

Iglesia, monarquía y nación

Redes de poder y legitimación religiosa en la Real Capilla (1833-1868)

Iglesia, monarquía y nación

Redes de poder y legitimación religiosa en la Real Capilla (1833-1868)

David Martínez Vilches



Universidad
de Alcalá

EDITORIAL
UNIVERSIDAD DE ALCALÁ

La colección de Monografías de Humanidades de la Editorial de la Universidad de Alcalá ha sido distinguida con el Sello de Calidad en Edición Académica - Academic Publishing Quality (CEA-APQ).



Proyecto PID2022-136358NB-I00 RESPECT. «La respetabilidad burguesa y sus dinámicas culturales, 1830-1890». Financiador: Ministerio de Ciencia e Innovación.

El contenido de este libro no podrá ser reproducido,
ni total ni parcialmente, sin el previo permiso escrito del editor.
Todos los derechos reservados.

© De los textos: sus autores.

© De las imágenes: sus autores.

© De la ilustración de portada: «Ceremonia de bautizo de la Princesa de Asturias, en la Capilla de Palacio»,
La Ilustración, 27 de diciembre de 1851. Imagen procedente de los fondos de la Biblioteca Nacional de España.

© Editorial Universidad de Alcalá, 2025

Plaza de San Diego, s/n
28801 Alcalá de Henares
www.uah.es

I.S.B.N.: 978-84-10432-22-2

Depósito legal: M-15798-2025

Composición: Solana e Hijos, A. G., S.A.U.

Impresión y encuadernación: Solana e Hijos, A.G., S.A.U.

Impreso en España

ABREVIATURAS ARCHIVÍSTICAS

AAV	Archivo Apostolico Vaticano
ANM	Archivio della Nunziatura di Madrid
Pio IX, SS	Archivio Particolare di Pio IX, Sovrani: Spagna
AVM	Archivo de la Villa de Madrid
AGP	Archivo General de Palacio
AG	Administración General
Per.	Personal
RR	Reinados
RRPP	Reales Patronatos
AHN, DTF	Archivo Histórico Nacional, Diversos, Títulos y Familias
ARCM, JDC	Archivo Regional de la Comunidad de Madrid, Fondo Juan Donoso Cortés
BNE	Biblioteca Nacional de España
RAH, Isabel II	Real Academia de la Historia, Archivo de Isabel II

Este listado incluye únicamente las abreviaturas archivísticas utilizadas a lo largo del texto. Para una recopilación exhaustiva de las fuentes de archivo manejadas durante la investigación, véase el apartado correspondiente en «Fuentes y Bibliografía». Por otro lado, las transcripciones recogidas de la documentación conservan la ortografía y puntuación originales. En algunos casos se añade alguna palabra entre corchetes para facilitar la lectura, pero se ha evitado la introducción reiterada de la partícula *sic*.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo analiza la presencia del clero en la corte durante el reinado de Isabel II, que constituyó la primera experiencia liberal de cierto recorrido en España. Por tanto, se trata de un periodo de notables transformaciones por la introducción del liberalismo en nuestro país. Monarquía e Iglesia fueron dos instancias que no interaccionaron armónicamente con esa nueva realidad política: oscilaron entre la resistencia y la adaptación a las novedades. Así pues, una cuestión como la que aquí abordamos nos sitúa en un espacio privilegiado para examinar la evolución de los personajes religiosos que rodearon a la corona en el tránsito del Antiguo Régimen al Estado liberal en dimensiones tan significativas como su perfil organizativo e institucional en palacio, su integración en redes de poder o su participación en la ritualidad religiosa de la monarquía.

El objeto de estudio elegido no constituye un aspecto del pasado totalmente desconocido. Al contrario, en la conciencia colectiva del pasado español existe una imagen reconocible de la corte isabelina, y en ella las figuras religiosas juegan un papel fundamental. Ahora bien, esta investigación ha partido de la premisa de que esas representaciones, que tenían fundamentalmente objetivos propagandísticos, no se corresponden con la realidad histórica. La idea de una «camarilla» religiosa que rodeaba a Isabel II es un mito que elaboraron los sectores antidinásticos en la década de 1860 conjugando algunos elementos reales y otros imaginarios. Después, la literatura ha socializado ese mito. Sin embargo, ni tiene capacidad explicativa para dar cuenta y razón del final del reinado, ni mucho menos sirve para otros momentos anteriores. Carga las tintas sobre sor Patrocinio y el padre Claret, dejando de lado al conjunto de eclesiásticos que prestaba sus servicios en la Real Capilla. Esa representación del pasado se centra únicamente en la intervención en política de esos personajes, obviando las lógicas de poder propias de palacio o su intervención en la ritualidad religiosa de la monarquía. Y, finalmente, ofrece una imagen antimoderna

de la corte y de la Iglesia, como si fuesen agentes homogéneos e incapaces de adaptarse a las novedades de los tiempos, aunque solo fuese para sobrevivir.

Aquí defendemos un argumento bastante distinto. El clero palatino no fue ajeno a la nueva realidad del liberalismo, no porque las nuevas élites liberales impusiesen sobre la corte un modelo racionalizador y de ejercicio del poder fundamentado en el sistema representativo, sino porque no pudieron quedarse fuera de las lógicas de ese espacio sin renunciar a instrumentalizar la autoridad de la monarquía. Desde luego, la Real Capilla fue objeto de reformas, primero para evitar que en ella tuviesen cabida eclesiásticos carlistas y después para reducir el abultado gasto que arrojaba. Con el tiempo, además, se impuso una política racionalizadora, en línea con la construcción del Estado liberal y la normalización de sus relaciones con la Iglesia. Pero más allá de esas dimensiones organizativas, las figuras religiosas se integraron en las redes de poder que se tendían alrededor del trono y que buscaban orientar el favor regio en su beneficio y controlar los puestos más apetecibles de palacio. Ciertamente, algunos personajes llegaron a tener una estrecha confianza con Isabel II y le hablaron de asuntos de política eclesiástica porque creían que ello entraba dentro de sus atribuciones. En todo caso, si defendían unos mismos intereses, eso era porque todos pertenecían a la Iglesia, no porque actuaran de manera concertada formando un grupo de presión definido. Pero estos elementos no nos pueden hacer caer en el tópico de una camarilla oscurantista anclada en el pasado. A la hora de orientar la voluntad de la reina, raramente se impusieron sobre los políticos liberales, aunque fuesen un elemento de interferencia en la política formal. Por último, no hay que olvidar que estos personajes participaron activamente en la ritualidad de la monarquía y, si bien esa ritualidad apelaba constantemente al pasado, tampoco pudo sustraerse de los valores del liberalismo, por lo que desde ceremonias y discursos religiosos la idea de majestad también fue reformulada para incorporar nuevas realidades, como la domesticidad burguesa o la idea de nación.

Este trabajo se estructura en siete capítulos, además de un octavo que sirve de epílogo final. El primer capítulo es de naturaleza introductoria y proporciona unas nociones genéricas sobre la aproximación teórica y metodológica que ha orientado la investigación. En los siguientes capítulos se estudia la presencia de las figuras religiosas en la corte isabelina siguiendo un orden cronológico, aunque dentro de los capítulos la división en epígrafes se ha realizado según un criterio temático. En el segundo y tercer capítulo se examinan las transformaciones que se produjeron en la Real Capilla durante la época de las Regencias, en la que el palacio atravesó diferentes coyunturas desde los tímidos intentos de reforma de la monarquía absolutista hasta la ruptura liberal, todo ello en un contexto de grandes desavenencias entre la Iglesia y el Estado que no pasaron desapercibidas en la Real Capilla. El siguiente capítulo analiza el papel del clero palatino en los primeros momentos de la Década Moderada, cuando se recompuso la red de poder de María Cristina, así como los cambios sobrevenidos durante los gobiernos puritanos de 1847 y la intervención del rey consorte en la Real Capilla. El capítulo quinto constituye una aproximación a

la figura de sor Patrocinio: su conversión en una celebridad religiosa, su progresivo acercamiento a la Familia Real y su supuesto papel en el «Ministerio Relámpago» de 1849. El intenso proceso de racionalización que afectó a la Real Capilla en los últimos años de la Década Moderada es objeto de atención en el siguiente capítulo, así como la génesis de un discurso religioso en torno a la maternidad de Isabel II y el regreso de sor Patrocinio después de su tercer destierro en un momento de crisis del moderantismo y mayor independencia política de la corona. El séptimo capítulo aborda los cambios sobrevenidos entre el clero palatino durante el Bienio Progresista y cómo la actuación de los eclesiásticos fue un elemento de la resistencia al gobierno de Espartero desde la corte, así como de la posterior trayectoria reaccionaria de la monarquía una vez clausurada aquella breve experiencia.

En 1857 concluye el grueso de nuestra investigación. En aquel año se produjeron importantes acontecimientos para el objeto de estudio abordado. La Real Capilla ya estaba definida institucionalmente y en ella se habían aplicado las disposiciones concordatarias correspondientes. Asimismo, para entonces sor Patrocinio había estrechado lazos con la reina, que donó a su comunidad el convento de San Pascual de Aranjuez dentro de uno de los Reales Sitios. Finalmente, también en 1857 murió Juan José Bonel y Orbe, el confesor real de Isabel II desde 1843 casi sin interrupción, y su puesto fue ocupado por el padre Claret, quien se convertiría en el personaje más representativo de la Iglesia española en las décadas centrales del siglo XIX. La actuación del clero en la corte isabelina entre 1857 y 1868 es repasada en un breve capítulo-epílogo que, aunque no constituye un análisis pormenorizado, proporciona un estado de la cuestión de la actuación de personajes tan significativos como Patrocinio y Claret, así como del uso de los discursos y prácticas religiosas como elementos de legitimación de la monarquía en la fase final del reinado de Isabel II. A partir de la documentación recopilada y la bibliografía existente al respecto, se proporciona un marco interpretativo que el autor de estas líneas ha avanzado en publicaciones anteriores y espera desarrollar en próximos trabajos.

Creemos que esta investigación arroja cierta luz a un tema muchas veces mencionado, pero poco examinado con la óptica crítica que requiere. Con ello esperamos haber proporcionado una explicación de la presencia del clero en la corte de Isabel II más contextualizada y consistente que la que nos ha legado la propaganda antidinástica y la literatura.

Esta obra es el resultado de la investigación doctoral del autor entre los años 2019 y 2023 en la Universidad Complutense de Madrid. Debo agradecer a la profesora Raquel Sánchez que se haya prestado a dirigir esta tesis doctoral y me haya integrado en su grupo de investigación. No solo ha guiado mi trabajo durante estos años, sino que también me ha proporcionado la oportunidad de iniciarme en las tareas docentes e investigadoras de este maravilloso oficio. He sentido muy de cerca su afecto y su

ilusión. Espero que el resultado obtenido esté a la altura de la confianza y las expectativas que ha depositado en mí.

Por otro lado, esta obra se ha beneficiado de los comentarios y sugerencias proporcionadas por los profesores que integraron el tribunal en la defensa de la tesis: Jesús Antonio Martínez Martín, David San Narciso, Antonio Manuel Moral Roncal, Isabel Corrêa da Silva y Rosa Ana Gutiérrez Lloret.

