madrid, Imprenta Real, 1814.

-*Nuevos Documentos para continuar la historia de algunos famosos traidores refugiados en Francia, Respuesta de ... a la carta que desde Montpellier le escribió el Ilmo. Sr. Santander...*, Madrid, Imprenta Real, 1815.

MARTINEZ SANZ, Miguel, *Reseña histórica de la peregrinación nacional al santuario de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza en los días 16, 17 y 18 de abril de 1880*, Madrid, Antonio Pérez Dubrull, 1880.

Medio siglo de la Ofrenda de Flores a la Virgen del Pilar, Zaragoza, Heraldo de Aragón, 2008.

MEMBRADO, Enrique, *Peregrinación a la Virgen del Pilar de Zaragoza y a la inmaculada concepción de la gruta de Massabielle, en Lourdes*, Barcelona, Librería religiosa, 1913.

Memoria cuenta oficial de la Real Junta del Primer Centenario de los Sitios de Zaragoza, Zaragoza, Tip. E. Casañal, 1910.

Memoria de Festejos y Alojamientos por el XIX Centenario de la Virgen del Pilar, Zaragoza, E. Berdejo Casañal, 1941.

MÉNENDEZ DE LUARCA, Rafael Tomás, *El Reino de Dios y su Justicia, obradora de la paz de Cristo, príncipe de la paz. Exhortación que el obispo de Santander hacía a sus diocesanos y por ellos a todos los Españoles, sobre guerrear, Fuertes en la Fe, las Guerras del Señor contra sus enemigos los Franceses libres*, Santander, s.n., 1794.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles. Tres tomos*, Madrid, La Editorial Católica, 1978.

Mensaje de la Junta del Centenario de los Sitios de 1808 y 1809 de Zaragoza a Su Santidad el Papa Pío X, Zaragoza, Junta del Centenario, 1909.

MONEVA Y PUYOL, Juan, *Memorias*, Zaragoza, Talleres de Artes Gráficas, 1952.

- *Zaragoza. Artículos periodísticos.*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1953

MUÑOZ MALDONADO, José, *Historia política y militar de la guerra de la Independencia de España contra Napoleón Bonaparte desde 1808 a 1814. Tomo I*, Madrid, Imprenta de José Palacios, 1833.

NASARRE LARRUGA, José, *El Rosario de Nuestra Señora del Pilar. Explicación de su origen; desarrollo y actual orden de la grandiosa procesión del Rosario que sale del Santo Templo Metropolitano de Nuestra Señora del Pilar en la tarde del 15 de octubre de cada año* (ed. facsímil de la de 1898), Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1989.

- NAVARRO, Félix, *El monumento a los Sitios con el templo del Pilar de Zaragoza*, Zaragoza, M. Salas, 1906.
- NOUGUÉS Y SECALL, Mariano, *La moral del abogado*, Zaragoza, Imprenta de Antonio Gallifa, 1849.
- Cartas Histórico-Filosófico-Administrativas sobre las Islas Canarias*, Madrid, Imprenta de Salvador Vidal, 1858.
- Descripción del Castillo de la Aljafertá*, Zaragoza, Imprenta de Antonio Gallifa, 1846.
- Historia crítica y apologética de la virgen nuestra señora del Pilar de Zaragoza y de su templo y tabernáculo desde el siglo I hasta nuestros días*, Madrid, Imprenta de Alejandro Gómez Fuentenebro, 1862
- Novena de la purísima concepción de María, patrona en este misterio de toda España*, Cervera, Imprenta de la Real y Pontificia Universidad, 1777.
- OLIVARES BIEC, Vicente, *Peregrinación de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, verificada en el mes de abril de 1880. Crónica de este memorable acontecimiento con varios curiosísimos apéndices*, Madrid, Eduardo Cuesta, 1880.
- Opiniones autorizadas sobre la obra de Francisco Gutierrez Lasanta titulada la Virgen del Pilar, Reina y Patrona de la Hispanidad*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1946.
- PALAFIX, José, *Memorias (edición, introducción y notas Herminio Lafoz Rabaza)*, Zaragoza Rolde, 1994.
- PEMÁN, José María, "Por la Virgen Capitana", en *Obras completas de José María Pemán. Tomo IV. Teatro*, Madrid, Escelicer, 1950, pp. 651-723.
- PEREZ, Nazario, *Apuntes históricos de la devoción a Ntra. Sra. La santísima Virgen del Pilar*, Zaragoza, Imprenta "La Editorial", 1930.
- *Historia Mariana de España. Tomo V*, Valladolid, Impresos Gerper, 1949.
- PO, Mariano, *Prácticas piadosas que hacen los niños del Asilo de la Coronación de la Virgen del Pilar*, Zaragoza, G. Casañal, 1921.
- Programa de las Funciones Religiosas que con motivo de la Primera Peregrinación Regional a la Santísima Virgen del Pilar dedica la provincia eclesiástica de Zaragoza*, Zaragoza, Ti. Carra. Soc. De Salas, 1912.
- Prontuario de las leyes y decretos del rey nuestro señor Don José Napoleón I desde el año de 1808. Tomo Primero*, Madrid, Imprenta Real, 1810.
- Quas Primas*. Encíclica dada en Roma el 11 de diciembre de 1925. Consultada en la página web del

Vaticano el día 15 de julio de 2011 a las 17:45 en la página web http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas_sp.html.

QUEIPO DE LLANO, José María, Conde de Toreno, *Historia del Levantamiento, Guerra y Revolución de España. Tomo I*, Paris, Librería Europea de Baudry, 1838.

Real Cédula de SM y Señores del Consejo en que conforme al Real Decreto inserto se declara la guerra contra la Francia, sus posesiones y habitantes y se manda cortar y que cese toda comunicación, trato o comercio entre ellos y los vasallos naturales y moradores de estos reinos Zaragoza, Imprenta Real, 1793.

Recuerdo de la solemne coronación de Nuestra Señora del Pilar en Zaragoza, artículos publicados en «el Mensajero del Corazón de Jesús», Bilbao, Imprenta del Corazón de Jesús, s.a..

Reglamento y Privilegios de Caballeros de Nuestra Señora del Pilar, Zaragoza, Berdejo Casañal, 1928.

Religión y fascismo. ¡Queman, roban y asesinan en tu nombre!, Socorro Rojo de España, s. l., junio de 1937.

RIC, Pedro María, “Mémoire sur le second siège de Saragosse où exposé des circonstances les plus intéressantes de ce siège, et de capitulation” en *Collection complémentaire des mémoires relatifs à la Révolution française. Tome III. Mémoires de Dubezme, de Vaughan, de D. Maria Ric et de Contreras*, Paris, Chez G.-L. Michaud, 1823.

ROMEA, Policarpo, *Discurso que en la Bendición de banderas y estandartes de los tres batallones de infantería y escuadrón de caballería de la Guardia nacional de Zaragoza Pronunció en el 19 de noviembre, día de nuestra legítima reina doña Isabel II, en el Santo Templo Metropolitano del Pilar*, Zaragoza, Imprenta de la Calle del Coso número 116, 1835.

SALA VALDÉS, Mario de la, *Obelisco Histórico en honor de los heroicos defensores de Zaragoza en sus dos Sitios (1808-1809)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2008, (ed. digital de la de 1908).

SALVA, Miguel y SAINZ DE BARANDA, Pedro, *Colección de documentos inéditos para la historia de España. Tomo XXII*, Madrid, Imprenta de la viuda de Calero, 1853.

SANCHO IZQUIERDO, Miguel, *El milagro de Calanda*, Zaragoza, Berdejo Casañal, 1940.

SAN JOSÉ, Tomás de, *Sermón de la Purificación de la Virgen que en el día 2 de febrero de 1795 dijo en la Santa Iglesia Metropolitana del Pilar de Zaragoza*, Zaragoza, Mariano Miedes, 1793.

SANTANDER, Miguel de, *Apuntaciones para la apología formal de la conducta religiosa y política de...*, s. l.,

1817.

- *Doctrinas y sermones para misión, tomo I*, Madrid, Imprenta de don Josef Collado, 1808 (3ªed.)

- *Exhortaciones a la virtud que el Ilmo. Señor D. Miguel de Santander, Obispo auxiliar de Zaragoza, hacía a los fieles desde el día de la capitulación de la ciudad, firmada en 20 de Febrero de 1809*, Huesca, Herederos de Mariano Larumbe, s.a.

SANTA TERESA, Camilo de, *Oración eucarística, que en la misa solemne que por la concesión del nuevo rezo de Nuestra Señora del Pilar y elevación del mismo a doble de primera clase con octava en todo el Reino de Aragón, hizo celebrar en su angélica capilla con asistencia del Ilmo. Cabildo Metropolitano a 25 de noviembre de 1807 el Comercio de Zaragoza*, Zaragoza, Mariano Miedes, 1807

SCHERER, Henrico, *Atlas Marianus sive praecipuae totius orbis habitati imagines et statuæ magniffi Dei matris, Monachii*, M.M. Rauchin, 1749.

SEBASTIÁN Y LATRE, Tomás, *Festivas demostraciones con que la ciudad de Zaragoza celebró el descubrimiento del magnífico y suntuoso tabernáculo, o capilla de su adorada patrona maría santísima del Pilar*, Zaragoza, Joseph Fort, 1765.

SOLDEVILA Y ROMERO, Juan, *Carta pastoral con motivo de haberse terminado la celebración del Centenario de los Sitios*, Zaragoza, Mariano de Salas, 1909

- *Circular del Arzobispo Soldevila del 7 de marzo de 1903*, Zaragoza, Mariano Salas, 1903.

- *Pastoral de.... con respecto a los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza, Mariano Salas, 1906.

- *Circular por las obras del Pilar*, Zaragoza, Mariano Salas, 1903.

- *Bandera para la República argentina*, Zaragoza, Mariano Salas, 1910.

SUCHET, Louis Gabriel, *Mémoires du Maréchal Suchet, duc d'Albufera, sur ses campagnes en Espagne, depuis 1808 jusqu'en 1814. Tome I*, Paris, Anselin, 1834.

TORRIJOS BERGES, Salvador, *El Rosario general de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, El Noticiero, 1941.

TRAVAL Y ROSET, Manuel, *La Unión Hispano Americana en el Pilar de Zaragoza*, Barcelona, Eugenio Subirana, 1909.

Ubi arcano dei consilio. Encíclica dada en Roma el 23 de diciembre de 1922. Consultada en la página web del Vaticano el día 15 de julio de 2011 a las 17:45. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio_fr.html

UNAMUNO, Miguel, *Ensayo de una Patria. Periodismo republicano 1951-1956* [edición y prólogo a cargo de

Víctor Ouimette], Valencia, Pre-textos, 1984.

-Miguel Unamuno, *Obras completas. Tomo III. Ensayos*, Madrid, Agrodísio Aguado, 1950.

VAUGHAN, Charles Richard, "Mémoire sur le premier siège de Saragosse en 1808" en *Collection complémentaire des mémoires relatifs à la Révolution française. Tome III. Mémoires de Dubesme, de Vaughan, de D. Maria Ric et de Contreras*, Paris, Chez G.-L. Michaud, 1823.

VELEZ, Rafael de, *Preservativo contra la irreligión*, Cádiz, Imprenta de la Junta de Provincia, 1812.

VIDAL, Lamberto, *Políticas ceremonias de la Imperial ciudad de Zaragoza*, Zaragoza, Pascual Bueno, 1717.

YUS, Emilio, *Memoria de la romería hecha a pie a Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza por la agrupación obrero caspolina en 20 de mayo de 1912*, Zaragoza, M. Salas, 1912.

Zaragozanos y devotos todos de la Santísima madre de Dios, Zaragoza, D.J.M. Magallón, 1872.

FUENTES SECUNDARIAS

ADAGIO, Carmelo, *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-1930)*, Milano, Unicopli, 2004.

- "Una liturgia per una nazione cattolica. La Chiesa spagnola e le letture provvidenzialiste della dittatura (1923-1930)", en Daniele Menozzi y Renato Moro (ed.), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 171-196.

AGUILAR PIÑAL, Francisco, "Aragón en el siglo XVIII: predicación y mentalidad popular", en *Actas del I Symposium del Seminario de Ilustración aragonesa*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1987, pp. 31-40.

AGULHON, Maurice, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaine de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979.

- *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicain de 1880 a 1914*, Paris, Flammarion, 1989.

ALADREN, Jesús y LAGÜENS, Manuel, *El Rosario de Cristal de Zaragoza*, Zaragoza, Industrias Gráfica La Moderna, 2007.

ALARES LÓPEZ, Gustavo, "La génesis de un proyecto cultural fascista en la Zaragoza de posguerra: la Institución «Fernando el Católico»", en Ignacio Peiró Martín y Guillermo Vicente y Guerrero (eds.), *Estudios históricos sobre la Universidad de Zaragoza. Actas del I Encuentro sobre Historia de la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 373-381

- *Diccionario biográfico de los consejeros de la Institución «Fernando el Católico»*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2008,

- "Zaragoza 1940: flores fascistas en el erial", en *VI Encuentro de investigadores sobre el franquismo. Zaragoza, 15,16 y 17 de noviembre de 2006*, Zaragoza, Fundación Sindicalismo y Cultura, 2006, pp. 289-299.

- "El vivero eterno de la esencia española. Colonización y discurso agrarista en la España de Franco", en Alberto Sabio Alcutén (ed.), *Colonos, territorio y Estado. Los pueblos del agua de Bardenas*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 57-80.

- "Una sinfonía de multicolor variedad: el Instituto Cultural Hispánico de Aragón (1950-1971)", *Revista Jerónimo Zurita*, nº 80-81, pp. 253-274.

ALBERIGO, Giuseppe, "Un Changement d'époque?", en Giuseppe Alberigo (dir), *Histoire du Concile Vatican II 1959-1965. Tome V. Concile de Transition. La quatrième session et la conclusion du concile (Septembre-décembre 1965)*, Paris, Du Cerf-Peeters, 2005, pp. 695-779.