Quiero dejar constancia también de mi agradecimiento a los profesores e investigadores que me han facilitado la realización de estancias de investigación en el extranjero. En Lisboa fui recibido en el Instituto de História Contemporânea de la Universidade Nova de Lisboa por Pedro Aires Oliveira. También fueron de gran ayuda las orientaciones que me ofrecieron Luís Nuno Espinha da Silveira, Sérgio Ribeiro Pinto y Maria Paula Marçal Lourenço. Finalmente, Paolo Mattera me recibió muy amablemente en el Dipartimento di Studi Umanistici de la Università Roma Tre.

No puedo olvidarme de mis maestros de Secundaria: María Jesús Sendras, Jesús Domínguez y Ángel Llorente. Además de proporcionarme útiles consejos durante toda mi etapa formativa, su ejemplo me acompaña cada día que cojo la tiza delante de mis alumnos.

Por otra parte, este ha sido un camino compartido con otros amigos y colegas que me han brindado su amistad durante estos años: Fermín López, Carlota Álvarez, David San Narciso y Alberto Esperón. Con todos ellos he pasado grandes momentos dentro y fuera de la universidad.

Por último, aunque no menos importante, el apoyo de mi familia, especialmente de mi madre, María del Mar, ha sido fundamental para llevar a feliz término este proyecto de vida que consiste en aprender y enseñar Historia. Todas estas páginas están dedicadas a ella.

Este trabajo se ha llevado a cabo con la ayuda del Programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU2017/00545) y se integra dentro de los proyectos de investigación «Corte, Monarquía y Nación liberal. En torno al Rey y la modernización política de España (1833-1885)» (HAR2015-66532-P), «Cultura del honor, política y esfera pública en la España liberal (1833-1890)» (PGC2018-093698-B-I00) y «La respetabilidad burguesa y sus dinámicas culturales, 1830-1890» (PID2022-136358NB-I00), financiados por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

1. EL CLERO EN LA CORTE DE ISABEL II: LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

1.1. LA REAL CAPILLA ENTRE LA CORTE, EL ESTADO Y LA IGLESIA

De la yuxtaposición de religión y mundo cortesano en la España del siglo XIX resulta un amplio abanico de posibilidades analíticas para el historiador. Son muchos los factores a considerar, tanto políticos, porque nos referimos a una esfera articulada alrededor del poder del monarca y su capacidad de decisión dentro y fuera de palacio; como sociales, ya que la corte constituye un lugar de convergencia e interacción –conflictiva, a menudo– de las élites dirigentes, sean estas tradicionales o burguesas; y culturales, debido a la virtualidad de representación simbólica de la nación atribuida a la figura regia por el liberalismo, así como por su estrecha vinculación con la religión católica. Por otra parte, también son variadas las aproximaciones a este objeto de estudio, pues hay que tomar en consideración los aspectos institucionales y organizativos de la presencia eclesiástica en palacio, la configuración de sus relaciones de poder y su posible influencia en la actuación del monarca, todo el complejo simbólico de escenificación político-religiosa y el sustrato ideológico más o menos preciso que dota de sentido a estos componentes del sistema cortesano en el contexto de la construcción del Estado liberal.

Una primera aproximación a las figuras religiosas que rodearon a Isabel II debe considerar su integración institucional en palacio. Ya en las *Partidas* de Alfonso X quedó establecido que el culto divino en la corte contaría con un capellán encargado de oficiar la liturgia y administrar los sacramentos al monarca. No obstante, la definición institucional de la Capilla Real (más conocida como Real Capilla) en Castilla no se acometió hasta 1436, cuando Juan II otorgó unas constituciones que organizaban esta dependencia palatina eclesiástica con un capellán mayor, cargo que acabó vinculado por tradición al arzobispo de Santiago, y una serie de capellanes encargados de su funcionamiento, mientras en Aragón se seguía el modelo de la

capilla de los papas de Avignon. Durante un siglo se conservó prácticamente intacta la fórmula institucional de los Trastámara, con algunos añadidos de la corte de Borgoña, para la atención de las necesidades espirituales de los Austrias Mayores. Fue bajo el reinado de Felipe II cuando se acometió, en 1586, la organización «al uso de Castilla y de Borgoña» de la Real Capilla, integrando ambas tradiciones en la misma dependencia, aunque de manera separada: por una parte, la capilla castellana con el capellán mayor, cabeza de la institución, y el banco de capellanes de honor de Castilla, encargados de los oratorios privados de la Familia Real y que asistían a la Real Capilla en fiestas solemnes; y, por otra parte, la capilla de la Casa de Borgoña, con el limosnero mayor, que suplía al capellán mayor cuando este se ausentaba, y los capellanes de altar, responsables de los oficios divinos. Además, para suplir la ausencia del arzobispo de Santiago como capellán mayor, en 1569 Felipe II consiguió de Roma la facultad de nombrar a un procapellán, al que quedaría unido en 1610 el título de patriarca de las Indias, cargo honorífico creado en 1524 como concesión del pontificado a los monarcas castellanos en virtud de su patronato sobre la Iglesia en sus posesiones, aunque sin jurisdicción efectiva en Ultramar¹.

Con la mayor complejidad del culto en palacio, en 1623 Felipe IV otorgó unas constituciones donde ya aparecían los integrantes de la Real Capilla con sus funciones específicas al servicio de la misma, y que unía en una única persona los cargos de procapellán y limosnero mayor. Esta normativa se mantendría en vigor con el cambio de dinastía en el siglo XVIII hasta las constituciones otorgadas por Fernando VI en 1757, que recogían la práctica de los siglos anteriores e introducían algunos aspectos para su buen funcionamiento, especialmente en lo que se refería al pago de haberes y las tareas de cada uno de los oficios. Para entonces, la Real Capilla había sido erigida en parroquia por una bula de Benedicto XIV de 14 de junio de 1753, confirmada por un breve pontificio del día 27 de ese mismo mes. La parroquialidad de la Real Capilla venía a poner fin a una larga historia de conflictos jurisdiccionales entre esta dependencia y la jurisdicción ordinaria del arzobispo de Toledo, en cuya diócesis se encontraba Madrid. Así pues, el procapellán y patriarca quedaba investido como prelado con una jurisdicción *vere nullius* (casi episcopal) que abarcaba un amplio territorio: el Palacio Real, los Reales Sitios y sus iglesias y capillas y un puñado de templos y establecimientos religiosos dependientes del Patronato Real².

En cuanto a los integrantes de esta privilegiada dependencia, el más importante era sin lugar a dudas el procapellán, limosnero mayor y patriarca de Indias, que nombraba el rey, y que era el jefe espiritual de la Real Capilla, si bien en lo tem-

¹ José Martínez Millán y Esther Jiménez Pablo, «La transformación ideológica de la Monarquía y su reflejo en la Capilla Real», en José Martínez Millán y José Eloy Hortal Muñoz (dirs.), *La corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica*, Madrid, Polifemo, 2015, vol. I, pp. 700-763.

² Véase Beatriz Comella, *La jurisdicción eclesiástica palatina en los patronatos reales del Buen Suceso y de Santa Isabel de Madrid (1753-1931)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2004 y Juan Carlos Saavedra Zapater, *El primer reformismo borbónico en Palacio: la Capilla Real (1700-1750)*, Madrid, UNED, 2005.

poral dependía del mayordomo mayor³. Entre sus funciones estaban la elaboración de propuestas al rey para los cargos principales de la Real Capilla, la concesión de licencias para la administración de sacramentos dentro de su jurisdicción, la asignación de tareas a los capellanes de honor y demás oficios y la autorización de licencias al personal de la Real Capilla para ausentarse de la corte. Asimismo, por un breve de 10 de marzo de 1762, a los títulos de procapellán y patriarca se le sumaría el de vicario general de los Ejércitos y Armada, y con él la jurisdicción castrense, que se renovaba cada siete años.

El culto divino era oficiado fundamentalmente por el banco de capellanes de honor, encargados también de decir misa a las personas reales en sus oratorios, ir en la comitiva de su servidumbre a los Reales Sitios, acompañar a los regios cadáveres y asistir al procapellán en el gobierno de la Real Capilla desempeñando distintos oficios. Entre estos, el primero era el de receptor, decano y presidente del banco de capellanes, responsable de recibir del procapellán las órdenes relativas al culto divino y comunicárselas al resto del personal. Le seguía el juez, que ejercía la jurisdicción ordinaria contenciosa que competía al procapellán, por lo que debía tener un grado mayor en cánones, y además era teniente vicario auditor general de los ejércitos y armada. La tercera de las dignidades que podía ostentar un capellán de honor era el curato del Real Palacio, esto es, el ejercicio de la cura de almas del ministerio parroquial del procapellán, auxiliado también por un segundo cura, llamado de la Real Parroquia, que administraba los sacramentos en el territorio perteneciente a la jurisdicción palatina fuera de palacio. Otros capellanes eran los doctorales, que asistían al procapellán en los asuntos de la Real Capilla; los penitenciarios, que se encargaban del confesonario los días de fiesta; el fiscal, que atendía los juzgados de la Real Capilla y el vicariato general castrense; los maestros de ceremonias, que cuidaban del desarrollo solemne del culto divino; y otros encargados de los distintos establecimientos religiosos que pertenecían a la jurisdicción palatina.

El procapellán y los capellanes de honor no eran los únicos integrantes de la Real Capilla, pues el culto divino en palacio exigía el concurso de otros muchos ministros y criados. Por ejemplo, los sumilleres de cortina, presbíteros encargados de recorrer la cortina del sitial regio cuando asistiese el monarca en público, bendecir la mesa en ausencia del procapellán y asistir al oratorio cuando el rey comulgase. Asimismo, la oratoria sagrada estaba al cargo de los predicadores de Su Majestad, eclesiásticos seculares o regulares que debían ser los condecorados primeros de las universidades o sus órdenes. Por su parte, los capellanes de altar, instruidos en el canto llano y la música, cantaban las Epístolas y los Evangelios en la misa mayor y celebraban

³ AGP, AG, leg. 1119, «Manifiesto compendiado del estado actual de la Real Capilla de Palacio: del culto divino que se da a Dios en ella; rentas que le están concedidas; número, clases y dotaciones de sus ministros con todo lo demás pertenecientes a la misma», Madrid, 20 de junio de 1809. Las siguientes líneas se basan en este documento, que consiste en un informe sobre el funcionamiento de la Real Capilla, escrito para la corte de José I.