- "Vatican II, trente ans après", en Giuseppe Alberigo (dir), *Histoire du Concile Vatican II 1959-1965. Tome I. Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation*, Paris, Du Cerf-Peeters, 1997, pp. 7-11.

ALCARAZO GARCÍA, Luís Alfonso, *La asistencia sanitaria en Zaragoza durante la Guerra de la Independencia Española (1808-1814)*, Zaragoza, Asociación Cultural "Los Sitios de Zaragoza"/ Institución «Fernando el Católico», 2007.

ALDEA VAQUERO, Q., MARÍN MARTÍNEZ, T. Y VIVES GATELL, J. (dirs.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, C.S.I.C., 1972.

ALMOND, Gabriel y VERBA, Sidney, *La cultura cívica: estudios sobre la participación política democrática en cinco naciones*, Madrid, Euramérica, 1970.

ALONSO, Gregorio, "La secularización de las sociedades europeas", *Historia Social*, nº 46, 2003, pp. 137-158.

- "Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la la experiencia liberal", en Manuel Pérez Ledesma, *De súbditos a ciudadanos: una historia de la ciudadanía de España*, Madrid, Centro de Estudios Político Constitucionales, 2007, pp. 165-190.

- *La ciudadanía católica y sus enemigos. Cuestión religiosa, cambio político y modernidad en España (1795-1874)*, Tesis doctoral dirigida por Manuel Pérez Ledesma y defendida en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid en junio de 2008.

- "«Del Altar una barricada, del santuario una fortaleza»: 1808 y la nación católica", en *La Guerra de la Independencia en la cultura española*, Madrid, Siglo XXI, 2008, pp. 75-103.

ALVAR SANCHO, Luís, *La prensa de masas en Zaragoza (1910-1956). Profesionalización y desarrollo empresarial. Los casos de Heraldo de Aragón, El Noticiero y la Voz de Aragón*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1996.

ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso, *Para ganar la guerra, para ganar la Paz*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1995.

- *El experimento del nacional-catolicismo (1956-1975)*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1976.

ÁLVAREZ JUNCO, José, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2005.

- "El conservadurismo español: entre religión y nación", en Luis Castells (ed.), *Del territorio a la nación Identidades territoriales y construcción nacional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 39-64.

- *Alejandro Lerroux. El Emperador del Paralelo*, Madrid, Síntesis, 2005.

ÁLVAREZ REY, Leandro, *La Derecha en la II República. Sevilla, 1931-1936*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1993.

ANDERSON, Benedict, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

ANDÉZIAN, Sossie, "Introduction: procès de fondation", en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, nº 151, 2010, pp. 9-23.

ANDRÉS-GALLEGO, José, *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de*

Franco, 1937-1941, Madrid, Encuentro, 1997

ANDRÉS-GALLEGO, José y PAZOS, Antón M., *La Iglesia en la España contemporánea. Tomo I y II*, Madrid, Encuentro, 1999.

-“Cien años (y algo más) de catolicismo social en España”, en Antón M. Pazos (ed.), *Un siglo de catolicismo social en Europa 1891-1991*, Pamplona, Eunsa, 1993, pp. 1-91.

ANGELIER, François y Langlois, Claude (eds.), *La Salette. Apocalypse, pèlerinage et littérature (1846-1996)*, Actes du colloque de l'Institut catholique de Paris (29-30 de novembre de 1996), Grenoble, Jérôme Million, 2000.

APPLEGATE, Celia, “A Europe of regions: reflections on the historiography of sub-national places in modern times”, *American historical review*, nº 104 (4), 1999, pp. 1157-1182.

ARCE PINEDO, Rebeca, *Patria y Hogar, La construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX*, Cantabria, Prensas de la Universidad de Cantabria, 2008.

ARCHILES, Ferrán, “¿Quién necesita la nación débil? La débil nacionalización española”, en Carlos Forcadell Álvarez et alii. *Usos públicos de la Historia. Comunicaciones al VI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea. Vol. I*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2003, pp.302-322.

- “¿Experiencias de nación? Nacionalización e identidades en la España restauracionista (1898-C. 1920)”, en Javier Moreno Luzón (ed.), *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, págs.127-151.

ARCHILES, Ferrán y MARTÍ MARTÍNEZ, Manuel José, “Un país tan extraño como cualquier otro: la construcción de la identidad nacional española», en María Cruz Romeo e Ismael Saz Campo (coords.), *El siglo XX: historiografía e historia*, Valencia, Prensas Universitarias de Valencia, 2002, pp. 245-278.

ARNAUD, Pierre, “Fête, sport et éducation politique à Lyon sous la IIIe République”, en Alain Corbin, Noëlle Gérôme et Danielle Tartakowsky (dirs.), *Les usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècles. Actes du colloque organisé les 22 et 23 novembre 1990 à Paris*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, pp. 170-183.

ARÓSTEGUI, Julio, *la investigación histórica: teoría y método*, Barcelona, Crítica, 2001.

ARTOLA, Miguel, *Los afrancesados*, Madrid, Turner, 1976.

ASSMANN, Jean, *Religion and cultural memory: ten studies*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane, “Les cultures de guerre”, en Benoît Pellistrandi y Jean-François Sirinelli (dir.), *L'histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 289-299.

AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane y BECKER, Annette, *14-18, Retrouver la guerre*, Paris, Gallimard,

2000.

AUERBACH, Erich, *Figura*, Madrid, Trotta, 1998.

-*Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

AUGÉ, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2008.

-*Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 2008.

AYMES, Jean René, *Ilustración y Revolución Francesa en España*, Lérida, Milenio, 2005.

-*La guerra de la Independencia en España (1808-1814)*, Madrid, Siglo XXI, 2003.

-“Las fiestas religiosas y profanas en la época romántica como indicadores de opiniones ideológicas y de mentalidades (1833-1868)”, en Juan Francisco Fuentes y Lluís Roura (eds.), *Sociabilidad y liberalismo en la España del siglo XIX. Homenaje a Alberto Gil Novales*, Lérida, Milenio, 2001, pp. 183-205.

AZNAR Y NAVARRO, Francisco, *El Cabildo de Zaragoza en 1808 y 1809*, Zaragoza, Revista Aragonesa, 1908.

BAJTIN, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1990.

BAKER, Keith Michael, *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIII^e siècle*, Paris, Payot, 1992.

-“Introduction”, a Keith Michael Baker (eds.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. Volume 1. The Political Culture of the Old Regime*, Oxford, Pergamon Press, 1987, pp. XI-XXIV.

-“El concepto de cultura política en la reciente historiografía sobre la Revolución francesa”, *Ayer*, nº 62, 2006, pp. 89-11.

BALANDIER, Georges, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994.

-*El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 1993.

BALFOUR, Sebastiam, “War, Nationalism and the masses in Spain, 1898-1936”, en E. Acton e I. Saz, (eds.), *La transición a la política de masas*, Valencia, Prensas Universitarias de Valencia, 2001, pp. 75-91.

- *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1939)*, Barcelona, Península, 2002.

BANTI, Alberto Mario, *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Bari, Laterza, 2011.

BARBASTRO GIL, Luís, *Los afrancesados. Primera emigración política del siglo XIX español (1815-1820)*, Madrid, C.S.I.C./Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1993.

BARING, Anne y CASHFORD, Jules, *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*, Madrid, Siruela, 2005

BARRACHINA, Marie-Aline, “12 de Octubre: Fiesta de la raza, Día de la Hispanidad, Día del Pilar, Fiesta Nacional”, en *Bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne*, nº 30-31, 2000, pp. 119-134.

-“Idea nacional y nacionalismo bajo el Franquismo”, en Jean Louis Guereña y Manuel Morales Muñoz (Eds.), *Los nacionalismos en la España contemporánea. Ideologías, movimiento y símbolos*, Málaga, Centro de Ediciones de Diputación de Málaga, 2006, pp. 207-224.

BARTHES, Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1970.

BAUBEROT, Jean, “Los umbrales de la laicización en la Europa latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”, en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 94-109.

BAYLY, Christopher A., *El nacimiento del mundo moderno 1789-1914. Conexiones y comparaciones globales*, Madrid, Siglo XXI, 2010.

BECKER, Annete, *Maurice Halbwachs. Un intellectuel en guerres mondiales 1914-1945*, Paris, Agnès Viénot, 2003.

-*La Guerre et la Foi. De la mort à la mémoire. 1914-1950*, Paris, Armand Colin, 1994.

BELL, David A., *The Cult of the nation in France, Inventing Nationalism, 1680-1800*, London, Harvard University Press, 2003

BENOIST, Jacques, *Le Sacré-Coeur de Montmartre. Spiritualité, art et politique (1870-1925). Tome I*, París, Éditions Ouvrières, 1992.

BERGER, John, “The Nature of Mass Demonstrations”, *International Socialism*, nº 34, 1968, pp. 11-12.

BERGER, Peter L., *El Dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 2006.

- “Le désécularisation du monde: un point de vue global”, en Peter L. Berger (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001, pp. 13-36.

BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.

BERSTEIN, Serge Berstein, “La culture politique”, en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli, *Pour une histoire culturelle*, París, Seuil, 1997, pp. 371-386

- "Nature et fonction des cultures politiques", en Serge Berstein (dir.), *Les cultures politiques en France*, París, Seuil, 2003, pp. 11-36.

- "Les cultures politiques", en Benoît Pellistrandi y Jean François Sirinelli (eds.), *L'histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa Velázquez, 2008.

BHABHA, Homi K., *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.

BILLIG, Michael, *Nacionalisme Banal*, Valencia, Universitat de València, 2006.

BISARO, Xabier, *Une nation de fidèles. L'église et la liturgie parisienne au XVIII^{ème} siècle*, Turnhout, Brepols, 2006.

BLACKBOURN, David, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

BLANNING, T.C.W., *The French Revolution in Germany. Occupation and resistance in the Rhineland 1792-1802*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

BLASCO IJAZO, José, *Obispos y arzobispos que han regido la diócesis de Zaragoza*, Zaragoza, Talleres Editoriales Librería General, 1959.

BLASCO HERRANZ, Inmaculada, *Paradojas de la Ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.

- "Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica", *Historia Social*, nº 53, 2005, pp. 119-136.

- "«Sí, los hombres se van»: discursos de género y construcción de identidades políticas en el Movimiento Católico", en M. E. Nicolás Marín y C. González Martínez, *Ayeres en discusión [Recurso electrónico]*, 2008, pp. 1-19.

- *Armas femeninas para la contrarrevolución: la sección femenina en Aragón (1936-1950)*, Málaga, Atenea/ Universidad de Málaga, 1999.

- "Organizaciones femeninas católicas durante la posguerra: el caso de Zaragoza", en Miguel Ángel Ruíz Carnicer y Carmen Frías Corredor, *Nuevas tendencias historiográficas e historia local en Aragón*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2001, pp. 205-216.

BLASCO MARTINEZ, Asunción, "Nuevos datos sobre la advocación de Nuestra Señora del Pilar y su capilla (Zaragoza siglos XIV-XV)", *Aragón en la Edad Media*, nº 20, 2008, pp. 117-138.

BLOCH, Marc, *L'Histoire, la Guerre, la Résistance*, París, Gallimard, 2006.

- *Introducción a la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

BLOND, Louis, *Notre-Dame des victoires et le vœu de Louis XIII. Origine et publication du Vœu*, Paris, Presse Modrens, 1938.

BOIS, Paul, *Paysan de l'Ouest*, Paris, Flammarion, 1971.

BONAFoux-VERRAX, Corinne, *À la droite de Dieu. La Fédération nationale catholique 1924-1944*, Paris, Fayard, 2004.

BONET CORREA, Antonio, "Espacios arquitectónicos para un nuevo orden", en Antonio Bonet Correa (coord.), *Arte del franquismo*, Madrid, Cátedra, 1981

BONIFACE, Xavier, "La Dévotion Mariale au XX siècle", en Bruno Béthouart y Alain Lottin (dirs.), *La dévotion mariale de l'an mil à nos jours*, Arras, Artois Presse Université, 2005, pp. 51-65.

BORDET, Gaston, *La Grande Mission de Besançon, janvier-février 1825. Une fête contre-révolutionnaire, néo-baroque ou ordinaire?*, Paris, Cerf, 1998.

BOTTI, Alfonso, "Algo más sobre el nacionalcatolicismo", en Julio de la Cueva Merino y Ángel Luís López Villaverde (eds), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 2005, pp. 195-221

- *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza, 1992.

BOUDON, Jacques Olivier, *Napoléon et les cultes. Les religions à l'aube du XIX^e siècle 1800-1815*, Paris, Fayard, 2002.

- *Paris capitale religieuse sous le Second Empire*, Paris, Cerf, 2001

BOUFLET, Joachim y BOUTRY, Philippe, *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la vierge*, Paris, Grasset, 1997.

BOURDIEU, Pierre, "Los ritos como actos de institución" en Julián Pitt-Rivers y J.G. Peristiany, *Honor y Gracia*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 111-123.

- "Gènese et structure du champ religieux", *Revue française de Sociologie*, Vol. XII, n° 3, 1971, pp. 295-334.

- "Sur le pouvoir symbolique", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 32 (3), 1977, pp. 405-411.

- *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2007.

BOUTRY, Philippe, "Déchristianisation", en Régina Azria et Danièle Hervieu Lèger, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 225-231.

- "Ultramontanisme", en Philippe Levillain (dir.), *Dictionnaire historique de la Papauté*, Paris, Fayard, 1994, p. 1651-1653.

BOUTRY, Philippe y CINQUIN, Michel, *Deux pèlerinage au XIXe siècle. Ars et Paray-le-Monial*, Paris, Beauchesne, 1980.

BOUZA ALVAREZ, José Luís, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid,

C.S.I.C., 1990.

BOX, Zira, *España año cero. La construcción simbólica de franquismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

- *La fundación de un régimen. La construcción simbólica del franquismo*, Tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid y dirigida por Fernando del Rey Reguillo, 2008.

- "La tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual", *Ayer*, n° 62, 2006, pp. 195-230.

BOYD, Carolyn P., "Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales: el caso del Santuario de Covadonga", en Carolyn P. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 271-294.

- *Historia Patria. Política, historia e identidad nacional en España: 1875-1975*, Barcelona, Editorial Pomares-Corredor, 2000.

BRADING, David A., *La Virgen de Guadalupe. Imagen y Tradición*, México, Taurus, 2002.

BRAUDEL, Fernand, "Histoire et Sciences sociales: La longue durée", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 4, 1958, pp. 725-753.

BROERS, M., *The politics of Religion in Napoleonic Italy. The war against God, 1801-1804*, London, Routledge, 2002.

BROTO APARICIO, Santiago, "Apuntes de sigilografía y heráldica de los obispos de Huesca", *Hidalguía*, n° 246, 1994, pp. 646-647.

BRULEY, Yves, "La romanité catholique au XIXème siècle: un itinéraire romain dans la littérature française", *Annales. Histoire Économie et Société*, n° 21(1), 2002, pp. 59-70.

BRUCE, Steve, *Religion in the modern world. From Cathedrals to cults*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

- *God is Dead: secularization in the West*, Oxford, Blackwell, 2002.

- *Secularization: in Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford, Oxford University Press

BUENO MADURGA, Jesús, *Zaragoza, 1917-1936. De la movilización popular y obrera a la reacción conservadora*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2000.

BUNK, Brian D., *Ghosts of Passion. Martyrdom, Gender, and the Origins of the Spanish Civil War*, Durham, Duke University Press, 2007.

BURDIEL, Isabel, "La consolidación del liberalismo y el punto de fuga de la monarquía (1843-1870)", en Manuel Suárez Cortina (ed.) *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 101-133.

BURKE, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2005.

- *La cultura popular en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 1996.

CABRERA, Miguel Ángel, "La investigación histórica y el concepto de cultura política", en Manuel Pérez Ledesma y María Sierra (eds.), *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 19-85.

CAFFIERO, Marina, *La Fabrique d'un saint à l'époque des lumières*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006.

- "Prophétie, Millénium et Révolution. Pour une étude du millénarisme en Italie à l'époque de la Révolution française", *Archives des sciences sociales des religions*, n° 66 (2), 1988, pp. 187-199.

Cahiers du Centre de Recherches Historiques. Sanctuaires et transferts de cultes, n° 41, 2008.

CALLAHAN, William J., *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989.

- *La Iglesia Católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002.

- "La Iglesia católica: ¿continuidad o cambio?", en Nigel Townson (ed.), *El segundo franquismo 1959-1975*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 157-165.

CALVINO, Italo, *Las ciudades invisibles*, Madrid, Unidad Editorial, 1991.

CALVO FERNANDEZ, José María, *Ramón José de Arce: Inquisidor General, Arzobispo de Zaragoza y líder de los afrancesados*, Zaragoza, Fundación 2008, 2008.

CAMPOS, Lola, *Mujeres aragonesas*, Zaragoza, Biblioteca Aragonesa de Cultura, 2001.

CANAL, Jordi, *Banderas blancas, boinas rojas. Una historia política del carlismo, 1876-1939*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

- *El Carlismo. Dos siglos de contrarrevolución en España*, Madrid, Alianza, 2004.

CANALES SERRANO, Antonio F., *Las otras derechas. Derechas y poder local en el País Vasco y Cataluña en el siglo XX*, Madrid, Marcial Pons, 2006

CANO, Luís, "Acerca de Cristo Rey", en Jaume Aurell y Pablo Pérez López (eds.), *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 30*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 173-201.

CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas religiosas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978.

CARRERAS ARES, Juan José y FORCADELL ÁLVAREZ, Carlos, "Historia y política: los usos", en Juan José Carreras Ares y Carlos Forcadell Álvarez (eds.), *Usos públicos de la Historia*, Madrid, Marcial Pons/Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003, pp. 11-46.

CARROLL, Michael P., *The Cult of the Virgin Mary. Psychological origins*, New Jersey, Princeton University Press, 1986.

CASANOVA, José, "Introducción: ortodoxias seculares y heterodoxias religiosas en la modernidad", en Santiago Castillo y Pedro Oliver, *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados*, Madrid, Siglo XXI, 2006, pp.1-26.

- *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

CASANOVA, Julián, "La sombra del franquismo: ignorar la historia y huir del pasado", en Julián Casanova et alii, *El pasado oculto. Fascismo y violencia en Aragón (1936-1939)*, Madrid, Siglo XXI, 1992, pp. 1-28.

- *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2001.

CASAS RABASA, Santiago, "La agenda de la Conferencia de Metropolitanos", en Jaume Aurell y Pablo Pérez López (eds.), *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 50*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 231-254.

CASPISTEGUI, Francisco Javier, "Spain's Vendée: Carlist Identity in Navarre as a mobilising model", en Chris Ealham y Michael Richards (eds.), *The Splintering of Spain. Cultural History and the Spanish Civil War, 1936-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 177-195.

CASTILLO, Juan José, *Propietarios muy pobres. Sobre la subordinación política del pequeño campesino en España (la Confederación Nacional Católica Agraria 1917-1942)*, Madrid, Servicio de Publicaciones Agrarias, 1979.

CATTANEO, Massimo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. "Miracoli" a Roma e nello stato della chiesa (1796-1797)*, Roma, Istituto nazionale di studi romani, 1995.

CENARRO LAGUNAS, Ángela, "La reina de la hispanidad: fascismo y nacionalcatolicismo en Zaragoza, 1939-1945", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, n° 72, 1997, pp. 91-101.

- "Los días de la «Nueva España»: entre la «revolución nacional» y el peso de la tradición", *Ayer*, n° 51, 2003, pp.115-134.

- *Cruzados y camisas azules. Los orígenes del franquismo en Aragón, 1936-1945*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997.

CENTINI, Jean "Le clergé et la bénédiction des drapeaux de la garde nationale parisienne", en Jacques-Clément Martin, *Religion et Révolution*, Paris, Anthropos, 1994, pp. 149-157.

CERTEAU, Michel de, *L'invention du quotidien I. arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990.

- *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Madrid, Katz, 2007.

- *L'écriture de la histoire*, Paris, Gallimard, 2007.

CERTEAU, Michel de y DOMENACH, Jean Marie, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974.

CHADWICK, Owen, *The Secularization of the European Mind in the nineteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

CHALINE, Olivier, *La Bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620) Un mystique chez les guerriers*, Paris, Noesis, 1999.

CHARTIER, Roger, "Le monde comme représentation", en Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 2009, pp. 75-98.

- *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 1990.

CHATTERJEE, Partha, *The Nation and its fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

CHATELLIER, Louis, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987.

CHOLVY, Gérard, *Christianisme et société en France au XIXe siècle. 1790-1914*, Paris, Seuil, 2001.

CHRISTIAN, William A., "De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días", en Carmelo Lisón Tolosana, *Temas de antropología española*, Madrid, Akal, 1976, pp. 49-105.

- *The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Los Ángeles, University of California Press, 1996.

- *Moving Crucifixes in Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

- *Religiosidad popular. Estudio en un valle español*, Madrid, Tecnos, 1978.

- *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990.

- *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.

CHUECA, Ricardo Chueca y MONTERO, José Ramón, "Fascistas y católicos: el pastiche ideológico del primer franquismo", en *Revista de Occidente*, n° 223, 1999, pp. 7-24.

CIFUENTES CHUECA, Julia y MALUENDA PONS, Pilar, *El Asalto a la República. Los orígenes del franquismo en Zaragoza (1936-1939)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1995

CINQUIN, Michael, "Paray-le-Monial" en Philippe Boutry et Michel Cinquin, *Deux pèlerinage au XIXe siècle. Ars et Paray-le-Monial*, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 197-214.

CIRICI, Alexandre, *La estética del franquismo*, Barcelona, Gustavo Gili, 1977.

CLARK, Christopher y KAISER, Wolfram, "The European Culture Wars", en Christopher Clark y Wolfram Kaiser (coord.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 1-11.

CLARK, Christopher, "The New Catholicism and the European culture wars", en Christopher Clark y Wolfram Kaiser (coord.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-46.

COMPAGNON, Antoine, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005.

CONFINO, Alon, *The Nation as Local Metaphor. Württemberg. Imperial Germany and National Memory, 1871-1918*, Carolina, The University of North Carolina Press, 1997.

- *Germany as a culture of remembrance. Promises and limits of writing history*, North Carolina, University of North Carolina Press, 2006.

CORBIN, Alain, GÉROME, Noëlle y TARTAKOWSKY, Danielle (dirs.), *Les usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècles. Actes du colloque organisé les 22 et 23 novembre 1990 à Paris*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994.

CORBIN, Alain, *Les Cloches de la terre: Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^{ème} siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

CORETH, Annah, *Pietas Austriaca*, West Lafayette (Indiana), Purdue University Press, 2004.

CORREYERO RUIZ, Beatriz y CAL, Rosa, *Turismo: la mayor propaganda de estado. España desde los orígenes hasta 1951*, Madrid, Vision Net, 1996

CORTÉS PEÑA, Antonio Luís, "Conflictos jurisdiccionales entre la Iglesia y los poderes civiles en el siglo XVIII", en Antonio Luís Cortés Peña (ed.), *Poder civil, Iglesia y Sociedad en la Edad Moderna*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2006, pp. 437-452.

CRÉMOUX, Françoise, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVI^e siècle*, Madrid, Casa Velázquez, 2001.

CRONIN, Mike, "Catholicising Fascism, Fascistising Catholicism? The Blueshirts and the Jesuits in 1930s Ireland", en *Totalitarian Movements and Political Religions*, n° 8 (2), 2007, pp. 401-411.

CRUZ, Rafael, *En el nombre del pueblo. República, rebelión y guerra en la España de 1936*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

- "¡Luzbel vuelve al mundo! Las imágenes de la Rusia soviética y la acción colectiva en España", en Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma (eds.) *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 273-303.

- "Old symbols, new meanings: mobilising the rebellion in the summer of 1936", en Chris Ealham y Michael Richards (eds.), *The Splintering of Spain. Cultural History and the Spanish Civil War, 1936-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 159-176.

CUENCA TORIBIO, José Manuel, "Sociología del episcopado español en la crisis del Antiguo Régimen", *Hispania*, n° 134, 1976, pp. 567-622.

CUEVA MERINO, Julio de la, "Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923", *Historia y Política*, n° 3, 2000, pp. 55-80.

- "La construcción de una identidad católica regional: La bien aparecida, patrona de la montaña", en *I Encuentro de historia de Cantabria. Actas del encuentro celebrado en Santander los días 16 a 19 de diciembre de 1996*, Santander, Universidad de Cantabria, 1999, pp. 963-982.

- *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1929)*, Cantabria, Prensas de la Universidad de Cantabria, 1991.

CUEVA MERINO, Julio de la y MONTERO, Feliciano, "Clericalismo y anticlericalismo en torno a 1898. Percepciones recíprocas", en Rafael Sánchez Mantero (ed.), *En torno al "98". España en el tránsito del siglo XIX al siglo XX. Tomo II*, Huelva, Prensas de la Universidad de Huelva, 2000, pp. 44-64.

CURTIS, Sarah A., "Charitable ladies: gender, class and religion in mid nineteenth-century Paris", *Past and Present*, n° 177(1), 2002, pp. 121-156.

DALISSON, Remi, *Célébrer la nation. Les fêtes nationales en France de 1789 à nos jours*, París, Nouveau Monde, 2009.

DARNTON, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económico, 2006.

DAUPHIN, Frédéric, "La gazette nationale de Saragosse", en *Annales historiques de la Révolution française*, Numéro 336, mis en ligne le : 15 juillet 2007. URL: <http://abrf.revues.org/document1704.html>. Consulté le 28 novembre 2007.

DELACROIX, Christian, "Le moment de l'histoire-science sociale (des années 1920 aux années 1940)", en C. Delacroix, F. Dosse y P.Garcia, *Les courants historiques en France. XIXe-XXe siècle*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 200-295.

DELGADO GÓMEZ-ESCALONILLA, Lorenzo, *Imperio de papel. Acción cultural y política exterior durante el primer franquismo*, Madrid, C.S.I.C., 1992.

DELUMEAU, Jean, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.

DEMANGE, Christian, *El Dos de Mayo, Mito y fiesta nacional (1808-1958)*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

- "La construcción nacional vista desde las conmemoraciones del primer centenario de la Guerra de la Independencia", en *Sombras de mayo. Mitos y memorias de la Guerra de la Independencia en España (1808-1908)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2007, pp. 111-134.

DEMANGE, Christian y GÉAL, Pierre, “Entre los piadosos recuerdos y la fe en la modernidad: el primer Centenario de la Guerra de la Independencia en Zaragoza”, *Jerónimo Zurita*, n° 83, 2008, pp. 109-138.

DERRIDA, Jacques, “Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento”, en Jacques Derrida, Gad Sussana y Alexis Nouss, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, Madrid, Arenas, 2006.

DERRIDA, Jacques y HABERMAS, Jürgen, *Le «concept» du 11 septembre. Dialogues à New York (Octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Paris, Galilée, 2004.

DESROCHES, Herni, “Déchristianisation”, en *Encyclopædia Universalis France. Vol. 5*, Paris, Encyclopædia Universalis France, 1980, pp. 358-360.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael, “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en occidente”, en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 71-114.

DIECKHOFF, Alain, “Nationalisme”, en Régina Azria et Danièle Hervieu Lèrger (eds.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 787-793.

DIEGO ROMERO, Javier de, *Imaginar la República. La cultura política del republicanismo español, 1876-1908*, Madrid, Centro de Estudios Político Constitucionales, 2008

DIÉGUEZ PATAO, Sofia, “Arquitectura y urbanismo durante la autarquía”, en Antonio Bonet Correa (coord.) *Arte del franquismo*, Madrid, Cátedra, 1981, pp. 47-76.