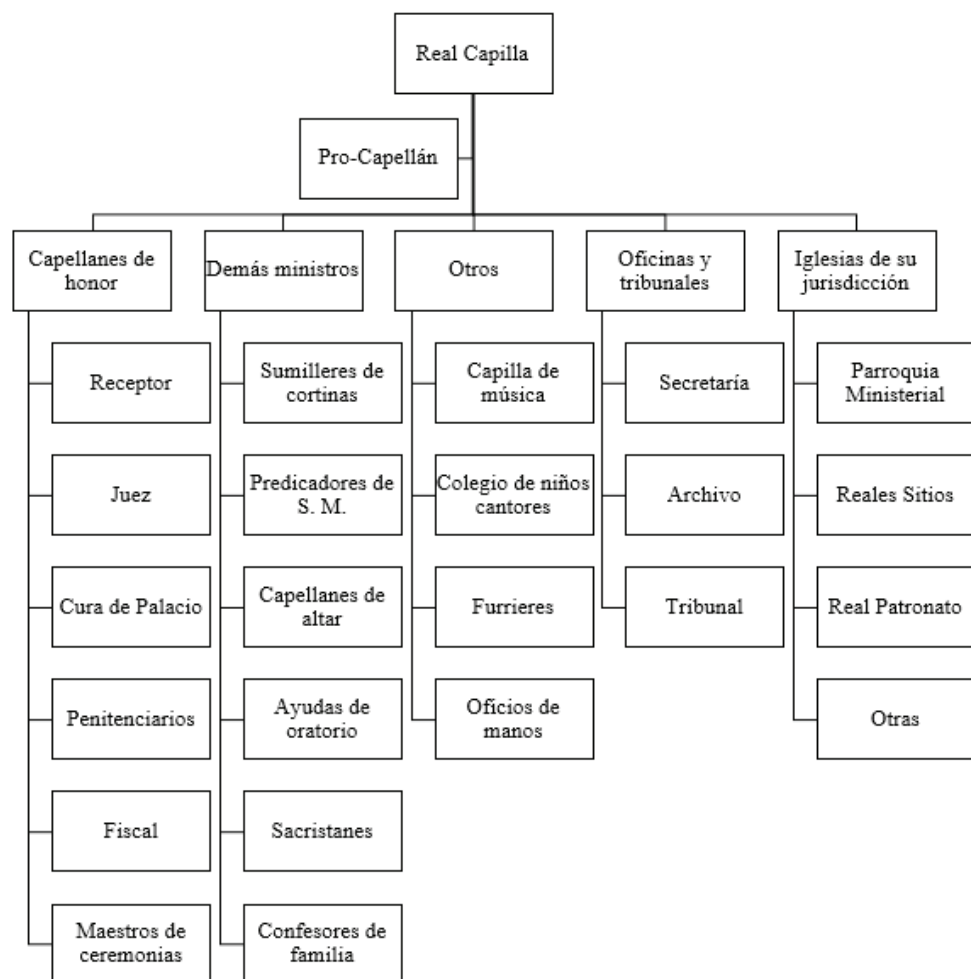
la misa de postre, es decir, la que seguía a la misa mayor. No podía faltar toda una pléyade de músicos, con salmistas, un Colegio de Niños Cantores y una Capilla de Música con varias voces e instrumentos para el esplendor de las funciones religiosas. Otros de los oficios eran los ayudas de oratorio, sacerdotes que se encargaban de los reales oratorios; los sacristanes, que preparaban diariamente los ornamentos litúrgicos; los furrieres, seglares que recibían las órdenes del procapellán y las transmitían al receptor, además de servir las luces y el palio, asistir a las procesiones y hacer las veces de porteros; y otros oficios «de manos», como los barrenderos o el hostiero.

Por otra parte, la amplia jurisdicción que ostentaba el patriarca de Indias, y que abarcaba la palatina y la castrense, necesitaba de distintas oficinas para la administración de todos los asuntos, además de los diferentes templos que en ella se incluían. De los negocios de las dos jurisdicciones se encargaba una misma Secretaría de la Real Capilla y Vicariato General, con un secretario y algunos oficiales. Asimismo, existía un Archivo de la Real Capilla y del Vicariato General, en el que servían un archivero y algún oficial. Además, en el Tribunal de la Real Capilla los expedientes contenciosos eran vistos por el juez y el fiscal, auxiliados por un notario mayor, un notario de diligencias y un alguacil.

Respecto a los templos que integraban la jurisdicción palatina en la villa de Madrid, entre ellos figuraban las iglesias de los Reales Sitios: Inmaculada Concepción de El Pardo, Nuestra Señora de las Angustias del Buen Retiro, Purísima Concepción y San Carlos en la Casa de Campo, San Antonio de la Florida y San Fernando de La Moncloa. También estaban las iglesias pertenecientes al Real Patronato de la corona, que dependían económicamente de ella y espiritualmente de la Real Capilla: Iglesia y Convento de la Encarnación, Iglesia y Hospital del Buen Suceso, Iglesia y Monasterio de los Jerónimos, Iglesia y Convento de las Descalzas Reales, Iglesia y Convento de Atocha, Iglesia, Monasterio y Colegio de Santa Isabel, Iglesia y Colegio de Loreto e Iglesia y Hospital de Montserrat⁴. Asimismo, había otras iglesias en Madrid que, por su especial vínculo con la Casa Real, dependían del procapellán, aunque no pertenecían al Real Patronato, como San Pedro de los Italianos, San Andrés de los Flamencos y San Luis de los Franceses. Por último, quienes trabajaban al servicio del monarca dependían de la Parroquia Ministerial de Palacio, también llamada Patriarcal, pues su párroco era el patriarca, que delegaba sus funciones en el cura de palacio; servía de iglesia auxiliar de la Real Capilla, y en ella se administraban los sacramentos más importantes a los feligreses, como el matrimonio o la confesión, este último por medio de los confesores de familia, instruidos en materias morales, francés e italiano⁵.

⁴ A estos patronatos reales hay que sumar fuera de la villa de Madrid el Monasterio de San Lorenzo en El Escorial, el Monasterio de Las Huelgas y el Hospital del Rey en Burgos y el Monasterio de Santa Clara en Tordesillas.

⁵ La Parroquia Ministerial tuvo distintas sedes a lo largo de la historia: tras el breve de parroquialidad de Benedicto XIV se fijó en la iglesia del Buen Suceso; en 1764 pasó a la Capilla de la Casa del Tesoro; en

FIGURA 1. ORGANIGRAMA DE LA REAL CAPILLA A COMIENZOS DEL SIGLO XIX

Elaboración propia.

La Real Capilla, por tanto, constituía un complejo organigrama de personas dedicadas al culto divino y a la cura de almas en palacio (Figura 1). Pero, además de ello, es un objeto de estudio relevante por ser un espacio propenso al conflicto en la corte. Ya lo había hecho notar en el siglo XIX el grupo de juristas encabezado por Lorenzo

1809 se estableció en la parroquia de Santiago; en 1814 pasó al Colegio de María de Aragón; en 1824 volvió a la parroquia de Santiago; en 1843 se estableció en la Encarnación; y finalmente en 1885 regresó al Buen Suceso en su nuevo emplazamiento de la calle Princesa, y ahí permaneció hasta el fin de la jurisdicción palatina sobrevenido en tiempos de la Segunda República. Véase Comella, *La jurisdicción eclesiástica palatina*, pp. 42-47.

Arrazola que redactó la *Enciclopedia española de derecho y administración* al acometer la definición de lo que era la Capilla Real, una definición «compleja» porque abarcaba «jurisdicciones, cosas y personas», y no cualquier tipo de jurisdicción, sino una «eminentemente escepcional, canónica, privativa, exenta, la más espuesta por lo tanto a cuestiones y conflictos»⁶. Efectivamente, la historia de la Real Capilla había estado salpicada de conflictos desde la Edad Media. Como parte fundamental del palacio, esta dependencia no podía sustraerse de la tónica general de las relaciones sociales que se entablaban en la corte. Esta era, en un sentido social y cultural, «una imbricación de personas en una compleja red de roles interdependientes», según ha apuntado Carmelo Lisón, y, por ello, un lugar donde la disputa entre quienes participaban de ese espacio selecto estaba asegurada. Los cortesanos competían por las cotas de prestigio y poder personal que se ventilaban alrededor del monarca, que era la cúspide del entramado jerárquico de palacio, y para alcanzar una posición favorable y mantenerla lo máximo posible en el tiempo tenían que condicionar su existencia a las fórmulas con las que se articulaba la privilegiada sociedad de la que formaban parte⁷.

El conflicto cortesano en la Real Capilla podía deberse a muchos factores, aunque al concebir la Real Capilla como una institución eclesiástica privilegiada y renuente al cambio estemos tentados de circunscribir esta conflictividad a las relaciones entre los sucesivos gobiernos liberales y la Iglesia, esto es, a una cuestión de política religiosa, generalmente enmarcada en una lucha binaria y de muy larga duración (la secular «cuestión religiosa») entre clericalismo y anticlericalismo. Esta óptica no solo cercena muchas de las posibilidades analíticas que ofrece la Real Capilla, sino que además no se corresponde enteramente con lo que en ella ocurría, pues la conflictividad de esta dependencia palatina podía darse en muchos más ámbitos que el puramente político. En primer término, como institución jerárquica donde existía un orden de precedencia férreamente marcado a través del protocolo, el conflicto cortesano podía desatarse entre los propios miembros de la Real Capilla al margen de cualquier consideración política. O, por señalar otro ejemplo, debido a la amplia jurisdicción de la Real Capilla las tensiones podían producirse en el ámbito local con las autoridades o el pueblo de Madrid.

Sin embargo, más allá de las propias lógicas cortesanas heredadas del Antiguo Régimen, en el siglo XIX aparece un nuevo actor cuyo protagonismo va a ser fundamental: el Estado. Esta fórmula de organización del poder difiere de las monarquías dinásticas de los siglos anteriores en muchos aspectos institucionales, políticos, sociales y culturales en los que las élites burguesas y clases medias que competían

⁶ Lorenzo Arrazola *et al.*, *Enciclopedia española de derecho y administración*, Madrid, Díaz y Compañía, 1853, vol. II, p. 603.

⁷ Carmelo Lisón, *La imagen del rey (Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p. 134.

por el poder dejaron su impronta racionalizadora. Fue así como a lo largo del siglo fue construyéndose, con no pocos pasos en falso y proyectos inacabados, el Estado liberal, con sus múltiples actuaciones: un sistema administrativo definido en su funcionamiento por una burocracia más o menos precisa y servido por cuerpos de funcionarios; una hacienda configurada según los principios del liberalismo económico; el control de la población y el territorio por medios estadísticos y cartográficos; la articulación del centro y la periferia y la instauración de un mercado nacional; la delimitación de competencias con otras instancias, como la Iglesia. Pero también el Estado supuso la introducción de novedades en el ámbito cultural, no solo por la génesis de la ciudadanía y la nación como sujeto soberano y dotado de derechos y representación sobre el territorio al que se refiere la organización estatal, sino por la propia expansión de ese Estado y su progresiva concreción en realizaciones que se convertirían en omnipresentes en la vida de los ciudadanos –desde la unificación de pesos y medidas hasta el reclutamiento militar– y que había que legitimar en criterios de racionalización y horizontes de progreso material y social⁸.

Claro está que esa nueva forma de organización del poder político de tipo estatal interaccionó, no siempre de manera armónica, con la corte. Esta se resistió a perder sus elementos de tradición y privilegio heredados del Antiguo Régimen, al tiempo que hubo de adaptarse a las nuevas necesidades de representación simbólica de la monarquía bajo el signo del liberalismo. En este sentido, corte y Estado no fueron instancias separadas, sino en contante interrelación: no en vano, el palacio era el lugar –físico e institucional– en el que residía la monarquía, que constituía precisamente la clave de bóveda del sistema liberal. Por ello, los partidos políticos que debían capitalizar el poder ejecutivo de la monarquía colonizaron la corte formando redes de poder que representasen sus ideas e intereses al lado del trono, al mismo tiempo que no faltaron en los puestos de la administración personajes cuya relevancia social y política estribaba en su cercanía personal a la reina, muchas veces sancionada con la concesión de algún cargo palatino. La Real Capilla no fue ajena a estas dinámicas, pues la introducción del liberalismo en palacio supuso nuevos criterios de organización que contradecían los usos y costumbres consolidados en épocas anteriores.

No obstante, fue otra de las dimensiones de la actuación del Estado la que de una manera más determinante influyó en la organización de la dependencia eclesiástica de palacio: su relación con la Iglesia. La Iglesia católica había sido uno de los pilares del Antiguo Régimen por su peso ideológico, poder político, capacidad económica y proyección social, por lo que asistió con manifiesta hostilidad a la revolución liberal y a los procesos de configuración del Estado, cuya esfera de influencia fue ampliándose, adoptando atribuciones que antes eran de la Iglesia y desarrollando una política eclesiástica que, en buena medida, heredaba la vocación regalista de las

⁸ Juan Pro, *La construcción del Estado en España. Una historia del siglo XIX*, Madrid, Alianza, 2019.

monarquías dinásticas. Asimismo, las veleidades antiliberales del clero, que fueron perfilándose a lo largo de las primeras décadas del siglo XIX y acabaron formuladas doctrinalmente por Pío IX en 1864, condujeron a una serie de enfrentamientos con el liberalismo, si bien finalmente la Iglesia hubo de adaptarse a la situación posrevolucionaria. En España, el casi exclusivo control del Estado por parte del moderantismo facilitó la avenencia con el estamento eclesiástico, que recuperó parte del poder económico y político perdido en los procesos de ruptura revolucionaria liberal de la década de 1830 y se puso al servicio del proyecto moderado legitimando ideológicamente su ideal de orden social⁹.

La evolución institucional de la Real Capilla a lo largo del reinado isabelino refleja la interacción entre estas tres instancias: corte, Estado e Iglesia. Desde los procesos de depuración de los cortesanos carlistas, que abundaban entre el clero palatino, hasta la adaptación de su personal a las exigencias del Concordato de 1851 consensuado entre Roma y Madrid, la dependencia eclesiástica de palacio fue muy sensible a las novedades que desde el Estado el liberalismo introducía en la corte y en las relaciones entre el poder temporal y el espiritual.

1.2. PERSONAJES RELIGIOSOS EN LAS REDES DE PODER DE PALACIO

La presencia de la corte y la Iglesia como factores ineludibles en el objeto de estudio de este trabajo nos remite a una cuestión historiográfica de primer orden a la hora de dar cuenta y razón del conjunto de transformaciones que trajo consigo la revolución liberal: la disyuntiva entre cambios y permanencias. En una obra ya clásica, Arno J. Mayer abordó ese interrogante, decantando su explicación del siglo XIX hacia la «persistencia» de las fuerzas del Antiguo Régimen, que truncaron los procesos de modernización y acabaron abocando a Europa a la crisis de 1914 a 1945¹⁰. No obstante, subyacía bajo estos planteamientos una consideración unívoca del proceso de modernización política liberal, al referirse a una trayectoria lineal que, una vez periclitado el Antiguo Régimen y bajo un nuevo horizonte de progreso abierto por las revoluciones, condujese a la inexorable desaparición de todo lo anterior. Las Luces, el Estado liberal, la nacionalización de los antiguos súbditos y su conversión en ciudadanos, la irrupción del capitalismo y los procesos de secularización y laicización habrían sido los grandes hitos de esta senda que conducía al nacimiento de nuestra propia contemporaneidad.

⁹ José Manuel Cuenca Toribio, *Aproximación a la historia de la Iglesia contemporánea en España*, Madrid, Rialp, 1978, pp. 181-273; Gérard Dufour, «Las relaciones Iglesia-Estado del Concordato de 1753 a la Revolución de 1868», en Paul Aubert (dir.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, pp. 11-20; Pro, *La construcción del Estado*, pp. 347-375.

¹⁰ Arno J. Mayer, *La persistencia del Antiguo Régimen. Europa hasta la Gran Guerra*, Madrid, Alianza, 1984.

En este marco interpretativo, quienes recelaban del cambio o se oponían a él entraban en escena para volver al pasado en un intento irracional y fracasado de partida, o subsistían gracias a intereses económicos, redes clientelares o el influjo de la Iglesia. Pero, en cualquier caso, no eran los protagonistas de la historia, como mucho los villanos y los figurantes las más de las veces, según el guión del «paradigma revolucionario» que sentaba las bases de la interpretación del mundo contemporáneo. De un tiempo a esta parte, la historiografía ha revisado muchos de esos planteamientos, especialmente cuando desde otras ciencias sociales se han examinado bajo una óptica más matizada conceptos como el de «modernidad», «modernización» o «secularización», que ya no remitirían a paradigmas explicativos de fenómenos históricos inevitables en el devenir de las sociedades humanas, sino a procesos contingentes, llenos de incertidumbres, avances y retrocesos. Y en ellos la participación de todos aquellos actores del campo contrarrevolucionario fue fundamental, pues no renunciaron a sus proyectos y compitieron con el liberalismo en multitud de frentes más allá del ideológico. Para ello, no escatimaron estrategias modernas con las que hacer frente a sus adversarios, desde medios de difusión hasta redes internacionales de solidaridad. Así pues, el mundo posrevolucionario no puede ser explicado sin tener en cuenta los proyectos de reacción, cuyos horizontes de expectativas no se limitaron a una vuelta atrás en el tiempo. Muy al contrario, el heterogéneo campo contrarrevolucionario propuso alternativas que gozaron de no poco eco social para configurar una sociedad moderna bajo principios tradicionales¹¹.

La corte era precisamente uno de los elementos de «persistencia» del pasado que sobrevivió a la revolución liberal. Y no solo sobrevivió, sino que su mismo peso político, en España al igual que en otros países, estribaba más en la propia arquitectura de la organización del poder del liberalismo que en su supuesta capacidad de resistir las novedades. La corona isabelina no fue una instancia neutral ante el juego político, sino que sus contornos constitucionales, definidos por el liberalismo doctrinario en la Constitución de 1845, la convirtieron en un actor político más, y de mayor envergadura que el resto si cabe, por sus amplias atribuciones. Estas constituían lo que se ha venido a llamar «régimen de las dos confianzas», reflejo del principio de soberanía compartida entre el rey y las Cortes, por el que la monarquía se garantizaba un papel moderador gracias a las prerrogativas de nombrar y separar libremente los ministros y disolver la cámara electiva para moderar los conflictos con el gobierno. En teoría, se equiparaba la confianza regia con la parlamentaria, de modo que el gobierno necesitaba ambas para desarrollar su labor, pero en realidad la balanza política estaba desequilibrada en favor de la primera y en detrimento del

¹¹ Pedro Rújula y Javier Ramón Solans, «Paradojas de la reacción. Continuidades, vías muertas y procesos de modernización en el universo reaccionario del XIX», en Pedro Rújula y Javier Ramón Solans (eds.), *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, Granada, Comares, 2017, pp. 1-10.

segundo, pues mientras que la corona era inmutable, el parlamento podía ser disuelto por aquella. La monarquía era, por tanto, la que arbitra los cambios de gobierno y además aseguraba una mayoría ministerial en la cámara electiva a través de su disolución y nueva convocatoria, en la que jugaba un papel fundamental el fraude electoral. No obstante, la hegemonía de la corona en el sistema liberal no se agotaba en su dimensión moderadora, sino que contemplaba también una potestad legislativa capaz de rivalizar con las Cortes y neutralizar sus decisiones. En este sentido, ya fuese haciendo uso del derecho de veto o ejerciendo su función reglamentaria con la expedición de decretos, reglamentos e instrucciones para el cumplimiento de las leyes, la corona podía invadir las facultades de la Cortes, si bien para evitar el desgaste político, este papel se reservó al Senado, la cámara alta de designación real. En suma, el aparato institucional del Estado isabelino, así como la propia actuación de la reina en un sentido favorable al moderantismo, hicieron de la monarquía la instancia decisiva en la dinámica política liberal¹².

En este contexto, los partidos liberales orientaron su actuación hacia donde realmente residía la clave de bóveda del régimen, la propia reina, que era quien otorgaba el decreto de disolución de las Cortes que garantizaba la formación de un nuevo gobierno. Así, en tanto que las vías representativas no aseguraban a los partidos un acceso expedito hacia el ejercicio del poder, estos se acabaron lanzado a ganarse la confianza de Isabel II en los salones de palacio, haciendo de la corte el espacio determinante de la vida política del país. Tal fue así, que la corte isabelina acabó siendo entendida para sus contemporáneos como una instancia que rivalizaba con las instituciones representativas del Estado liberal, y que incluso podía imponerse sobre ellas. De esta guisa nos la presenta Juan Rico y Amat en la acepción que hace en su *Diccionario de los políticos*:

Plantel de girasoles con forma humana, que siguen con sus miradas el curso del astro de la monarquía; sus hojas hacen a veces tanta sombra que logran tapar por completo el edificio de la representación nacional.

A su abrigo crecen con harta abundancia otras plantas parásitas, que solo de ese modo pudieran medrar.

¹² Sobre el perfil institucional de la corona en el Estado liberal y sus atribuciones, véase: Jorge J. Montes, «Funciones de la Corona en el constitucionalismo histórico español del siglo XIX», en M.^a Dolores del Mar Sánchez González (coord.), *Corte y Monarquía en España*, Madrid, UNED/Ramón Areces, 2003, pp. 325-374; Juan Ignacio Marcuello Benedicto y Carlos Dardé, *La corona y la monarquía constitucional en la España liberal (1834-1931)*, Madrid, Silex, 2022. La actuación política de la monarquía en el reinado isabelino ha sido ampliamente abordada en varios trabajos por Juan Ignacio Marcuello Benedicto, *La práctica parlamentaria en el reinado de Isabel II*, Madrid, Congreso de los Diputados, 1986, pp. 285-366; ídem, «La práctica del poder moderador de la Corona en la época de Isabel II», *Revista de Estudios Políticos*, 55 (1987), pp. 197-236; ídem, «La Corona y la desnaturalización del parlamentarismo isabelino», *Ayer*, 29 (1998), pp. 15-36. Para una visión general sobre la corte en época de Isabel II, Francisco Villacorta Baños, «Sobre un viejo escenario: reina, corte y cortesanos en representación», en Juan Sisinio Pérez Garzón (ed.), *Isabel II: los espejos de la reina*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 281-298.

Muchos inquilinos del citado edificio, imposibilitados en ciertas ocasiones de poder ver el sol desde su casa por hallarse interpuestos los girasoles, se han introducido sagazmente entre ellos y destruida así su sombra, han conseguido verlo de cerca sirviendo de norte a sus miradas las vueltas de los girasoles. Cuando no han querido seguir las indicaciones de estos se han quedado a oscuras¹³.