DOMERGUE, Lucienne, “Propaganda y contrapropaganda en España durante la Revolución francesa (1789-1795)”, en Jean René Aymes, *España y la Revolución francesa*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 118-167.

DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio, *La sociedad española en el siglo XVIII*, Madrid, C.S.I.C., 1955.

- *Carlos III y la España de la Ilustración*, Alianza, Madrid, 1988.

DOSSE, François, *La historia en migajas. De Annales a la “nueva historia”*, México, Universidad Iberoamericana, 2006.

- “Expansion et fragmentation: la «nouvelle histoire»”, en C. Delacroix, F. Dosse y P.Garcia, *Les courants historiques en France. XIXe-XXe siècle*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 408-434.

DUBY, Georges, “The diffusion of cultural patterns in feudal society”, *Past and Present*, n° 39 (1), 1958, pp. 3-10.

DUCREUX, Marie-Élizabeth, “La Santa Casa dans l’espace marial habsbourgeois au XVII^e siècle. L’étayage théologique-politique et les formes du culte”, *Cahiers du centre de recherches historiques*, n° 41, 2008, pp. 39-71.

DUFOUR, Gérard, "Don Ramón José de Arce, Arzobispo de Zaragoza, Patriarca de las Indias e inquisidor general", en Gérard Dufour, Leandro Higuera del Pino y Maximiliano Barrio Gonzalo, *Tres figuras del clero afrancesado (D. Félix Amat, Vicente Román Gómez y Ramón José del Arce) Actas de la Mesa Redonda, Aix-en-Provence, 26 de Abril de 1986*, Provençe, Presses Universitaires de Provençe, 1987, pp. 147-193.

DUPRONT, Alphonse, *Du Sacré, Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987.

- "Tourisme et pèlerinage. Réflexions de psychologie collective", *Communications*, n° 10, 1967, pp. 97-121.

DUPUY, Lucien, "A propos d'«Afrancesamiento»", *Caravell*, n° 1, 1963, pp. 141-157.

DURKHEIM, Émile, "Représentations individuelles et représentations collectives", *Revue de Métaphysique et de Morales*, n° 6, 1898, pp. 273-302.

- *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 2007

EASTMAN, Scott, "The religious origins of Spanish national identity", en *I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea de la Asociación de Historia Contemporánea, Zaragoza, 26, 27 y 28 de Septiembre de 2007*. Publicación en formato digital en la Institución «Fernando el Católico» en <http://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/2715>

- "La que sostiene la Península es guerra nacional: identidades colectivas en Valencia y Andalucía durante la Guerra de la Independencia", *Historia y política*, n° 14, 2005, pp. 245-272

EGIDO, Teófanos, *Carlos IV*, Madrid, Arzanza, 2001.

- "El Regalismo", en Emilio La Parra López y Jesús Pradells Nadal (eds.) *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Alicante, Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert" Diputación Provincial de Alicante, 1991, pp. 193-217.

ELEY, Geoff y GRIGOR SUNY, Ronald, "From the Moment of Social History to the Work of Cultural Representation", en *Becoming National. A reader*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 3-37.

ELIADE, Mircea, *Le sacré et le profane*, París, Gallimard, 1998.

ELORZA, Antonio, "Cristianismo ilustrado y reforma política en fray Miguel de Santander", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n° 214, 1967, pp. 73-107.

ESDAILE, Charles, *La guerra de la Independencia. Una nueva historia*, Barcelona, Crítica, 2004.

ESTARAN MOLINERO, José, *Cien años de "Acción Social Católica de Zaragoza" (1903-2003)*, Zaragoza, Acción Social Católica de Zaragoza, 2003.

- *El catolicismo social en Aragón (1878-1901)*, Zaragoza, Fundación Teresa de Jesús, 2001.

ESTRUCH, Joan, "El mito de la secularización", en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 266-280.

FAES DÍAZ, Enrique, *Claudio López Bru, Marqués de Comillas*, Madrid, Marcial Pons, 2009.

FATTORINI, Emma, "Romanticismo religioso e culto mariano", en Emma Fattorini (dir.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma, Rossenberg & Sellier, 1997, pp. 213-223.

- *Il culto mariano tra ottocento e novecento simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca*, Milan, Franco Angeli, 1999.

FEBO, Giuliana di, *Ritos de guerra y de victoria en la España Franquista*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002

- *La Santa de la Raza. Teresa de Ávila: un culto barroco en la España franquista (1957-1962)*, Barcelona, Icaria, 1988.

- "La Cruzada y la politización de lo sagrado. Un Caudillo providencial", en Javier Tusell, Emilio Gentile y Giuliana di Febo (eds.), *Fascismo y franquismo cara a cara: una perspectiva histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 83-97.

FERNÁNDEZ ALBADALEJO, Pablo, *Materia de España. Cultura política e identidad en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007.

FERNÁNDEZ CLEMENTE, Eloy, "Los orígenes del catolicismo social (1890-1910)", en Eloy Fernández Clemente y Carlos Forcadell Álvarez, *Aragón Contemporáneo. Estudios*, Zaragoza, Guara, 1986, pp. 79-188.

- *Gente de Orden. Aragón durante la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1950), Tomo I La Política*, Zaragoza, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1995.

- *Gente de Orden. Aragón durante la Dictadura de Primo de Rivera. Tomo II. La Sociedad*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1995.

- "Andalán (1972-77): La recuperación del aragonesismo", en Antonio Peiró (coord.) *Historia del aragonesismo*, Zaragoza, Rolde, 1999, pp. 121-129.

FERNANDEZ CLEMENTE, Eloy, y FORCADELL ALVAREZ, Carlos, *Historia de la prensa aragonesa*, Zaragoza, Guara, 1979.

FIGUEROLA, Jordi, "Movimiento religioso, agitación social y movilización política", *Historia Social*, nº 35, 1999, pp. 43-63.

FINLEY, Moses I., *Mythe, mémoire, histoire. Les usages du passé*, Paris, Flammarion, 1981.

FOGEL, Michèle, *Les cérémonies de l'information dans la France du XVI au XVIII siècle*, Paris, Fayard, 1989.

FORCADELL ALVAREZ, Carlos, "Ciudadanía y liberalismo en Aragón. El Justicia: de mito a monumento", en *Quinto encuentro de estudios sobre el Justicia de Aragón. Zaragoza, 28 y 29 de abril de 2004*, Zaragoza, Justicia de Aragón, 2004, pp. 63-79.

-“Del viejo reino al nuevo estado liberal: ciudadanía, liberalismo e identidad en el Aragón del ochocientos”, en Luis Castells (ed.) *Del territorio a la nación Identidades territoriales y construcción nacional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 65-86.

- *Historia de Zaragoza. Zaragoza en el siglo XIX (1808-1908)*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1997.

- “El Centenario de los Sitios y la Exposición Hispano-Francesa. Políticas de la memoria en la Zaragoza de 1908”, artículo adjunto a Rafael Pamplona Escudero, (dir.), *Libro de oro de la Exposición Hispano-Francesa de 1908. Crónica ilustrada*, (ed. facsímil de la de 1911), Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2008.

- “Zaragoza 1917-1923: conflictividad social y violencia. El asesinato del cardenal Soldevila”, en Eloy Fernández Clemente y Carlos Forcadell Álvarez, *Aragón Contemporáneo. Estudios*, Zaragoza, Guara, 1986, pp. 207-220.

FORCADELL ALVAREZ, Carlos, et alii, *Andalán 1972-1987. Los espejos de la memoria*, Zaragoza, Ibercaja, 1997.

FORD, Caroline, “Religion and the Politics of Cultural Change in Provincial France: The Resistance of 1902 in Lower Brittany”, *The Journal of Modern History*, nº 62 (1), 1990, pp. 2-33.

- *Creating the Nation in Provincial France. Religion and Political Identity in Brittany*, New Jersey, Princeton University Press, 1993.

FRADERA, Josep María, *Cultura nacional en una sociedad dividida. Cataluña 1838-1868*, Madrid, Marcial Pons, 2003.

- *Jaume Balmes. Els fonaments racional d'una política catòlica*, Vic, Eumo, 1996.

FRASER, Ronald, *La maldita guerra de España. Historia social de la Guerra de la Independencia. 1808-1814*, Barcelona, Crítica, 2006.

FRANCO DE ESPÉS, Carlos, “Zaragoza: de Suchet a Mina” introducción a Faustino Casamayor, *Años políticos e históricos de las cosas más particulares ocurridas en la Imperial, Augusta y Siempre Heroica Ciudad de Zaragoza. 1812-1813*, Zaragoza, Comuniter-Institución “Fernando el Católico”, 2008.

FRÍAS GARCÍA, María del Carmen de, *Iglesia y Constitución. La jerarquía católica ante la II República*, Madrid, Centro de Estudios Político Constitucionales, 2000.

FRIBOURG; Jeanine, *Fêtes à Saragosse*, Paris, Institut d'ethnologie, 1980.

FUENTE MONGE, Gregorio de la, *Los revolucionarios de 1868. Elites y poder en la España liberal*, Madrid, Marcial Pons, 2000.

-“El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869”, *Ayer*, nº 44, 2001, pp. 127-150.

-“Clericalismo y anticlericalismo en México, 1810-1938”, *Ayer*, nº 27, 1997, pp. 40-65

FURET, François, *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Petrel, 1980.

FUSI, Juan Pablo, *España: la evolución de la identidad nacional*, Madrid, Temas de hoy, 2000.

GARCIA MELERO, José Enrique, *Literatura española sobre artes plásticas. Volumen 2 bibliografía aparecida en España durante el siglo XIX*, Madrid, Encuentro, 2002.

GASCON DE GOTOR, Anselmo, «El Cabildo de Zaragoza durante los sitios», en *Congreso Histórico Internacional de la Guerra de la Independencia y su época. Vol. 5*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1964.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987.

GENTILE, Emilio, , *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

- *Les religions de la politique. Entre la démocraties et totalitarisme*, Paris, Seuil, 2005.

- *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca dei fascismi*, Milano, Feltrinelli, 2010.

GEOFFROY DE GRANDMAISON, Charles-Alexandre, *L'Espagne et Napoléon. II. 1809-1811*, Paris, Librairie Plon, 1925.

- *L'Expédition française d'Espagne en 1825; Avec 11 lettres inédites*, Paris, Plon, 1927.

GERMAN ZUBERO, Luis, *Elecciones y partidos políticos en Aragón durante la Segunda República: estructura económica y comportamiento político. Tomo I*, p. 55-77. Tesis dirigida por Juan José Carreras Ares y defendida en la Universidad de Zaragoza en 1982 (capítulo inédito).

- *Aragón en la II República. Estructura económica y comportamiento político*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1984.

- "Zaragoza 1949-1977. Reinas de la Burguesía", en Id., *Aragón durante el siglo XX. Estudios urgentes*, Zaragoza, Rolde, 1998, pp. 161-164.

GIBSON, Ralph, *A Social History of French Catholicism*, London, Routledge, 1989.

GIL ANDRÉS, Carlos, "La aurora proletaria. Orígenes y consolidación de la CNT", en Julián Casanova (coord.), *Tierra y Libertad. Cien años de anarquismo en España*, Barcelona, Crítica, 2010 pp. 89-116.

GIL NOVALES, Alberto, *El Trienio liberal*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

GIORGIO, Michael de, "La creyente", en Ute Frevert y Heinz-Gerhard Haupt (eds.), *El hombre del siglo XIX*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 145-183.

GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo, "The symbolism of violence during the Second Republic", en Chris Ealham y Michael Richards (eds.), *The Splintering of Spain. Cultural History and the Spanish Civil War, 1956-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 23-44.

GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo y LIMÓN NEVADO, Fredes, *La Hispanidad como instrumento de combate. Raza e imperio en la Prensa franquista durante la Guerra Civil española*, Madrid, C.S.I.C., 1988.

GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo y REY REGUILLO, Fernando del, *La defensa armada contra la revolución*, Madrid, C.S.I.C., 1995.

GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos, *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

GONZÁLEZ CRUZ, David, *Une guerre de religion entre princes catholiques. La succession de Charles II dans l'Empire espagnol*, Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006.

GONZALEZ SEGURA, Andrés, "La Acción Católica española entre 1926 y 1939. Un estado de la cuestión", en *I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea de la Asociación de Historia Contemporánea. Zaragoza, 26, 27 y 28 de Septiembre de 2007*. Publicación en formato digital en la Institución «Fernando el Católico», disponible en <http://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/2715>

GOUGH, Agustin, *Paris et Rome, Les catholiques français et le pape au XIX^e siècle*, Paris, Les éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 1996.

GRASSET, A., *La Guerre d'Espagne (1807-1815). Tomo II*, Paris, Berger-Levrault, 1925.

GRÉGORIO, Pierre, "«L'Espagne de la Victoire» d'André Corthis: une française au coeur du premier franquisme", en *Le Voyage dans le monde ibérique et ibéroamericaine*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1999, pp. 127-137

GRUZINSKI, Serge, *La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

- "La occidentalización y los vestigios de las imágenes maravillosas. Entrevista con Serge Gruzinski de Marianne Braig y Petra Schum", en Petra Schum (ed.), *Barrocos y Modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*, Madrid, Iberoamericana, 1998.

GUERRA, François-Xavier, *Modernidad e Independencia: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

- "Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras». La referencia a la Biblia en el debate político (siglos XVI a XIX)", en *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVII-XIX)*, Madrid, C.S.I.C., 2002, pp. 155-198.

GUGELOT, Frédéric, "Les deux faces de Lourdes. *Lourdes* de Zola et *Les foules* de Huysmans", en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 151, 2010, pp. 213-228.

- *La conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935*, Paris, CNRS, 1998.

GUINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Península, 2010.

GUTIÉRREZ LASANTA, Francisco, *Historia de la Virgen del Pilar. Tomo III. El templo de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, El Noticiero, 1973.