En qué sentido los eclesiásticos que rodeaban a Isabel II y formaban parte de ese «plantel» pudieron orientar su actuación política es uno de los interrogantes que pretende responder nuestro trabajo. Tradicionalmente, se ha identificado una camarilla fanática e intrigante, cuyos protagonistas serían sor Patrocinio y los padres Claret y Fulgencio, que actuarían conjuntamente y en favor de unos intereses clericales, formando una «camarilla religiosa». Cabe señalar que la palabra «camarilla» —que es en realidad la antesala de la cámara real— hace referencia ya desde tiempos de Fernando VII a un grupo de personas que tenían un acceso privilegiado al monarca para hacer valer sus intereses. No formaban parte de la corte ni de la Familia Real ni se regían por normas o etiquetas, sino que constituían un poder no institucionalizado al margen de las instancias de poder oficiales y generalmente en conflicto con ellas. Además, estaba extendida la idea de que los selectos componentes de estos grupos tenían una moralidad más que dudosa, y su crítica se intensificó a medida que la corona asumía las maneras de la sociedad burguesa, difuminándose la distinción entre lo público y lo privado y convirtiendo la vida de los monarcas en un asunto escrutado por la opinión pública¹⁴. En este sentido, la idea de «camarilla» denotaba una realidad entre las formas de sociabilidad y la actuación política de la monarquía, pero también constituyó una representación de la propia corte, elaborada por aquellos sectores del liberalismo que, con el tiempo, acabaron rechazando a Isabel II e hicieron uso de una feroz propaganda antidinástica que tenía entre sus imágenes arquetípicas la de una reina instrumentalizada por un círculo íntimo.

En realidad, ese acceso privilegiado a quien ostentaba la titularidad de la Corona no era exclusivo de los eclesiásticos, ni quien participaba de él lo hacía movido únicamente por objetivos clericales. La definición propuesta por Isabel Burdiel de «camarillero» complejiza esa imagen tradicional e integra este tipo de actuaciones en redes de influencia que ofrecen una mejor contextualización de este fenómeno cortesano: «alguien cuya privanza procede de las relaciones personales en el sentido más estricto, al margen de los poderes representativos, con una autoridad sobre las decisiones reales ampliamente reconocida y capaz de formar una red de influencia y de reparto de favores propia»¹⁵. Así pues, cabe superar aquella categoría historio-

¹³ Juan Rico y Amat, *Diccionario de los políticos*, Madrid, Andrés y Compañía, 1855, pp. 127-128.

¹⁴ Emilio La Parra, «La imagen pública de los monarcas españoles en el siglo XIX», en *idem* (coord.), *La imagen del poder. Reyes y regentes en la España del siglo XIX*, Madrid, Síntesis, 2011, pp. 9-28, esp. pp. 20-21.

¹⁵ Isabel Burdiel, *Isabel II. Una biografía (1830-1904)*, Barcelona, Taurus, 2016, pp. 217-218.

gráfica de una camarilla que dominaba la vida política en la corte, y sustituirla por una aproximación a las redes de poder y contrapoder que actuaban en palacio, con diferentes intereses, objetivos y posibilidades, no estáticas en el tiempo, sino flexibles y cambiantes para adecuar su actuación a la correlación de fuerzas imperante en el panorama político y los distintos horizontes de expectativas que se sucedían¹⁶. En este sentido, la corte del siglo XIX aparece como un objeto de estudio más plural, tal y como la definen Raquel Sánchez y David San Narciso:

podríamos definir la corte para la época contemporánea como un espacio –en toda su amplitud conceptual, material y simbólica– eminentemente social que se configuró, en el largo desarrollo de los sistemas constitucionales, como un intersticio político entre la política formal y la figura del monarca. Una esfera de poder que se articulaba en torno a grupos y redes interpersonales –siempre en plural–, conformados tanto por hombres como por mujeres, unidos por lazos familiares, afinidades personales, lugares de procedencia geográfica o mero interés político, económico o social, y un largo etcétera que agrupaba incluso a personas de estratos sociales populares que trabajaban y habitaban en los altos de Palacio¹⁷.

Claro está que no cabe entender la integración de los personajes eclesiásticos en esas redes de poder al margen de la evolución institucional de la Real Capilla y de la política de la época, especialmente en lo que se refiere a la interacción entre el Estado liberal y la Iglesia, o entre el Estado y la corte. Ahí radica la importancia de las redes de poder como objeto de estudio. Sin embargo, es difícil concretar la misma naturaleza de tales redes y, en nuestro caso, el papel que en ellas jugaban los eclesiásticos. ¿Qué tipo de intereses defendían quienes participaban en ellas? ¿Los de la red en su conjunto, los de algunos de sus integrantes identificados colectivamente de alguna manera, o los suyos personales? También se nos presentan dudas a la hora de caracterizar la génesis de tales redes y su correspondencia con el acceso a cargos palatinos. ¿Los cortesanos se integraban en esas redes para ocupar puestos

¹⁶ Para una aproximación política y social a la corte española del primer tercio del siglo XIX, son imprescindibles los trabajos de Antonio Manuel Moral Roncal, «Reformismo y tradición en la corte española bajo el reinado de Fernando VII», *Aportes: Revista de Historia Contemporánea*, 41 (1999), pp. 29-46; ídem, «La nobleza cortesana en el reinado de Fernando VII: realistas, moderados y carlistas», *Aportes: Revista de Historia Contemporánea*, 47 (2001), pp. 75-91; ídem, «La nobleza americana en la corte de Fernando VII (1814-1833)», *Trienio: Ilustración y liberalismo*, 39 (2002), pp. 63-80; ídem, «“Del Rey abajo, ninguno”: la depuración política de la Casa Real y Patrimonio durante la crisis del Antiguo Régimen (1814-1835)», *Historia Contemporánea*, 29 (2004), pp. 895-928; ídem, *¡El enemigo en Palacio! Afrancesados, liberales y carlistas en la Real Casa y Patrimonio (1814-1843)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2005.

¹⁷ Raquel Sánchez y David San Narciso, «El fantasma de la corte. Rimas y leyendas de la influencia palaciega en la Historia Contemporánea española», en ídem (coords.), *La cuestión de Palacio. Corte y cortesanos en la España contemporánea*, Granada, Comares, 2018, pp. 1-19, cita en p. 16. Véase también Raquel Sánchez (ed.), *El poder informal: la corte como escenario político en España (1833-1885)*, monográfico de *Aportes. Revista de Historia Contemporánea*, 96 (2018). Para un análisis clásico, aunque fundamental, de la lógica de la corte desde la sociología, véase Norbert Elias, *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1982 (1969).

apetecibles en palacio, o precisamente porque ocupaban esos puestos podían hacer uso de aquellas? Similares interrogantes podemos hacernos sobre la relación entre esas redes y otras instancias exteriores a palacio, aunque omnipresentes en él, como el gobierno, los partidos o la Iglesia.

Al analizar la manera en que los personajes religiosos se integraban en esas redes, podemos estar tentados de atribuirles unos intereses clericales, que generalmente se han identificado con el neocatolicismo. En realidad, los neocatólicos no estaban representados en la corte isabelina claramente, su labor se desarrolló más en la prensa y el parlamento, articulando «un frente polémico» —en palabras de Pedro Carlos González Cuevas— que unía apologética y política en búsqueda de una sintonía del Trono y el Altar, aunque conservando la fidelidad a la reina¹⁸. Lo que sí es cierto es que los neocatólicos acabaron encontrando en la influencia clerical en la corte argumentos para mantenerse fieles a Isabel II y desechar, por el momento, apoyar a la rama carlista¹⁹. En cualquier caso, y sin descartar la existencia de esas motivaciones, no podemos olvidar que lo que realmente se encontraba detrás de esas redes de poder eran los intereses de sus mismos integrantes. Desde este punto de vista, el clero palatino —representado en figuras como sor Patrocinio o el padre Claret— no fue uno de los objetivos del liberalismo por su condición eclesiástica, sino por el interés de los políticos liberales en controlar la corte. Esto no quiere decir que el palacio fuese ajeno a los conflictos que surgiesen entre el Estado y la Iglesia o que estos no repercutiesen dentro de la Real Capilla. En todo caso, hay que considerar otros muchos factores más allá de la identidad eclesiástica de estas figuras a la hora de examinar su posición en la corte, como sus vínculos familiares, sus simpatías políticas o su proximidad con los monarcas.

1.3. LAS METÁFORAS RELIGIOSAS DE LA MONARQUÍA ANTE LA NACIÓN CATÓLICA

El protagonismo en las redes de poder de palacio y la política informal no es la única cuestión que surge al abordar los personajes religiosos que rodeaban a Isabel II. Otra de las dimensiones de análisis que estos plantean es el papel que tuvieron en la construcción de la imagen pública de la monarquía y, por tanto, la legitimación de la más alta institución del Estado. Quienes la encarnaban debían asumir unos valores sociales y morales que eran los propios de la burguesía triunfante —domesticidad, respetabilidad y familiaridad— y que tenían su correlato político al servir de antítesis de la inmoralidad que se había atribuido a los sistemas de poder absoluto del Antiguo

¹⁸ Pedro Carlos González Cuevas, *Historia de las derechas españolas de la Ilustración a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 127.

¹⁹ Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, Madrid, CSIC, 1986, pp. 140-144.

Régimen, pero también a la disolución social que se consideraba característica de aquellas alternativas que optaban por una profundización de la revolución en un sentido democrático. Y esos valores no eran un asunto de la esfera íntima de la corona para que esta se presentase de una manera más o menos respetable a los ciudadanos, sino que cruzaban todas las divisiones entre lo público y lo privado y constituían un componente esencial de las atribuciones de la monarquía: la representación de la nación. Los reyes debían ser como un espejo donde se mirase la nación y pudiese verse representada, sobre todo porque la mayoría de sus integrantes estaban excluidos de la participación en el sistema político²⁰.

Claro está que los valores religiosos conformaban esa moralidad que se esperaba de la monarquía y, por ello mismo, los eclesiásticos acabaron participando en la construcción de la imagen pública de los monarcas. En este sentido, el caso de Isabel II es paradigmático. La figura de una reina lasciva y libertina, contraria al ideal de feminidad burguesa de la época, ha ofrecido un abanico de anécdotas que sirvieron para amenizar las narraciones de la historiografía al uso. A ello se añadía una religiosidad exacerbada, que daba como resultado una paradójica «corte de los milagros» que conjugaba el vicio y la virtud y ofrecía un abundante material a la propaganda antidinástica de finales del reinado²¹. Pero más allá de este tipo de representaciones, no podemos olvidarnos de los muchos intentos que se hicieron durante el reinado de Isabel II por proyectar una imagen de la reina en sintonía con los valores de domesticidad y respetabilidad pública de la burguesía. En sus últimos años, los viajes reales fueron un buen ejemplo de este esfuerzo por hacer de la monarquía un medio de nacionalización de la población, y en ellos la religión era un elemento de aproximación de la monarquía a la ciudadanía²².

²⁰ Véase Frank Lorenz Müller y Heidi Mehrkens (eds.), *Royal Heirs and the Uses of Soft Power in the Nineteenth-Century Europe*, Londres, Palgrave Macmillan, 2016; Pol Dalmau i Palet e Isabel Burdiel (eds.), *La imagen pública del poder. Escándalos y causas célebres en Europa (siglos XIX y XX)*, monográfico de *Historia y política: ideas, procesos y movimientos sociales*, 39 (2018); Renata De Lorenzo y Rosa Ana Gutiérrez Lloret (eds.), *Las monarquías de la Europa meridional ante el desafío de la modernidad (siglos XIX y XX)*, Zaragoza, Pressas Universitarias de Zaragoza, 2020; Christina Jordan y Imke Polland (eds.), *Realms of Royalty. New Directions in Researching Contemporary European Monarchies*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2020; Pierangelo Gentile, Leonardo Mineo, Miguel Metelo de Seixas e Isabel Corrêa da Silva (eds.), *Images of Royalty in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Tradition and Modernity in Italy, Portugal and Spain*, Turín, Accademia University Press, 2022.