- *Historia de la Virgen del Pilar. Tomo V. Las peregrinaciones*, Zaragoza, El Noticiero, 1975.

- *La Virgen del Pilar. Reina y patrona de la Hispanidad*, Zaragoza, El Noticiero, 1943.

- *La Virgen del Pilar, Virgen de la Victoria*, Zaragoza, librería General, 1954.

HALBWACHS, Maurice, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

HALL, Linda B., *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, Austin, University of Texas Press, 2004.

HALL, Stuart, "Notas sobre la deconstrucción de «lo popular»", en Raphael Samuel (ed.), *Historia popular y Teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 93-110.

HARRIS, Ruth, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, London, Penguin Books, 1999.

HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.

HARTOG, François y REVEL, Jacques, "Note de Conjoncture historiographique", en François Hartog y Jacques Revel (eds.), *Les usages politiques du passé*, Paris, Enquête (Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales), 2001, pp. 13-24.

HASTINGS, Adrian, *La construcción de las nacionalidades*, Madrid, Cambridge University Press, 2000.

HAUPT, Heinz-Gerhard y LANGEWIESCHE, Dieter, "Introducción", en Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 23-36.

HAZAREESINGH, Sudhir, *La Saint-Napoléon: quand le 14 juillet se fêtait le 15 août*, Paris, Tallandier, 2007.

HERMANN, Christian, "Conclusión", en Robert M. Maniqués, Óscar R. Martí y Joseph Pérez, *La Revolución francesa y el mundo ibérico*, Madrid, Turner, 1989, pp. 729-732.

HERMET, Guy, *Les catholiques dans l'Espagne Franquiste. Volume 1. Les acteurs du jeu politique y Volume 2, Chronique d'un dictature*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1980.

HERNÁNDEZ I MARTI, Gil-Manuel, *La festa reinventada. Calendari, política i ideologia en la València franquista*, Valencia, Prensas Universitarias de Valencia, 2002.

HERRERO, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1973.

HERRERO SALGADO, Félix, *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*, Madrid, C.S.I.C., 1971.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, "La religion comme chaîne de mémoire", estudio introductorio a Maurice Halbwach, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

- "La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation", en Grace Davie et Danièle Hervieu Leger (eds.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La découverte, 1996, pp. 9-23.

- *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle y WILLAIME, Jean Paul, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

HESPANHA, Antonio Maria, *Vísperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*, Madrid, Taurus, 1989.

HIEGEL, Henri, "Les apparitions de la Sainte-Vierge en Lorraine de langue allemande en 1799 et 1873", *Les cahiers lorrains*, n° 4, 1957, pp. 68-74.

HILAIRE, Yves Marie, "Rome, capitale de l'Italie et d'un univers à christianiser", en Yves Marie Hilaire (dir.), *Histoire de la Papauté. 2000 ans de mission et de tribulations*, Paris, Tallandier, 1996, pp. 375-495.

HOBBSAWM, Eric J., *La Era del Imperio, 1875-1914*, Barcelona, Crítica, 1998.

- *Historia del siglo XX, 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 2007

HOBBSAWM, Eric y RANGERS, Terence (eds.), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002.

HOCQUELLET, Richard, *Resistencia y revolución durante la Guerra de la Independencia. Del levantamiento patriótico a la soberanía nacional*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008.

HOLLANDER, Paul d' (dir.), *Foules catholiques et régulation romaine: Les couronnements des vierges de pèlerinages à l'époque contemporaine (XIXe et XXe siècles)*, Limoges, PULIM, (En prensa)

HORAIST, Bruno, *La Dévotion au Pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX (1846-1878). D'après les Archives de la Bibliothèque Apostolique Vaticane*, Roma, École Française de Rome, 1995, pp. 9-22.

HUNT, Lynn, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1984.

ILLION, Régine, *Mujer, política y sindicalismo. Zaragoza 1931-1956*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2002.

INAREJOS MUÑOZ, Juan Antonio, "Sotanas, escaños y sufragios. Prácticas políticas y soportes sociales del neo-catolicismo en las provincias castellano-manchegas (1854-1868)", *Hispania Sacra*, n° 121, 2008, pp. 297-329.

- "La campaña de África de la Unión Liberal. ¿una Crimea española? ", *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 3.1, 2009. Consultado el 24 de diciembre de 2011 en <http://acrh.revues.org/index1805.html>.

JANZ, Oliver, "Conflicto, coexistencia y simbiosis. Simbología nacional y religiosa en Italia desde el *Risorgimento* hasta el fascismo", en Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 265-288.

JIMENEZ CATALÁN, Manuel y SINUÉS Y URBIOLA, José, *Historia de la Real y Pontificia Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, Tip. La Académica, 1924.

JONAS, Raymond, *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*, Los Angeles, University of California Press, 2000.

-*Le Sacre-Coeur. Histoire d'une dévotion du XVI^e-XX^e siècle*, La Crèche, Geste, 2004.

JULIÁ, Santos, *Historia de las dos España*, Madrid, Taurus, 2006.

JURADO, José, "El *Fray Gerundio* y la oratoria sagrada barroca", en *Edad de Oro. Homenaje a Eugenio Asensio*, vol. VII, 1989, pp. 97-106.

JURETSCHKE, Hans, *Los afrancesados en la Guerra de la Independencia. Su génesis, desarrollo y consecuencias históricas*, Madrid, Rialp, 1962.

KAPLAN, Temma, *Ciudad roja, período azul. Los movimientos sociales en la Barcelona de Picasso*, Barcelona, Península, 2003.

KAUFMANN, Suzanne, *Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

KESSEL, Elijsa Schultz Van, "Vírgenes y madres entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna", en Arlette Farge y Natalie Zemon Davis (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo 3, Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 167-209.

KLEY, Dale Van, *Los orígenes religiosos de la Revolución francesa. De Calvino a la constitución civil (1560-1791)*, Madrid, Encuentro, 2002.

KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós,

1993.

- *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-textos, 2003.

KROEN, Sheryl, *Politics and theater. The Crisis of Legitimacy in Restoration France, 1815-1830*, California, University of California Press, 2000.

KSELMAN, Thomas, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, New Jersey, Rutgers University Press, 1983.

LACARRA DUCAY, María del Carmen, "La devoción a Santa María del Pilar de Zaragoza durante la Baja Edad Media", en *El Pilar es la columna. Historia de una devoción*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1995, pp. 29-46.

LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl et Guadalupe: la formation de la conscience nationale au Mexique (1551-1815)*, Paris, Gallimard, 1974.

LAFOZ RABAZA, Herminio, *La Guerra de la Independencia en Aragón: del motín de Aranjuez a la capitulación de Zaragoza (marzo 1808-febrero 1809)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1996.

- *José de Palafox y su tiempo*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1992.

LAGRÉE, Michel, *Religion et modernité. France XIX-XXème siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.

LAMBERIGTS, Mathis, "Le débat sur la liturgie", en Giuseppe Alberigo (dir), *Histoire du Concile Vatican II 1959-1965. Tome II. La Formation de la conscience conciliaire. La première session et la première intercession (Octobre 1962-Septembre 1963)*, Paris, Du Cerf-Peeters, 1998, pp. 135-204.

LAMEIRE, Gilles, *Notre Dame de Neubois, protectrice de la France et de la Papauté. Apparitions en Alsace*, Caluie, Chez Gilles Lameire, 1978.

LANDES, Joan B., *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, New Cork, Cornell University Press, 1988.

LANE, Barbara Miller, "Arquitectura nazi", en Albert E. Elsen, Bárbara Miller Lane, Stanislaus Von Moos y Xavier Sust, *La arquitectura como símbolo de poder*, Barcelona, Tusquets, 1975, pp. 71-114.

LANGLOIS, Claude, "Problématique de la déchristianisation", en Jacques Le Goff y René Rémond (dirs.), *Histoire de la France religieuse. 3. Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine XVIII^e-XIX^e siècle. Volume dirigé para Philippe Joutard*, Paris, Seuil, 2001, pp. 159-162.

- "Invention d'un saint, prolifération d'images. Le cas Benoît Labre", *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, 1990, n° 102 (2), pp. 353-366.

- "La conjoncture mariale des années quarante", en François Angelier y Claude Langlois (eds.), *La Salette. Apocalypse, pèlerinage et littérature (1846-1996). Actes du colloque de l'Institut catholique de Paris (29-30 de novembre de 1996)*, Grenoble, Jérôme Million, 2000, pp. 21-38.

- "Le temps de l'immaculée conception. Définition dogmatique (1854) et événement structurant", en Bruno Béthouart y Alain Lottin (eds.), *La dévotion mariale de l'an mil à nos jours*, Arras, Artois Presse Universitaire, 2005, pp. 366-379.

- "Notre Dame de France (1860), Modernité et identité le succès et l'échec", en Emma Fattorini (dir.) *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma, Rossenberg & Sellier, 1997, pp. 301-329.

- *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1984.

- "Féminisation du catholicisme", en Philippe Joutard (dir.), *Histoire de la France religieuse. 3. Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine XVIIIe-XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2001, pp. 283-292.

- "Mariophanies et mariologies au XIXe siècle. Méthode et histoire", en Jean Comby (dir.), *Théologie, histoire et piété mariale. Actes du colloque de la Faculté de Théologie de Lyon. 1-3 octobre 1996*, Lyon, Profac, 1997, pp. 19-36.

- "Les congrès eucharistiques. Jalons pour une histoire", en Claude Langlois y Christian Sorrel, *Le Catholicisme en Congrès (XIXe-XXe siècles). Actes de la table ronde organisée à l'Institut européen en sciences des religions, Paris, 22-25 septembre 2005*, Paris, Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes, 2009, pp. 205-224.

LANGLOIS, Claude y SORREL, Christian, *Le temps des congrès catholiques. Bibliographie raisonnée des actes des congrès tenus en France de 1870 à nos jours*, Turnhout, Brepols, 2010.

LANNON, Frances, *Privilegio, persecución y profecía. La iglesia católica en España*, Alianza, Madrid, 1990.

- "Los cuerpos de las mujeres y el cuerpo político católico: autoridades e identidades en conflicto en España durante las décadas de 1920 y 1930", *Historia Social*, n° 35, 1999, pp. 65-80.

- "Modern Spain: the project of a national catholicism", en Stuart Mews, *Religion and national identity*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, pp. 567-590.

LA PARRA, Emilio, *Manuel Godoy. La aventura del poder*, Barcelona, Tusquets, 2002.

- "La reforma del clero en España, 1808-1814", en G. Dufour, J.A. Ferrer Benimeli, L. Higuera y E. La Parra, *El Clero afrancesado. Actas de la Mesa Redonda. Aix-en-Provence, 25 de enero de 1985*, Provence, Presses Universitaires de Provence, 1986, pp. 17-54.

- "El mito del rey deseado", en Christian Demange, Pierre Géral, Richard Hocquelllet, Stéphane Michonneau y Marie Salgues, *Sombras de mayo. Mitos y memorias de la Guerra de la Independencia en España (1808-1908)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2007, pp. 221-236.

- "Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo", en Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 17-68.

- *El primer liberalismo y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz*, Alicante, Instituto de Estudios Juan-Gil Albert, 1985.

LAPIERRE, Jean-Pie y LEVILLAIN, Philippe, "Laïcisation, union sacrée et apaisement (1895-1926)" en Jacques Le Goff y René Rémond (dir.), *Histoire de la France Religieuse. Tomo 4. Société sécularisée et nouveaux religieux (XXe siècle)*, Paris, Seuil, 1992, pp. 11-128

LAURENTIN, René, *Le vœu de Louis XIII. Passé ou avenir de la France. 1658-1988: 350 Anniversaire*, Paris, CEIL, 1988.

LAVABRE, Marie Claire, "Avant Propos", en Claire Andrieu, Marie Claire Lavabre y Danielle Tartakowsky (eds.), *Politiques du Passé. Usages politiques du passé dans la France contemporaine*, Provence, Publications de l'Université de Provence, 2006, pp. 7-11.

LAVIGNE, Albert Jean, *Lourdes et le Saint-Siège: Les relations de la Papauté et de la "Rome Marial": 1900-1985*, Tesis dirigida por C. Desplat y presentada en septiembre de 1996 en la Universidad de Pau y de Pays de l'Adour (localizada en el Centre d'Anthropologie Religieuse Européenne).

LEBOVICS, Herman, *True France. The Wars over Cultural Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

LEBRUN, François, *Parole de Dieu et Révolution. Les Sermons d'un curé angevin avant et pendant la guerre de la Vendée*, Toulouse, Privat, 1979.

LEFEBRE, Georges, *La grande peur de 1789 suivi de les folies révolutionnaires*, Paris, Armand Colin, 1988.

LEDUC, Jean, *Les historiens et le temps. Conceptions, problématiques, écritures*, Paris, Seuil, 1999.

LE GOFF, Jacques, *En busca de la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2003.

LLOBERA, Josep R., *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, Barcelona, Anagrama, 1996.

LOMNITZ, Claudio, *Deep Mexico, Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001.

LOPEZ, Roberto J., "Ceremonia y poder en el Antiguo Régimen. Algunas reflexiones sobre fuentes y perspectivas de análisis", en A. González Enciso y J. M. Usunáriz Garayoa (dirs.), *La imagen del Rey, imagen de los reinos. Las ceremonias públicas en la España moderna (1500-1814)*, Navarra, Einsa, 1999, pp. 19-61.

LÓPEZ ALCAÑIZ, Vladimir, "Espectro de la república. Sobre el pensamiento político republicano francés en el siglo XIX", *Historia y política*, n° 23, 2010, pp. 165-189.

LÓPEZ JIMÉNEZ, Ángela, *Zaragoza ciudad hablada. Memoria colectiva de las mujeres y los hombres*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2001

LÓPEZ TABAR, Juan, *Los famosos traidores. Los afrancesados durante la crisis del Antiguo Régimen (1808-1855)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

LÓPEZ VILLAVERDE, Ángel Luis, *El gorro frigio y la mitra frente a frente. Construcción y diversidad territorial del conflicto político-religioso en la España republicana*, Barcelona, Ediciones Rubeo, 2008.