²¹ Véase Rosa Ana Gutiérrez Lloret, «Isabel II, de símbolo de la libertad a deshonor de España», en La Parra (ed.), *La imagen del poder*, pp. 221-282. A este respecto, son de consulta obligada los muchos trabajos de Isabel Burdiel, y especialmente: «La revolución del pudor: escándalos, género y política en la crisis de la monarquía liberal en España», *Historia y política: ideas, procesos y movimientos sociales*, 39 (2018), pp. 23-51; ídem, «Monarquía y nación en la cultura política progresista. La encrucijada de 1854», en Encarnación García Moneris, Mónica Moreno Seco y Juan Ignacio Marcuello Benedicto (eds.), *Culturas políticas monárquicas en la España liberal: discursos, representaciones y prácticas (1808-1902)*, Valencia, Universitat de València, 2013, pp. 213-232; ídem, «The Queen, the Woman and the Middle Class. The Symbolic Failure of Isabel II of Spain», *Social History*, 29/3 (2004), pp. 301-319.

²² Rosa Ana Gutiérrez Lloret, «A la conquista de la nación. Organización y estrategias de nacionalización en los viajes regios de la monarquía isabelina (1858-1866)», en De Lorenzo y Gutiérrez Lloret (eds.), *Las*

Precisamente, la presencia del clero palatino en la corte tenía como objetivo esta ritualización diaria y con todo el boato posible de la estrecha unión entre la realeza y el mundo trascendente. Además, se trata de un aspecto fundamental para una monarquía que seguía teniendo entre sus títulos más preciados el de «católica», y es especialmente relevante por constituir un elemento de fidelización de la población a unos contenidos monárquicos y nacionalizadores. Hay que tener en cuenta, a este respecto, la función social estabilizadora de la religión, y el potencial uso que en este sentido podía hacer el Estado tras la revolución liberal. Como señaló Clifford Geertz, lo que hay detrás de los símbolos religiosos es una manera de hacer comprender el mundo que objetiviza convenciones morales y creencias al mismo tiempo²³.

Similares comentarios se han vertido desde la antropología y otras ciencias sociales al considerar la presencia del ritual —entendido como una acción socialmente instituida con una dimensión simbólica— en la política. Como explicó David I. Kertzer, uno de los pioneros en desbrozar el campo de estudio que acabaría configurando los *Ritual Studies*, las implicaciones del ritual se dan tanto en el nivel social como en el psicológico; de hecho, el ritual permite la interacción de ambos niveles. Así, la experiencia subjetiva del individuo es conformada socialmente al participar en el ritual, pero, además, el ritual hace aflorar dramáticamente en el individuo emociones y le hace jugar un rol respecto a la sociedad de la que forma parte. Por ello, la ritualidad política no es un vacuo aderezo a la toma de decisiones, sino una manera de gestionar cuestiones tan fundamentales como la legitimidad, el consenso y el conflicto políticos²⁴. Para lo que aquí nos afecta, la ritualidad religiosa que rodeaba a la monarquía es un aspecto a explorar para comprender la legitimación de la corona y sus nuevas funcionalidades en el sistema liberal de cara a la nación en construcción²⁵.

En el caso español, el catolicismo había sido una seña de identidad de la Monarquía Hispánica en el fragmentado panorama religioso de la Europa de la Edad Moderna. Es más, la religión había sido su pilar esencial y la razón última de su existencia. En este sentido, la expansión de la Monarquía española no se configuró

monarquías de la Europa meridional, pp. 363-392. Aunque relativo a una época posterior, véase también Margarita Barral Martínez (ed.), *Alfonso XIII visita España. Monarquía y nación*, Granada, Comares, 2016.

²³ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Nueva York, Basic Books, 1973, pp. 89-90.

²⁴ David I. Kertzer, *Ritual, Politics and Power*, New Haven / Londres, Yale University Press, 1988. Véase también Georges Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994.

²⁵ Véase los estudios de caso de Christiane Wolf, «¿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; e Isabel Corrêa da Silva, «Rey santo, rey profano. Secularización del Estado y desacralización de la Corona en los reinados de Pedro V y Luis I de Portugal (1853-1889)», en Raquel Sánchez (coord.), *Un rey para la nación. Monarquía y nacionalización en el siglo XIX*, Madrid, Sílex, 2019, pp. 337-356.

como un imperio: ni lo fue oficialmente ni tampoco en su lógica de funcionamiento. Ya desde el siglo XVI la Monarquía²⁶ española se proyectó como cumplimiento de un programa universal no imperialista, sino religioso: el de la Quinta Monarquía. Su extensión por ambos hemisferios no obedecía a una «razón de Estado», sino a una motivación providencialista que empezó a periclitarse a partir de la Guerra de los Siete Años. Entonces se comenzó a gestar una crisis que tuvo sus más dramáticos estereotipos en 1808 con el enfrentamiento cortesano entre las facciones de Carlos IV y el príncipe Fernando y el punto final de la continuidad dinástica con las abdicaciones de Bayona. En el contexto de guerra frente al invasor francés, el primer liberalismo español quiso transitar desde la Monarquía a la nación identificando la comunidad de creyentes con la comunidad de ciudadanos. Resultaba así una «nación católica» en la que la fidelidad a la religión se traspasaba a la nación y al sistema liberal²⁷.

Uno de los puntos de unión entre nación y religión fue precisamente la monarquía, que se rodeó de metáforas religiosas para hacer inteligibles a los antiguos súbditos convertidos en ciudadanos las realidades que encarnaba. No en vano, una metáfora es una conceptualización de un fenómeno en términos de otro que generalmente puede ser aprehendido empíricamente de una manera más directa. Algunas realidades políticas surgidas con la Revolución liberal necesitaron de un tratamiento metafórico para imponerse y, como señala agudamente Javier Fernández Sebastián, no es casualidad que muchos conceptos políticos hayan nacido como metáforas²⁸. En el siglo XIX la corona se presentaba a sus súbditos con metáforas religiosas que hacían comprensibles distintos tipos de contenidos políticos y posibilitaba la construcción de la nación, aunque fuese desde presupuestos religiosos. En estos términos puede ofrecerse una explicación más ajustada de los fenómenos relativos a la religiosidad que rodeaba a la monarquía, ya fuese dentro o fuera de palacio, y que muchas veces se plantean como simples anécdotas.

Ciertamente, en un primer momento se atribuyó a la religión un papel obstaculizador frente a la vocación nacionalizadora del Estado liberal. Desde esta óptica, el Estado era el único agente interesado en proyectar la idea de nación liberal sobre los

²⁶ «Monarquía» significa aquí la entidad de carácter supranacional formada por la unión dinástica de los Reyes Católicos a finales del siglo XV, por eso aparece con su inicial en mayúscula. En cambio, usaremos «monarquía», con minúscula, cuando nos refiramos a la institución en la que recae la jefatura del Estado en la Edad Contemporánea.

²⁷ A este respecto, véase los trabajos de José María Portillo Valdés, *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la Monarquía Hispánica*, Madrid, Marcial Pons / Fundación Carolina, 2006; ídem, «De la Monarquía Católica a la nación de los católicos», *Historia y Política*, 17 (2007), pp. 17-35; «La crisis imperial de la Monarquía Española», *Historia y espacio*, 8/39 (2012), pp. 160-177. Además, Gregorio Alonso, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, Granada, Comares, 2014; y Jesús Millán y María Cruz Romeo, «La nación católica en el liberalismo. Las perspectivas sobre la unidad religiosa en la España liberal, 1808-1868», *Historia y Política*, 34 (2015), pp. 183-209.

²⁸ Javier Fernández Sebastián, «Conceptos y metáforas en la política moderna. Algunas propuestas para una nueva historia político-intelectual», en Jordi Canal y Javier Moreno Luzón (eds.), *Historia cultural de la política contemporánea*, Madrid, CEPC, 2009, pp. 11-30.

ciudadanos y, dada su debilidad económica y política, fracasó en ese empeño, lo que explica que otras identidades regionales ocupasen ese lugar, originando los nacionalismos periféricos. Por su parte, lo que quería la Iglesia era formar católicos y no ciudadanos, por lo que sus amplios instrumentos de difusión se limitaron a la transmisión de una identidad religiosa de contenidos historicistas, pero al margen de la nación moderna²⁹. La historiografía ha venido replanteando la relación de causalidad unívoca entre Estado y nación, y ha hallado multitud de agentes de nacionalización más allá del Estado, como partidos políticos, intelectuales, movimientos obreristas, medios de comunicación o élites regionales. Así pues, la construcción de la nación no sería una imposición unidireccional desde un Estado fuerte, sino una constante competencia entre muchas instancias deseosas de expandir una identidad a la que dotaban de sentido desde sus valores e intereses³⁰.

Desde este punto de vista, la religión fue un ingrediente fundamental de la identidad nacional. La Iglesia condenó el liberalismo y la revolución, pero no la nación, que quiso instrumentalizar integrándola en su propia tradición política y desde sus categorías: creencias religiosas, valores morales, conciencia del pasado providencialista y proyectos de futuro. Frente al nacionalismo liberal y al internacionalismo obrerista, la Iglesia se mantuvo en un equilibrio entre el particularismo de la comunidad nacional y el universalismo de la comunión trascendental, haciendo de la nación un instrumento en el proyecto divino de salvación. En España, el fruto más acabado de estos planteamientos fue el nacionalcatolicismo, que fue conformándose como una nueva cultura política desde mediados del siglo XIX, caracterizada por una teología política antiliberal, la unión excluyente entre nación y religión y una identidad martirial y de reconquista espiritual de la sociedad. Además, el nacionalcatolicismo no se privó de hacer uso de todos los medios modernos a su alcance para apelar a las emociones y referentes de amplias capas de la población, y así recuperar un pasado perdido y mistificado y alumbrar una nueva Cristiandad como alternativa al sistema liberal³¹.

No cabe duda de que las metáforas religiosas de la monarquía durante el reinado de Isabel II fueron una fuente inagotable de representaciones que coadyuvaron a la génesis de la progresiva identificación entre nación y catolicismo. La ritualidad de palacio proporcionaba multitud de ocasiones para transmitir los valores comunes que vinculaban a la monarquía, la religión y la nación, muchas veces mediante el

²⁹ Véase José Álvarez Junco, *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Barcelona, Taurus, 2015.

³⁰ Ismael Saz y Ferrán Archilés, *Estudios sobre nacionalismo y nación en la España contemporánea*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2011; Ferrán Archilés, Marta García Carrión e Ismael Saz (eds.), *Nación y nacionalización. Una perspectiva europea comparada*, Valencia, Universidad de Valencia, 2013; Xavier Andreu Miralles, *El descubrimiento de España. Mito romántico e identidad nacional*, Barcelona, Taurus, 2016.