- "El conflicto católico-republicano «desde abajo», 1931-1936", en Feliciano Montero, (eds), *Laicismo y catolicismo. El conflicto político religiosos en la Segunda República*, Madrid, Universidad de Alcalá,

2009, pp. 389-422.

LOTTIN, Alain, "Les grandes inflexions de la dévotion mariale aux temps modernes (XVI-XVIII)", en Bruno Béthouart et Alain Lottin, *La dévotion mariale de l'an mil à nos jours*, Arras, Artois Presse Université, 2005, pp. 29-40.

LOUZAO, JOSEBA, "«Es deber de verdadero y auténtico patriotismo...»: la nacionalización del conflicto entre clericales y anticlericales (1898-1939)" en María Encarna Nicolás Marín y Carmen González Martínez (coord.), *Ayeres en discusión (recurso electrónico)*, 2008.

- "La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea", *Hispania sacra*, n° 121, 2008, pp. 331-354.

LUCEA AYALA, Víctor, *El pueblo en movimiento. La protesta social en Aragón (1885-1917)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009.

LUIS, Jean Philippe, "Balance historiográfico del bicentenario de la Guerra de la Independencia: las aportaciones científicas", *Ayer*, n° 75(3), 2009, pp. 303-325.

LYNCH, John, *La España del siglo XVIII*, Barcelona, Crítica, 2009.

MACARRO, José Manuel, *La Sevilla republicana*, Madrid, Sílex, 2003.

MAËS, Bruno, *Le roi, la vierge et la Nation, pèlerinages et identité nationale entre guerre de Cent Ans et Révolution*, Clamecy, Publisud, 2002.

-*Notre Dame de Liesse, Huit siècles de libération et de joie*, Paris, O.E.I.L., 1991.

MAESTROJUÁN, Francisco Javier, *Ciudad de vasallos, Nación de héroes. Zaragoza: 1809-1814*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2003.

MAIRAL BUIL, Gaspar, "El «tiempo» de la ciudad. Leyendas patrimoniales de fundación y sentido", *Revista de Antropología Social*, n° 10, 2001, pp. 183-210.

MAIRE, Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998.

MAINER, José Carlos, *Regionalismo, burguesía y cultura: Revista de Aragón (1900) y Hermes (1917-1922)*, Zaragoza, Guara, 1982.

MANDROU, Robert, *Introducción a la Francia Moderna (1500-1640). Ensayo de psicología histórica*, México, Unión tipográfica editorial hispano-americana, 1962.

MANN, Michael, *Fascistas*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2006.

MARAVALL, José Antonio, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 2008.

MARCILHACY, David, *Raza hispana. Hispanoamericanismo e imaginario nacional en la España de la Restauración*, Madrid, Centro de Estudios Político Constitucionales, 2010.

MARGENAT, Josep María, “El nacionalcatolicismo: de la Guerra Civil española a 1963”, en Javier Tusell, Emilio Gentile y Giuliana di Febo (eds.), *Fascismo y franquismo cara a cara : una perspectiva histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 133-148.

MARITAIN, Jacques, *Antimoderne*, Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1922.

MARQUESÁN, Cándido, *Florencio Jardiel. Un nuevo Pignatelli*, Zaragoza, s.e., 2008.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona, Bellaterra, 2004.

MARTIN, Jean Clement, *La Vendée de la mémoire*, Paris, Seuil, 1989.

MARTINEZ DEL CAMPO, Luis Gonzaga, “El punto de apoyo de Su Majestad. Los orígenes de la Residencia Universitaria de Estudiantes de Zaragoza”, en Ignacio Peiró Martín y Guillermo Vicente y Guerrero (eds.), *Estudios históricos sobre la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 309-319.

- *La formación del gentleman español. Las residencias de estudiantes en España (1910-1936)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2012.

- “Miguel Allué Salvador: innovando para conservar las tradiciones”, en Guillermo Vicente y Guerrero (coord. y ed. lit.), *Historia de la Enseñanza Media en Aragón*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2011, pp. 605-616.

- “La construcción de identidades colectivas a través de la toponimia urbana. El nomenclátor callejero de Zaragoza en 1860 y 1940”, en Carmelo Romero y Alberto Sabio (coords.), *Universo de micromundos. VI Congreso de Historia Local de Aragón*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2009, pp. 203-220.

MARTINEZ GIL, Fernando, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

MARTINEZ MARIN, Antonio, *La representatividad municipal española. Historia legislativa y régimen vigente*, Murcia, Universidad de Murcia, 1989.

MATHIEZ, Albert, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Paris, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, 1904.

- *La réaction thermidorienne*, Paris, La Fabrique, 2010.

MAUSS, Marcel, *Oeuvres. I Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit, 1968.

MAYEUR, Jean Marie, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, Cerf, 1986.

MCLEOD, Hugh, "Introduction", en Hugh Mcleod y Werner Ustorf(eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 1-26.

MCMILLAN, James F., "La riappropriación de una martire: I cattolici francesi e il culto di Giovanna d'Arco (1890-1990)", en Emma Fattorini (dir.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma, Rosenberg & Sellier, 1997, pp. 285-296.

MENOZZI, Daniele, "Devozione al Sacro Cuore e instaurazione del regno sociale di Cristo: La politicizzazione de culto nella chiesa ottocentesca", en Emma Fattorini (dir.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma, Rosenberg & Sellier, 1997, pp. 161-183.

- *Les interprétations politiques de Jésus de l'Ancien Régime à la Révolution*, Paris, Cerf, 1983.

- "La laicización en perspectiva comparada", en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 143-151.

- "La dottrina del regno sociale di Cristo tra autoritarismo e totalitarismo", en Daniele Menozzi y Renato Moro (eds.), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 17-55.

MENOZZI, Daniele y MORO, Renato, "Conclusioni" en Daniele Menozzi y Renato Moro Daniele Menozzi y Renato Moro (eds.), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 373-387.

MERCADER RIBA, Juan, *José Bonaparte. Rey de España. 1808-1813. Estructura del estado español bonapartista*, Madrid, C.S.I.C., 1983.

"Mesa redonda: transición política, transición religiosa", en Julio de la Cueva Merino y Ángel Luís López Villaverde (eds.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 2005, pp. 255-278.

MESTRE SANCHIS, Antonio, "Reflexiones de un historiador del siglo XVIII español", en Pablo Fernández Albadalejo (ed.) *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1756-1766). Actas del congreso internacional celebrado en Madrid, noviembre de 2004. Homenaje a Antonio Mestre Sanchis*, Madrid, Marcial Pons/Casa Velázquez, 2006, pp. 345-364.

- "Nueva dinastía e Iglesia nacional" en Pablo Fernández Albadalejo (ed.), *Los Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons/Casa Velázquez, 2001, pp. 549-568.

- "La actitud religiosa y los católicos ilustrados", en Agustín Guimerá (ed.) *El reformismo borbónico*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 147-164.

- "Religión y cultura en el siglo XVIII español", en Antonio Mestre (dir.), *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII. vol. IV*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pp. 582-743.

MEYER, Jean, "Geografía de las guerras cristeras: México, 1926-1940", en *El Carlismo en su tiempo: Geografías de la contrarrevolución*, Pamplona, Departamento de Cultura y Turismo-Institución Príncipe de Viana, 2008, pp. 245-265.

MICCOLI, Giovanni, "Deux points chauds: la liberté religieuse, les relations avec les juifs", en Giuseppe Alberigo (dir), *Histoire du Concile Vatican II 1959-1965. Tome IV L'Église en tant que communion. La troisième session et la troisième intercession (Septembre 1964-Septembre 1965)*, Paris, Du Cerf-Peeters, 2003, pp. 123-240.

MICHONNEAU, Stéphane, *Barcelona. Mémoire et identité. 1850-1930*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

MIGUEL GARCÍA, Isidoro (coord.), *Testigos de nuestra fe. La persecución religiosa en la Archidiócesis de Zaragoza (1936-1939)*, Zaragoza, Fundación Teresa de Jesús, 2008.

MIGUEL GONZALEZ, Román, *La Pasión Revolucionaria. Culturas políticas republicanas y movilización popular en la España del siglo XIX*, Madrid, Centro de Estudios Político Constitucionales, 2007.

MILLAN, Jesús y ROMEO, M^a Cruz Romeo, "Presentación. La religión en la trayectoria de los Estados-nacionales: retos y diálogos en perspectiva histórica", en Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 9-19.

MILO, Daniel, *Trabir le temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

MINGUEZ, Víctor y RODRIGUEZ, Inmaculada, "Los imperios del águila", en Ivana Frasquet (coord.), *Bastillas, cetros y blasones. La independencia en Iberoamérica*, Madrid, Fundación Mafre, 2006, pp. 254-284.

MOLLENHAUER, Daniel, "Polémicas en torno a los símbolos de la nación. Católicos y laicistas en Francia (1871-1914)", en Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 233-264

MOLINER PRADA, Antonio, "Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)", en Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 69-125.

MOLINERO, Carme, *La captación de las masas. Política social y propaganda en el régimen franquista*, Madrid, Cátedra, 2005

MOLINERO, Carme e YSÀS, Pere, *La anatomía del franquismo. De la supervivencia a la agonía, 1945-1977*, Barcelona Crítica, 2008

MONTERO, José R., *La C.E.D.A.. El Catolicismo social y político en la II República. Vol. II*, Madrid, La Revista de Trabajo, 1977.

MONTERO GARCÍA, Feliciano, *El primer catolicismo social y la «Rerum Novarum» en España (1889-1902)*, Madrid, C.S.I.C., 1983.

- "Origen y evolución de la Acción Católica española", en Julio de la Cueva Merino y Angel Luís López Villaverde (coord.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 133-160.

- "La Acción Católica, Ángel Herrera y la Asociación Católica de propagandistas", en Julio de la Cueva, Feliciano Montero, (eds), *Laicismo y catolicismo. El conflicto político religioso en la Segunda República*, Madrid, Universidad de Alcalá, 2009, pp. 159-179.

- *El movimiento católico en España*, Madrid, Eudema, 1993.

- *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica Especializada*, Madrid, UNED, 2000.

MORADIELLOS, Enrique, *La España de Franco (1939-1975). Política y sociedad*, Madrid, Síntesis, 2000.

MORAL RONCAL, Antonio Manuel, *La cuestión religiosa en la Segunda República española. Iglesia y carlismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

MORAL RUIZ, Joaquín del, "Las funciones del estado y la articulación del territorio nacional: símbolos, administración pública y servicios", en Joaquín del Moral Ruiz, Juan Pro Ruiz y Fernando Suárez Bilbao, *Estado y territorio en España. 1820-1950*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2007, pp. 17-358.

MORÁN, María Luz, "Cultura y política: nuevas tendencias en los análisis sociopolíticos", en Manuel Pérez Ledesma y María Sierra (eds.), *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 87-131.

MORANGE, Claude, *Siete Calas en la crisis del Antiguo Régimen Español y un panfleto clandestino de 1800*, Alicante, Instituto de Cultura: "Juan Gil-Albert", 1990.

- "¿afrancesados o josefinos?", *Spagna contemporanea*, n° 27, 2005, pp. 27-54.

- *Paleobiografía 1779-1819 del "Pobrecito Holgazán" Sebastián de Miñano y Bedoya*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002.

MORCILLO, Aurora G., *The seduction of modern Spain. The female body and the Francoist body politics*, Lewisburg, Bucknelle University Press, 2010

MORENO LUZÓN, Javier, "Entre el progreso y la virgen del Pilar. La Pugna por la memoria en el centenario de la Guerra de la Independencia", *Historia y política*, n° 12 (2), 2004, pp. 41-78.

MORENO SECO, Mónica, "El clero ante los cambios sociales y culturales de los años 60", en Glicerio Sánchez Recio (coord.), *Eppure si muove. La percepción de los cambios en España (1959-1976)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 145-167.

MORO, Renato, "Rituales políticos/religiones políticas", en Jordi Canal y Javier Moreno Luzón (eds.), *Historia cultural de la política contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Político y Constitucionales, 2010, pp. 97-147.

- "Religion and Politics in the Time of Secularisation: The Sacralisation and Politics and Politicisation of Religion", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6 (1), 2005, pp. 71-86.

- "Nación, catolicismo y régimen fascista", en Javier Tusell, Emilio Gentile y Giuliana di Febo (eds.), *Fascismo y franquismo cara a cara: una perspectiva histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 115-131.

MORTE ACÍN, Ana, *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010.

MOSSE, George L., *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerra Napoleónicas al Tercer Reich*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

NAVAL, María Ángeles, *Luís Ram de Viu. Vida y obra de un poeta de la Restauración*, Zaragoza, Instituto «Fernando el Católico», 1995.

NORA, Pierre, "Entre mémoire et histoire", en Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire. I*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 23-43.

OFFEN, Karen, "Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo", *Historia Social*, nº 9, 1991, pp. 103-135.

O'GORMAN, Edmundo, *Destierro de Sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

OLIVAN BAILE, Francisco y SAN VICENTE, Ántel, *El Templo del Pilar durante los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza, Universidad, 1967.

ORSI, Robert Anthony, *The Madonna of 115th Street: Faith and community in Italian Harlem, 1880-1950*, New Haven, Yale University Press, 1985.

ORTIZ GARCÍA, Antonio, "Calificaciones y otros documentos inquisitoriales de 1774 a 1798 en la biblioteca del Seminario metropolitano de Zaragoza", *Hispania Sacra*, vol. XIII, nº 26, 1960, pp. 443-449.

OZOUF, Mona, *L'Homme régénéré*, Paris, Gallimard, 1989.

- *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Folio, 1989.

PACK, Sasha D., "Revival of the Pilgrimage to Santiago de Compostela: The Politics of Religious, National, and European Patrimony, 1879-1988" en *Journal of Modern History*, nº 82, 2010, pp. 335-367.

- *La invasión pacífica. Los turistas y la España de Franco*, Madrid, Turner, 2009.

PALA LAGUNA, Francisco, "Textos literarios y relatos históricos sobre los Sitios de Zaragoza impresos en el siglo XIX", *Los Sitios de Zaragoza. Catálogo de la Exposición*, Zaragoza, Fundación 2008, 2009, pp. 181-211.

PALOMARES IBÁÑEZ, Jesús María, "La recuperación económica de la Iglesia española 1845-1931", en Emilio La Parra López y Jesús Pradells Nadal (eds.), *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Alicante, Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", 1991, pp. 153-171.

PANO Y RUATA, Mariano de, *La Condesa de Bureta Doña María Consolación de Azlor y Villavicencio y el Regente Don Pedro María Ric y Montserrat, Barón de Valdeolivós. Héroes de la Independencia española*. Volumen I, Zaragoza, Mariano Escar, 1908.

PASAMAR LÁZARO, José Enrique, "Historia de la Revista El Pilar", en José Enrique Pasamar Lázaro y Wifredo Rincón, *Monumentum laudis. CXXXV Aniversario de la revista El Pilar*, Zaragoza, Fundación CAI-ASC, 2007, pp. 15-32.

PASAMAR LÁZARO, José Enrique y RINCON, Wifredo, *Monumentum Laudis, CXXXV Aniversario de la revista El Pilar. Catálogo de la exposición*, Zaragoza, Fundación CAI-ASC, 2007

PASTOR BELTRAN, Ángel, *Biografía del padre Boggiero. Los escolapios y los Sitios de Zaragoza (edición prologada por Gustavo Alares)*, Zaragoza, Comuniter, 2006.

PEIRO ARROYO, Antonio, *Las Cortes Aragonesas de 1808. Pervivencias forales y revolución popular*, Zaragoza, Cortes de Aragón, 1985.

- "Zaragoza, de la liberación al absolutismo", estudio introductorio a Faustino Casamayor, *Años políticos e históricos de las cosas más particulares ocurridas en la Imperial, Augusta y Siempre Heroica Ciudad de Zaragoza. 1814-1815*, Zaragoza, Comuniter-IFC, 2010.

PEIRÓ MARTIN, Ignacio, *Los guardianes de la Historia. La historiografía de la Restauración*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1995.

- *La Guerra de la Independencia y sus conmemoraciones (1908,1958 y 2008)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2008.

- "Introducción" a Mariano de Pano y Ruata, *La Condesa de Bureta y el regente Ric. Vol. 1*, Zaragoza, Comuniter, 2006.

- "La circunstancia universitaria del catedrático Eduardo Ibarra y Rodríguez", en Ignacio Peiró Martín y Guillermo Vicente y Guerrero (eds.), *Estudios históricos sobre la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, Institución «Fernando el católico», 2010, pp. 141-168.

- "Los aragoneses en el centro de estudios históricos: historia de una amistad, historia de una «escuela», historia de una profesión", en José-Carlos Mainer (ed.), *El Centro de Estudios Históricos (1910) y sus vinculaciones aragonesas (con un homenaje a Rafael Lapeña)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico» pp. 131-167.

PEIRO MARTIN, Ignacio y PASAMAR ALZURIA, Gonzalo, *Diccionario Akal de Historiadores españoles contemporáneos*, Madrid, Akal, 2002.

PEIRO MARTIN, Ignacio y RUJULA, Pedro, "Representaciones calculadas: la imagen de Aragón

en el siglo XX”, en VV.AA., *Trabajo, sociedad y cultura. Una mirada al siglo XX en Aragón*, Zaragoza, Ed. Publicaciones Unión, 2000, pp. 277-301.

PELLISTRANDI, Benoît, “Catolicismo e identidad nacional en España en el siglo XIX: un discurso histórico de Donoso Cortés a Menéndez Pelayo”, en Paul Aubert (ed.), *Religión y sociedad en España: (siglos XIX y XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, pp. 91-120.

- *Un discours national? La Real Academia de la Historia entre science et politique (1847-1897)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004.

PEREZ LEDESMA, Manuel, “Las Cortes de Cádiz y la sociedad española”, en Miguel Artola (ed.), *Las Cortes de Cádiz*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp.167-206.

- “Anticlericalismo y secularización en España”, en Antonio Morales (coord.), *Las claves de la España del siglo XX. La cultura*, Madrid, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, 2001, pp. 269-285.

PEREZ SARRIÓN, Guillermo, *Aragón en el Setecientos*, Lérida, Milenio, 1999.

PERRY, Nicholas y ECHEVARRIA, Loreto, *Under the beel of Mary*, Londres, Routledge, 1988.

PETIT, Vincent, *Église et Nation. La question liturgique en France au XIXe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

PEYROU, Florencia, *La Comunidad de Ciudadanos. El Discurso Democrático-Republicano en España, 1840-1868*, Pisa, Pisa University Press, 2006.

PLONGERON, Bernard, *Conscience religieuse en révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française*, Paris, A.&J. Picard, 1969.

- *La vie quotidienne du clergé français au XVIII^e*, Paris, Hachette, 1974.

PORTILLO VALDÉS, José María, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

- “De la monarquía católica a la nación de los católicos”, en *Historia y Política*, n° 17, 2007, pp. 17-35.

PRESTON, Paul, *Franco «Caudillo de España»*, Barcelona, Mondadori, 2006.

PRÉVOTAT, Jacques, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899-1959*, Paris, Fayard, 2001

QUIROGA FERNANDEZ DEL SOTO, Alejandro, *Haciendo españoles. La nacionalización de las masas en la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008

RADCLIFF, Pamela Beth, “The emerging challenge of mass politics” en José Álvarez Junco y Adrián

Shubert (eds), *Spanish History since 1808*, London, Arnold, 2000, pp. 138-154.

- *De la movilización a la Guerra Civil. Historia política y social de Gijón (1900-1937)*, Barcelona, Debate, 2004.

RAGUER, Hilari, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2001.

RAMISA I VERDAGUER, Matisa, *Els catalans i el domini napoleònic (Catalunya vista pels oficials de l'exèrcit de Napoleó)*, Barcelona, Publicacions de l'abadia de Montserrat, 1995.

RAMON SOLANS, Francisco Javier, "La instrumentalización de la revuelta universitaria de 1808: orígenes, límites y rupturas", en Ignacio Peiró Martín y Guillermo Vicente y Guerrero, *Estudios históricos sobre la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 295-308.

- "Una lectura del discurso eclesiástico en la Guerra de la Independencia. Comunidad y exclusión", *I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea de la Asociación de Historia Contemporánea. Zaragoza, 26, 27 y 28 de Septiembre de 2007*. Publicación en formato digital en la Institución «Fernando el Católico», disponible en <http://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/2715>.

- "El legado historiográfico de Miguel Artola: afrancesados, josefinos, juramentados y colaboracionistas", *Rolde: Revista de cultura aragonesa*, 124-125 (2008), pp. 4-11.

- "En torno a la definición de «afrancesado»", en Alberto Ramos Santana y Alberto Romero Ferrer (eds.), *Liberty, Liberté, Libertad. El mundo hispánico en la era de las revoluciones*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2010, pp. 85-99.

- "La sacralización de un nuevo poder. Relaciones entre Iglesia y ejército en Zaragoza desde la capitulación hasta las celebraciones por la toma de Lérida y Mequinenza" en *La guerra de la Independencia española: una visión militar. Actas del VI Congreso de Historia Militar, Zaragoza, del 31 de marzo al 4 de abril de 2008. Vol.II. Comunicaciones*, Madrid, Ministerio de la Defensa, 2009, pp. 207-215.

- "La vierge se soumet à Napoléon. Le culte marial et l'occupation napoléonienne de Saragosse", *Revue de l'Institut Napoléon*, 197 (2008), pp. 7-20.

- "La gestión del tiempo como forma de resistencia del cabildo zaragozano. La reforma josefina de las dignidades, canonjías, raciones y beneficios" en Alberto Ramos Santana y Alberto Romero Ferrer (eds.), *1808-1812: los emblemas de la libertad*, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2009, pp. 459-472.

- "La reestructuración del culto al Pilar. La peregrinación de 1880, un proyecto nacional", en Carmen Frías, José Luis Ledesma y Javier Rodrigo (eds.), *Reevaluaciones. Historias locales y miradas globales. Actas del VII Congreso de Historia Local de Aragón*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2011, pp. 283-292.

- "Ric y Montserrat, Pedro María", en *Diccionario Biográfico de Parlamentarios Españoles. Volumen III*, Madrid, Cortes Generales, 2010, pp. 314-321.

- "Le couronnement de la Vierge du Pilar: l'alliance scellée entre le projet national conservateur et catholique", en Paul d'Hollander (dir.), *Foules catholiques et régulation romaine: Les couronnements des vierges de pèlerinages à l'époque contemporaine (XIXe et XXe siècles)*, Limoges, PULIM, (En prensa)

RAMOS FERNÁNDEZ, Iván, "Manipulación ideológica y propaganda política durante el franquismo: el caso de las fiestas del Pilar de Zaragoza (1936-1975)" en Carlos Forcadell Álvarez y Alberto Sabio Alcutén (coords.), *Las escalas del pasado. IV Congreso de Historia Local de Aragón (Barbastro, 3-5 de julio de 2005)*, Barbastro, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2005, pp. 393-410.

REIG, Ramiro, *Blasquistas y Clericales. La lucha por la ciudad en la Valencia de 1900*, Valencia, Institució Alfons El Magnànim, 1986

REMOND, René, *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles. 1789-2000*, Paris, Seuil, 2001.

REVUELTA GONZALEZ, Manuel, "La confesionalidad estado en España", en Emilio La Parra López y Jesús Pradells Nadal (eds.), *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Alicante, Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", 1991, pp. 373-397.

REY REGUILLO, Fernando del y CABRERA CALVO-SOTELO, Mercedes, "La patronal y la brutalización de la política", en Santos Juliá Díaz (coord.), *Violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 235-288, pp. 266-267.

RIAÑO DE LA IGLESIA, Pedro, *La Imprenta en la Isla Gaditana durante la Guerra de la Independencia. Libros, folletos y hojas volantes (1808-1814) Ensayo bio-bliográfico documentado*, Madrid, Ediciones del Orto, 2004.

RIBA Y GARCIA, Carlos, "Aparato bibliográfico para la Historia de los Sitios de Zaragoza", *Publicaciones del Congreso Histórico Internacional de la Guerra de la Independencia y su época (1807-1815). Celebrado en Zaragoza durante los días 14 a 20 de Octubre de 1908*, Zaragoza, Mariano Salas, 1910

RICHARDS, Michael, *Un tiempo de silencio. La guerra civil y la cultura de la represión en la España de Franco, 1936-1945*, Barcelona, Crítica, 1999.

RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración. Vol. 3, El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996

RINCÓN GARCÍA, Wifredo, *Un siglo de escultura en Zaragoza (1808-1908)*, Zaragoza, CAI, 1984.

- "El templo de Nuestra Señora del Pilar: Historia, Arte y Devoción. Una aproximación (1883-2007)", en José Enrique Pasamar Lázaro y Wifredo Rincón, *Monumentum Laudis. CXXXV Aniversario de la revista El Pilar (Catálogo de la exposición)*, Zaragoza, Fundación CAI-ASC, 2007, pp. 77-93.

- *Vida y obra del humanista aragonés Mariano de Pano y Ruata. 1847-1948*, Monzón, CEHIMO, 1997.

- *Heráldica en la Basílica de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza*, Madrid, Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía, 2009.

RÍOS SALOMA, Martín F., "De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX", en *Estudios de Historia moderna y contemporánea de México*, n° 37, 2009, pp. 97-137.

RIVIÈRE, Claude, *Les liturgies politiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

ROBLES, Cristóbal, *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, Madrid, C.S.I.C., 1988.

ROCHAIX, Nicole, "L'Église d'Espagne et la France: le cas de Miguel de Santander" en Joël Saugnieux, *Foi et lumières dans l'Espagne du XVIIIe siècle*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985, pp. 37-79

RODRIGUEZ LÓPEZ-BREA, Carlos, *Dos Borbones, Cardenales primados en Toledo*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 2001.

ROSA, Mario, *Settecento religioso. Política della Ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999.

ROY, Olivier, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.

RUDÉ, Georges, *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1750-1848*, Madrid, Siglo XXI, 2009.

RUIZ CARNICER, Miguel Ángel, *El Sindicato Español Universitario (SEU), 1939-1965. La socialización política de la juventud universitaria en el franquismo*, Madrid, Siglo XXI, 1996

- "El Sindicato Español Universitario (SEU) del distrito de Zaragoza durante la Guerra Civil (1936-1939)", en *Jerónimo Zurita*, n° 53-54, 1986, pp. 79-99.

- *Los estudiantes de Zaragoza en la Posguerra. Aproximación a la historia de la Universidad de Zaragoza (1939-1947)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1989.

RUIZ TORRES, Pedro, "Del Antiguo al Nuevo régimen: carácter de la transformación", en *Antiguo Régimen y liberalismo. Homenaje a Miguel Artola. I. Visiones generales*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 159-192.

RUJULA, Pedro, "Los años de los Sitios", estudio introductorio a Faustino Casamayor, *Años políticos e históricos de las cosas más particulares ocurridas en la Imperial, Augusta y Siempre Heróica Ciudad de Zaragoza. 1808-1809*, Zaragoza, Comuniter-Institución «Fernando el Católico», 2008.

- "Historia contemporánea" en Eloy Fernández Clemente (dir.), *Historia de Aragón*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2008.

- "La guerra como aprendizaje político. De la Guerra de la Independencia a las Guerras Carlistas" en *El Carlismo en su tiempo: geografías de la contrarrevolución*, Pamplona, Gobierno de Aragón, 2008, pp. 41-63.

- *Contrarrevolución. Realismo y Carlismo en Aragón y el Maestrazgo, 1820-1840*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998.

- *Constitución o muerte: el trienio liberal y los levantamientos realistas en Aragón (1820-1823)*, Zaragoza, Rolde, 2000.