³¹ Joseba Louzao, «Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica», *Ayer*, 90 (2013), pp. 65-89; Javier Burrieza Sánchez, *El nacionalcatolicismo: discurso y práctica*, Madrid, Cátedra, 2019.

uso de un medio de difusión tan eficaz como la oratoria sagrada, tarea de primera importancia entre los menesteres del clero palatino. Sin embargo, cabe interrogarse si esa identificación se hizo desde presupuestos liberales, o en qué medida supuso contradicciones entre las distintas versiones del liberalismo.

1.4. ESTIGMAS Y POLÍTICA. EL CASO DE SOR PATROCINIO

La presencia de figuras religiosas en la corte de Isabel II no puede reducirse puramente al plano institucional de la Real Capilla, toda vez que uno de esos personajes, sor Patrocinio, nunca se integró institucionalmente en ella, aunque su vocación fundadora tendría lugar en espacios del Real Patrimonio. Su proximidad al trono se debió, en un primer momento, a Francisco de Asís, aunque luego acabaría estrechando su relación con la reina. Desde luego, sor Patrocinio fue un elemento esencial de las redes de poder, con contactos dentro del clero palatino, pero también fue un factor decisivo en la imagen pública de la monarquía. Y ello no puede analizarse sin tener en cuenta las excepcionales circunstancias que concurren en la llamada «Monja de las Llagas»: desde sus estigmas y la controversia pública que generaron, hasta la celebridad —o santidad, para algunos— que alcanzó.

La primera cuestión a dilucidar sobre sor Patrocinio es por qué y cómo una monja llegó a convertirse en un asunto de Estado en los primeros años de la revolución liberal, situándose en el debate público. Este interrogante nos abre paso a considerar varios aspectos importantes para esclarecer la relación entre sor Patrocinio e Isabel II, cómo entraron en contacto y por qué la monja atrajo la atención de la reina (y sobre todo, su marido), al igual que la de otros muchos españoles. En este sentido, es inexcusable abordar los fenómenos sobrenaturales que protagonizó la monja, no para proclamar su veracidad o falsedad como han hecho sus hagiógrafos y detractores, sino para arrojar luz a la interrelación entre política, religión y esfera pública de la que formó parte sor Patrocinio debido a los increíbles sucesos que la rodearon durante toda su vida, y especialmente en su estancia en el convento de Caballero de Gracia (1829-1835), en la que no faltaron éxtasis, estigmas, apariciones marianas e, incluso, un rapto del demonio.

De todos los biógrafos que ha tenido sor Patrocinio, solamente Josep Jorge Vinaixa reparó en que esa sobrenaturalidad desbordante que rodeaba a la «Monja de las Llagas» no era en absoluto un fenómeno singular, sino que no faltaban casos similares en su época dignos de comparación³². Entre los ejemplos más destacados cabe citar a la prusiana Anna Katharina Emmerick (1774-1824), la toscana Anna Maria Taigi (1769-1837), la italiana Palma Matarelli (1825-1888), la belga Louise Lateau (1850-1883), la francesa Marie-Julie Jahenny (1850-1941) o la italiana Gemma Galgani (1878-1903). La historiografía ha dado cuenta y razón de estos y de otros casos de místicas y es-

³² J. Jorge Vinaixa, *La Monja de las Llagas*, Barcelona, s. n, s. f. [1928], pp. 51-55.

tigmatizadas (aunque su cronología se proyecta más sobre la segunda mitad del siglo XIX) que se pueden abordar desde distintas dimensiones de análisis, como demuestran los trabajos de Tine Van Osselaer³³. En primer lugar, estos fenómenos se caracterizan por una vertiente política y social en tanto que manifiestan un «catolicismo intransigente» que aspiraba a la reconquista espiritual de la sociedad, y que iba acompañado de profecías político-religiosas y nuevas devociones con las que hacer más presente lo religioso en la vida cotidiana. En segundo lugar, estos casos tuvieron una notable repercusión en las sociedades de su época, y sus protagonistas adquirieron una proyección pública que las convertía en figuras carismáticas, «celebridades» o incluso «santas» de su tiempo, desbordando el control de las autoridades eclesiásticas. Finalmente, y en estrecha relación con los elementos anteriores, las estigmatizadas se insertaron en el conflicto ideológico surgido entre el catolicismo y sus adversarios por hacer valer sus respectivos valores en la nueva sociedad de clases (un conflicto conceptualizado en términos de «guerra cultural» por la historiografía), que se hizo patente en el debate médico generado en torno a estos sucesos milagrosos o incluso su judicialización.

El primer elemento de la propuesta analítica planteada incide en la connotación política que tienen estos fenómenos sobrenaturales, que se producían en un contexto de enfrentamiento entre el catolicismo y el liberalismo. En este sentido, en el siglo XIX la reacción a la revolución liberal tuvo una formulación precisa dentro de la Iglesia con la génesis de un «catolicismo intransigente» decantado a partir de distintas aportaciones doctrinales, finalmente articuladas y sancionadas por Pío IX en la *Quanta Cura* y el *Syllabus* de 1864. Tal como lo definió Jean-Marie Mayeur, el catolicismo intransigente unía a la condena del orden político, social y económico del liberalismo una fuerte dimensión utópica que depositaba la esperanza de los católicos en una regeneración religiosa del mundo corrompido por la revolución. Los agentes de esa regeneración serían la nobleza y el clero, aliados con un pueblo idealizado, ajeno al contagio de las ideologías surgidas de la Ilustración, y que sufría en sus carnes los efectos nocivos de la nueva sociedad de clases. Así pues, esta concepción integrista de la religión exaltaba un pasado perdido: frente al capitalismo (y sus socios judíos y protestantes) reivindicaba la vida rural comunitaria; frente al individualismo de la sociedad de clases, apostaba por una sociedad constituida orgánicamente, empezando por la familia; y frente al poder impersonal del Estado moderno, añoraba la monarquía popular que preconizaban los legitimismos. Finalmente, se rechazaba el catolicismo liberal y se pretendía una religión más presente en la vida diaria a través de devociones religiosas. Todo ello trascendió la producción de religiosos y publicistas y encontró acomodo en una amplia audiencia de la población católica desde una vertiente popular³⁴.

³³ Véase el trabajo colectivo de Tine Van Osselaer et al., *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c. 1800-1950*, Leiden/Boston, Brill, 2021.

³⁴ Jean-Marie Mayeur, «Catholicisme intransigent, catholicisme social, démocratie chrétienne», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 27/2 (1972), pp. 483-499. Véase también Laurent Frölich, *Les catholiques intransigents en France*, París, L'Harmattan, 2002.

Posiblemente no todos los componentes mencionados se encuentran siempre en los escritos de los intransigentes; el propio Mayeur contemplaba la flexibilidad a la hora de analizar «intransigencias». No obstante, esos elementos o muchos de ellos están presentes en distintos personajes de la segunda mitad del siglo XIX, sobre todo mujeres, que podemos identificar como profetas y místicos (y, sobre todo, místicas) y estigmatizadas. Fue el caso de las citadas Palma Matarelli, Louise Lateau y Marie-Julie Jahenny, pero también hubo un caso masculino en Italia de gran repercusión, el de Davide Lazzaretti (1835-1878), creador de un movimiento milenarista disidente³⁵. Precisamente cuando avanzaba la unificación italiana y el poder temporal del papa se encontraba amenazado, estas llamativas figuras religiosas de la época advirtieron de la proximidad de una restauración de la Cristiandad bajo la égida de un «Gran Papa», identificado con el entonces reinante, y la protección de un «Gran Monarca», en el que los sectores legitimistas franceses vieron al conde de Chambord, Enrique de Artois, nieto de Carlos X. Así, frente a un mundo regido por el Anticristo como consecuencia de la revolución, la fe triunfante se impondría sobre sus enemigos. El componente contrarrevolucionario de todo ello era patente en la importancia de los círculos de la aristocracia provincial y sus clientelas políticas a la hora de patrocinar a estos visionarios y difundir sus mensajes. Sin embargo, aunque en principio estos fenómenos sobrenaturales beneficiaban a la religión católica al proporcionar un nuevo frente ante la secularización, las autoridades eclesiásticas solían desconfiar de estos individuos y de la veracidad de sus prodigios, pues las profecías tenían un componente subversivo. Los videntes no escatimaban acusaciones a la propia Iglesia de tibieza y, en todo caso, la institución religiosa no tenía un lugar preciso en el nuevo mundo que llegaría con la victoria de la fe³⁶.

Por tanto, se trataba de un fenómeno social y cultural, pero sobre todo político, que respondía a la idea de catolicismo intransigente y extendía sus postulados de manera muy efectiva entre amplias capas de población atraídas por estas figuras singulares. Claro está que no todos los casos de estigmatizaciones en el siglo XIX tuvieron este tipo de trasfondo político, ni todas las estigmatizadas hicieron profecías de esa naturaleza. No obstante, muchas de ellas sí que respondían a ese catolicismo precavido ante los errores del siglo. Ello se hacía evidente no solo en las profecías políticas que pronosticaban acontecimientos como la pronta ocupación del trono de

³⁵ Eric J. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 93-116.

³⁶ Hilaire Multon ha sido el historiador que con mayor profundidad ha abordado este asunto en distintos trabajos: «Catholicisme intransigeant et culture prophétique: l'apport des archives du Saint-Office et de l'Index», *Revue Historique*, 621 (2002), pp. 109-137; ídem, «Prophétesses et prophéties dans la seconde moitié du pontificat de Pie IX (1850-78). Entre défense du pouvoir temporel et Apocalypse hétérodoxe», *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1 (2003), pp. 131-160; ídem, «"Faire la politique du Miracle". L'abbé Jean-Marie Curicque (diocèse de Metz, 1827-1892), restaurateur de sites religieux et compilateur de prophéties», *Chrétiens et sociétés*, 12 (2005), pp. 59-70. Véase también Thomas Kselman, *Miracles et Prophéties in Nineteenth-Century France*, Nueva Jersey, Rutgers University Press, 1983.

san Luis por su heredero legítimo, sino también en los círculos aristocráticos y legitimistas que apoyaban y promocionaban a estos personajes. Tampoco era ajeno a este catolicismo intransigente el carácter de expiación colectiva que tenían las estigmatizadas, cuyos éxtasis y dolores se agudizaban en aquellas fechas en las que los territorios pontificios eran invadidos por los italianos o cuando se había producido alguna profanación o desacato hacia las cosas sagradas. Ellas, al igual que Cristo, derramaban su sangre por la salvación de la sociedad en su conjunto, a la que llamaban a la conversión y la penitencia. Ese sufrimiento vicario que conducía a la redención estaba teñido de connotaciones políticas, pues los pecados que atormentaban al mundo tenían su origen en la revolución, el racionalismo y la secularización³⁷.