- *Rebelión campesina y primer carlismo: los orígenes de la Guerra Civil en Aragón (1833-1835)*, Zaragoza, 1995.

SAHLINS, Marshall, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1997.

SALAS YUS, María Pilar, *Descripción bibliográfica de los textos literarios relativos a los Sitios de Zaragoza*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2007.

SALOMON CHELIZ, María Pilar, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002.

- "Patriotismo y republicanismo en Aragón, o lo aragonés como símbolo de lo español (1898-1910)", en Alberto Sabio Alcutén y Carlos Forcadell Álvarez, *Las escalas del pasado. IV Congreso de Historia Local de Aragón. IV Congreso de Historia Local de Aragón (Barbastro, 3-5 de julio de 2005)*, Barbastro, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2005, pp. 196-210.

- "Beatas sojuzgadas por el clero: la imagen de las mujeres en el discurso anticlerical del primer tercio del siglo XX", *Feminismos*, n° 2, 2003, pp. 41-58.

SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Isidro, "El pan de los fuertes. La «Buena Prensa» en España", en Julio de la Cueva Merino y Ángel Luís López Villaverde (coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 51-105.

SAN VICENTE, Ángel, "El Pilar y los Sitios de Zaragoza" en *El Pilar es la Columna. Historia de una devoción. Catálogo de la exposición celebrada en La Lonja (7 de octubre de 1995-7 de enero de 1996)*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza/Gobierno de Aragón, 1995, pp. 95-105.

SANZ LAFUENTE, Gloria, *Los organizadores de propietarios agrarios en Zaragoza 1890-1913*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2000.

-*En el campo conservador. Organización y movilización de propietarios agrarios en Aragón, 1880-1930*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2005.

- "Naturaleza y nacionalsocialismo. Una aproximación a Blut und Boden y a Richard Walther Darré", en Carlos Forcadell Álvarez, Carmen Frías Corredor, Ignacio Peiró Martín y Pedro Rújula López, *Usos públicos de la Historia. Comunicaciones al VI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea. Vol. 2*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2002, pp. 948-978.

SAUGNIEUX, Joël, *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1976.

SAZ CAMPOS, Ismael, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003.

- "La historia de las culturas políticas en España (y el extraño caso del «nacionalismo español»)", en Benoît Pellistrandi y Jean François Sirinelli (eds.), *L'histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa Velázquez, 2008, pp. 215-234.

- "Las Españas del franquismo: ascenso y declive del discurso de nación", en Carlos Forcadell, Ismael Saz, Pilar Salomón (eds.), *Discursos de España en el siglo XX*, Valencia, P.U.V., 2009, pp. 147-164.

- "Religión política y religión católica en el fascismo español", en Carolyn P. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 33-56.

- "Las culturas de los nacionalismos franquistas", *Ayer*, n° 71, 2008, pp. 153-174.

SEGUY, Jean, "De la primitive Église aux temps de la fin : les Sociétés comme utopie", en *Recherches*

autour de Pierre Clorivière. *Actes du colloque public des 18 et 19 octobre 1991*, Paris, S.I.P.S., 1993, pp. 137-159.

- "Modernité religieuse, religion métaphorique et rationalité", en *Archives des sciences sociales des religions*, n° 67, 1989. pp. 191-210.

SEIXAS, Xosé Manuel, (coord.), *La construcción de la identidad regional en Europa y España (siglos XIX y XX)*, en *Ayer*, n° 64 (4), 2006.

- *¡Fuera el invasor! Nacionalismos y movilización bélica durante la guerra civil española (1936-1939)*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

SEIXAS, Xosé Manuel y UMBACH, Maiken, "Hijacked Heimitas: national appropriation of local and regional identities in Germany and in Spain, 1930-1945", *European Review of History*, n° 15 (3), 2008, pp. 295-316

SEOANE, María Cruz, "Oratoria sagrada y política", en Andrés Amorós y José María Díez Borque (coords.), *Historia de los espectáculos en España*, Madrid, Castalia, 1999, pp. 463-482.

SEPÚLVEDA MUÑOZ, Isidro, "Medio siglo de asociacionismo americanista español 1885-1936", *Espacio, Tiempo y Forma*, Tomo IV, 1991, pp. 271-290

SERNA, Justo y PONS, Anaclet, *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Madrid, Akal, 2005.

SERRANO, Carlos, *El nacimiento de Carmen: Símbolo, mitos y nación*, Madrid, Taurus, 1999.

SERRANO MARTIN, Eliseo, "introducción" a Juan Francisco Escuder, *Relación histórica y panegírica de las fiestas que la ciudad de Zaragoza dispuso con motivo del decreto en que la Santidad de Inocencio XIII concedió para todo este arzobispado, el oficio propio de la Aparición de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1990 (ed. facsímil de la de 1724).

- *Tradiciones festivas zaragozanas. Historia de los festejos populares en Zaragoza*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 1981.

SHENNAN, J.H., "The rise of patriotism in 18th-century Europe", *History of European Ideas*, vol. 13, n° 6, 1991, pp. 689-710.

STEINER, George, *En el Castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, Gedisa, 1991.

SINGHAM, Shantie Marie, "Bewixt Cattle and Men. Jews, Black and Women, and the declaration of the Rights of Man" en Dale Van Kley (ed.), *The French idea of freedom. The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*, Stanford, California, 1994, pp. 114-153.

SIRINELLI, Jean-François, *Histoire des droites, tomo 2. Cultures*, Paris Gallimard 1992.

SMITH, Anthony D., *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

SMITH, Jay A., "No More Language Games: Wors, Beliefs, and the Political Culture of Early Modern France", en *American Historical Review*, n° 102 (5), 1997, pp. 1413-1440.

SOMERS, Margaret R., "¿Qué hay de político o de cultural en la cultura política y en la esfera pública? Hacia una sociología histórica de la formación de conceptos", *Zona Abierta*, n° 77/78, 1996/1997, pp. 31-94.

SORANDO, Luís, "De nuevo con la bandera de la Virgen del Pilar", en *Emblemata*, n° 8, 2002, pp. 435-437.

SORIA ANDRE, Francisca, *Las fiestas del Gay Saber. El caso aragonés (1884-1905)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1995.

SORREL, Christian, "Ultramontanisme et culte marial: les fêtes de la promulgation du dogme de l'immaculée Conception dans le duché de Savoie (1855)", en Paul d'Hollander (ed.), *L'Église dans la rue. Les cérémonies extérieures du culte en France au XIX^e siècle. Actes du colloque des 23-24 mars 2000 à Limoges*, Limoges, Pulim, 2001, pp. 229-242.

- "L'apostolat des notables. La Société de Saint Vincent de Paul en Savoie de 1849 à 1914", en *Notables et Notabilité dans les Pays de Savoie. Actes du XXXII^e Congrès des Sociétés Savantes de Savoie*, Moutiers, L'Académie de la Val d'Isère, 1990, pp. 125-149.

- *Les Catholiques Savoyards. Histoire du diocèse de Chambéry 1890-1940*, Les Marches, La Fontaine de Siloé, 1995.

SUDJIC, Dyeann, *La arquitectura del poder. Cómo los ricos y poderosos dan forma a nuestro mundo*, Barcelona, Ariel, 2005.

TAUSIET, Maria, *Abracadabra Omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 233.

- "Zaragoza celeste y subterránea. Geografía mítica de una ciudad (siglos XV-XVIII)", en François Delpéch, *L'imaginaire du territoire en Espagne et au Portugal. (XVI^e-XVII^e siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 141-170.

- *Los poseos de Tosos (1812-1814). Brujería y justicia popular en tiempos de revolución*, Zaragoza, Instituto Aragonés de Antropología, 2002.

TACKETT, Timothy, "The West in France in 1789: The Religious Factor in the Origins of the Counterrevolution", *The Journal of Modern History*, n° 54 (4), 1982, pp. 715-745.

- *Religion, revolution and regional culture in eighteenth-century France: the Ecclesiastical oath of 1791*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

TAGLE, Luis Antonio G., "La «semaine noire» du Vatican II (14-21 novembre 1964)", en Giuseppe Alberigo (dir), *Histoire du Concile Vatican II 1959-1965. Tome IV L'Église en tant que communion. La troisième session et la troisième intercession (Septembre 1964-Septembre 1965)*, Paris, Du Cerf-Peeters, 2003, pp. 473-553.

TANK-STORPER, Sébastie, “modernite religieuse”, en Régina Azria et Danièle Hervieu Lèger (eds.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 742-749.

TAVARD, Georges, *La vierge marie en France aux XVIII^e et XIX^e. Essai d'interprétation*, Paris, Cerf, 1998.

TERAN, Marta, “Banderas de la Independencia con imágenes marianas: las de San Miguel el Grande, Guajanato de 1810”, en Ivana Frasquet (coord.), *Bastillas, cetros y blasones. La independencia en Iberoamérica*, Madrid, Fundación Mafre, 2006, pp.231-243.

THIESSE, Anne-Marie, *Les créations des identités nationales. Europe XVIIIe-XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2001.

-“Centralismo estatal y nacionalismo regionalizado. Las paradojas del caso francés”, *Ayer*, n° 64, 2006, pp. 33-64.

TILLY, Charles, *La vendée. Révolution et contre-révolution*, Paris, Fayard, 1970.

TIRYAKIAN, Edward A., “Durkheim, Mathiez and the French Revolution: The Political Contexto of a Sociological Classic”, en *For Durkheim. Essays in Historical and Cultural Sociology*, Burlington, Ashgate, 2009, pp. 89-113.

TOMAS Y VALIENTE, Francisco, *El marco político de la desamortización en España*, Madrid, Ariel, 1977.

TONE, John L., *La guerrilla española y la derrota de Napoleón*, Madrid, Alianza, 1999.

TRULLEN FLORIA, Ramiro, “El Vaticano y los movimientos monárquicos durante la II República”, *Alcores*, n° 8, 2009, pp. 287-307.

-“La jerarquía episcopal durante la II República”, en Carmelo Romero y Alberto Sabio, *Universo de Micromundos. VI Congreso de Historia Local de Aragón*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2009, pp. 261-269.

TURNER, Victor y TURNER, Edith, *Image and pilgrimage in christian culture. Anthropological perspectives*, Ney York, Columbia University Press, 1978.

UGARTE TELLERIA, Javier, *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1956 en Navarra y el País Vasco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

URIGÜEN, Begoña, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neocatolicismo*, Madrid, C.S.I.C., 1986.

VAUCHEZ, André, “Introduction”, en André Vauchez (dir.) *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et Islam) Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XII^e –XVIII^e siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1995.)*, Rome, École Française de Rome, 1995, p.1-4.

- “La cathédrale”, en Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire. III. Les France. 2 Traditions*, Gallimard, Paris, 1997, pp. 3109-3140.

VENTRESCA, Robert A., "The Virgin and the Bear. Religion, society and the Cold War in Italy", en *Journal of Social History*, n° 37, 2003

VINCENT, Mary, *Catholicism in the Second Spanish Republic. Religion and Politics in Salamanca, 1930-1936*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

- "La Guerra Civil española como guerra de religión", *Alcores*, n° 4, 2007, pp. 57-73.

- "«The keys of the kingdom»: religious violence in the Spanish civil war, July-August 1936", en Chris Ealham y Michael Richards (eds.), *The Splintering of Spain. Cultural History and the Spanish Civil War, 1936-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 68-89.

- "Expiation as Performative Rhetoric in National-Catholicism: The Politics of Gesture in Post-Civil War Spain", *Past and Present*, n° 203, 2009, pp. 235-256.

VOLTES BOU, Pedro, *Notas sobre instituciones barcelonesas del siglo XIX*, Barcelona, Instituto Municipal de Historia, 1976.

VOVELLE, Michel, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1978.

- *Ideología y Mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985.

- *1793, La Révolution contre l'Église. De la Raison à l'être Suprême*, Paris, Complexe, 1988.

WAQUET, Françoise, *Les fêtes royales sous la Restauration ou l'Ancien Régime retrouvé*, Paris, Droz, 1981.

WARNER, Marina, *Tú sola entre todas las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991.

- *Monuments & Maidens. The Allegory of the Female Form*, New York, Atheneum, 1985.

WATANABE, Chiaki, *Confesionalidad católica y militancia política: la asociación católica nacional de propagandistas y la juventud católica española (1923-1936)*, Madrid, UNED, 2003.

- "Juventud Católica Española. Orígenes y primer desarrollo", *Espacio, Tiempo y Forma*, n° 8, 1995, pp. 131-139

WEBER, Max, *La ética protestante o el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

- *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

WOELL, Edward J., "Waging War for the Lord: Counterrevolutionary Ritual in Rural Western France, 1801- 1906", *The Catholic Historical Review*, vol. 88, 2002, pp.17-41.

WOLF, Christiane, "¿Los monarcas como representantes religiosos de la nación hacia 1900? Una comparación entre el káiser Guillermo II, la reina Victoria y el emperador Francisco José", en Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 177-198

WOLF, Eric R., "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", *Journal of American Folklore*, LXXI, 1958, pp. 34-39.

YESTE NAVARRO, Isabel, "Escenografías urbanas en Aragón (1936-1956)", en Ignacio Henares Cuéllar et alii. *Dos décadas de cultura artística en el Franquismo. Vol. II*, Granada, Universidad de Granada, 2001pp. 737-752.

- *La reforma interior. Urbanismo zaragozano contemporáneo*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1998, pp. 105-164.

YUSTA, Mercedes, "La cultura política comunista española durante la Guerra Civil y el primer franquismo: ¿Una «religión laica»?"

YUVAL-DAVIS, Nira, "Género y nación: articulaciones del origen, la cultura y la ciudadanía", *Arenal*, nº 3 (2), 1996, pp. 163-175.

- *Gender e Nation*, London, Sage, 2008.

ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L., *Encountering Mary. Visions of Mary from La Salette to Medjugorje*, New York, Princeton University Press, 1992.