Las estigmatizaciones y los discursos proféticos eran comúnmente acompañados de la intensificación de la piedad religiosa a través de apariciones y visiones³⁸. Singularmente importante durante todo el siglo XIX fue la devoción mariana, que alcanzó sus cotas más elevadas con la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción en 1854. No obstante, antes y después de esa fecha se produjeron apariciones marianas, muchas de ellas teñidas de un ineludible componente simbólico de contestación al poder del Estado liberal en momentos de agitación política. En Francia cabe citar los ejemplos de la Virgen de la Medalla Milagrosa (1830), Nuestra Señora de las Victorias (1836), la Virgen de La Salette (1846), la de Lourdes (1858) o la Madre de La Esperanza de Pontmain (1871)³⁹. En la recién creada Alemania sucesivas apariciones marianas entre 1876 y 1877 convirtieron Marpingen en la «Lourdes alemana» y produjeron una gran movilización católica en el contexto de la *kulturkampf* que enfrentaba al canciller Bismarck con el catolicismo político⁴⁰. En todos estos casos la Virgen llamaba al arrepentimiento de la sociedad, pronosticando graves males en caso contrario. A partir de estos fenómenos y los mensajes que entrañaban frente a la secularización y el racionalismo, los católicos desplegaron una serie de estrategias para hacer valer sus posiciones ante al Estado liberal, como la sacralización de los

³⁷ Richard D. E. Burton, *Holy Tears, Holy Blood. Women, Catholicism and the Culture of Suffering in France, 1840-1970*, Ithaca, Cornell University Press, 2004; Tine Van Osselaer y Andrea Graus, «Stigmata, Prophecies and Politics: Louise Lateau in the German and Belgian Culture Wars of the Late Nineteenth Century», *Journal of Religious History*, 42/4 (2018), pp. 591-610; Tine Van Osselaer, «On Stigmata, Suffering and Sanctity», en Van Osselaer et al., *The Devotion and Promotion of Stigmatics*, pp. 72-95.

³⁸ Sandra Zimdars-Swartz, *Encountering Mary. Visions of Mary from La Salette to Medjugorje*, Nueva York, Princeton University Press, 1992; Roberto Di Stefano y Francisco Javier Ramón Solans (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America*, Londres, Palgrave/Macmillan, 2016; y Joseba Louzao, «La Virgen y lo sagrado. La cultura aparicionista en la Europa contemporánea», *Vínculos de Historia*, 8 (2019), pp. 152-170.

³⁹ Ruth Harris, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, Londres, Penguin Books, 1999; François Angelier y Claude Langlois, *La Salette. Apocalypse, pèlerinage et littérature (1846-1996)*, Grenoble, Jérôme Million, 2000; Suzanne K. Kaufman, *Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

⁴⁰ David Blackbourn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

espacios de las apariciones, la organización de peregrinaciones a aquellos lugares y la difusión de todo tipo de sucesos vinculados a estas nuevas devociones (especialmente las curaciones) en la prensa católica.

En segundo lugar, el fenómeno de las estigmatizadas adquirió una transcendencia pública significativa, que movilizó a sectores católicos de distintas clases sociales ante la precavida posición de la jerarquía eclesiástica y las autoridades liberales. Los sucesos sobrenaturales de distinto tipo que protagonizaban estas figuras las hizo acreedoras de un carisma religioso, es decir, se les atribuía una cualidad extraordinaria que supuestamente entrañaba poderes prodigiosos y por ello eran reconocidas por sus seguidores⁴¹. De esta manera, el ejemplo de sus virtudes y su privilegiada relación con Dios, que constataban estigmas y milagros, convertían a estos personajes en autoridades espirituales, cuya difusión se intensificó en el siglo XIX respecto a épocas anteriores en virtud de los nuevos medios de comunicación. Este fenómeno no se debió a la mera atracción que sentían unas crédulas masas populares ante lo inexplicable, sino a que la circulación, popularización y promoción de las estigmatizadas se fundamentaba en la relación recíproca entre esa figura y sus adeptos, cuyo horizonte de expectativas también jugaba un papel fundamental en la génesis del carisma religioso y en su potencial expansión⁴².

En este sentido, otro de los conceptos que la historiografía ha utilizado para aproximarse a las estigmatizadas ha sido el de «celebridad», introducido en las Ciencias Sociales tras la eclosión de los *Celebrity Studies*. Siguiendo las definiciones que han proporcionado distintos analistas, la celebridad se refiere al proceso de explotación comercial de la imagen de algún personaje ampliamente conocido a través de los medios de comunicación⁴³. La caracterización de las estigmatizadas del siglo XIX como celebridades y la atracción que suscitaron entre la población católica sigue muchos de los patrones del modelo de los santos anteriores. De hecho, sus seguidores hacían de ellas unas santas en vida, aunque esta condición no reflejaba ningún tipo de reconocimiento eclesiástico, sino la exaltación de sus virtudes y la credibilidad de sus prodigios. La celebridad religiosa de aquellas mujeres fue construida popularmente, al margen de la Iglesia o incluso desbordando su censura, a través de las visitas de los devotos, quienes veían en ellas a unas intermediarias entre el Cielo y la Tierra y creían en los frutos espirituales y temporales de su sufrimien-

⁴¹ Siguiendo la definición clásica de Max Weber, *Economía y sociedad*, edición revisada, comentada y anotada por Francisco Gil Villegas, México, FCE, 2014, p. 320. Para una historización del término y su concepto, véase John Potts, *A History of Charisma*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2009.

⁴² Véase los trabajos de Tine Van Osselaer, «Charismatic Women in Religion. Power, Media and Social Change», y de Leonardo Rossi, «“Religious Virtuosi” and Charismatic Leaders. The Public Authority of Mystic Women in Nineteenth-Century Italy», ambos en el monográfico *Charismatic Women in Religion, Power, Media and Social Change*, *Women's History Review*, 29/1 (2020), pp. 1-17 y 90-108, respectivamente.

⁴³ Véase Antoine Lilti, *The Invention of Celebrity: 1750-1850*, Cambridge, Polity Press, 2017

to vicario⁴⁴. Por ello, estos seguidores querían tener una experiencia directa de los milagros y prodigios que se les atribuía, poder presenciarlos y marcharse de allí con algún tipo de *souvenir* (especialmente alguna muestra de la sangre de los estigmas). En este sentido, la santidad de las estigmatizadas se construía «desde abajo», a partir de la interacción simbólica entre ellas y los fieles por medio de discursos y prácticas religiosos. Además, en este contacto directo estaba el origen de las historias extraordinarias que se contaban y escuchaban sobre sus vidas⁴⁵.

En tercer y último lugar, el debate público generado en torno a estos personajes trascendía la mera curiosidad por la explicación que tenían estigmatizaciones, éxtasis y curaciones milagrosas, y se imbricaba en el conflicto entre catolicismo y anticlericalismo surgido en las sociedades europeas del siglo XIX que se veían afectadas por el proceso secularizador puesto en marcha desde los Estados liberales. Si el punto de mira de los católicos estaba en el racionalismo, nada mejor para sus adversarios que utilizar uno de sus componentes esenciales, puesto a punto gracias al avance científico: el discurso médico. Desde publicaciones médicas se rebajó lo sobrenatural a natural y, además de ello, este tipo de fenómenos quedaron reducidos a una patología histórica. La polémica científica fue, por tanto, una de las formas que adquirió la división política y cultural que se ventilaba entre el catolicismo y las corrientes de pensamiento favorables a la secularización⁴⁶. No obstante, desde las filas católicas no se resignaron a aceptar que ese debate se redujese a una disyuntiva entre razón y fe, en la que sus enemigos les tildaban de fanáticos y retardatarios. También el catolicismo hizo un uso instrumental de la ciencia para defenderse. A este respecto, el doctor francés Antoine Imbert-Gourbeyre (1818-1912) escribió en defensa de estigmatizadas cuyos casos estudió, como Louise Lateau, Palma Matarelli o Marie-Julie Jahenny, con las que compartía el anhelo de la restauración de la monarquía en Francia. Para aquel médico legitimista los estigmas no se debían a ninguna enfermedad excitada por la imaginación, sino que constituían hechos objetivos con los que hacer frente al racionalismo, el liberalismo y la secularización, así como a católicos tibios y contemporizadores⁴⁷.

⁴⁴ Tine Van Osselaer, «Saints and Celebrities», en *idem et al.*, *The Devotion and Promotion of Stigmatics*, pp. 51-72.

⁴⁵ Andrea Graus, «A Visit to Remember: Stigmata and Celebrity at the Turn of the Twentieth Century», *Cultural and Social History*, 14 (2017), pp. 55-72.

⁴⁶ Jan Goldstein, «The Hysteria Diagnosis and The Politics of Anticlericalism in Late Nineteenth-Century France», *Journal of Modern History*, 54 (1982), pp. 209-239; Sofie Lachapelle, «Between Miracle and Sickness: Louise Lateau and the Experience of Stigmata and Ecstasy», *Configurations*, 12 (2004), pp. 77-105; Tiago Pires Marques, «Mystique, politique et maladie mentale. Historicités croisées (France, c. 1830- c. 1900)», *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 23/2 (2010), pp. 37-74.

⁴⁷ Luca Sandoni, «Political Mobilizations of Ecstatic Experience in Late Nineteenth-Century Catholic France: the Case of Doctor Antoine Imbert-Gourbeyre and his “Stigmatisées” (1868-73)», *Disputatio philosophica. International Journal on Philosophy and Religion*, 16/1 (2014), pp. 19-42; Gábor Klaniczay, «The Stigmatized Italian Visionary and the Devout French Physician: Palma Matarelli d’Oria and Docteur Imbert Gourbeyre», *Women’s History Review*, 29/1 (2020), pp. 101-124.

Por otro lado, algunas estigmatizadas, aunque fueron las menos, trascendieron el debate público y llegaron incluso a los tribunales. Así le ocurrió a sor Patrocinio en España en 1835, pero también a Rosette Tamisier (1816-1899) en Francia en 1851 o a la dominica Catherine Filljung (1848-1915) en Alemania en 1890. La comparación de estos tres casos le ha servido a Andrea Graus para señalar que la judicialización de estas experiencias místicas no se debía a la polémica sobre la supuesta veracidad o falsedad de los estigmas, aunque este acababa siendo el foco central de las causas judiciales. En realidad, estos casos llegaban a los tribunales porque sus protagonistas desafiaban a las autoridades religiosas o seculares. La propia apertura del proceso ponía en entredicho la veracidad de las experiencias místicas de las acusadas, incluso antes de la sentencia. Y es que los juicios no estaban dirigidos a decidir sobre la sobrenaturalidad o no de los fenómenos, sino a averiguar cómo estos habían sido fingidos. El elemento decisivo era la opinión de expertos, médicos y farmacéuticos, que difícilmente podían ser pruebas sólidas incriminatorias, pero que servían para poner en duda a las acusadas y centrar el proceso en la tipificación penal de los hechos. El resultado de todo ello, además de la pena impuesta, podía poner fin al carisma religioso de la estigmatizada y que la sospecha de fraude le acompañase hasta su muerte⁴⁸.

Finalmente, a estos tres elementos de análisis es necesario añadir una dimensión de género que atraviesa todos ellos, pues el sexo de las estigmatizadas fue un elemento que tuvieron en cuenta tanto sus seguidores como sus detractores. No en vano, este fenómeno rompía los esquemas culturalmente contruidos que vinculaban a la mujer al ámbito privado, la intimidad y el cuidado del hogar y al hombre a la esfera pública, la vida social y la política. Asimismo, la autoridad espiritual de las estigmatizadas infringía las normas del reparto del poder de la propia estructura eclesiástica, pues estas místicas desafiaban a las jerarquías masculinas, que intentaron instrumentalizar o neutralizar su influencia. Para evitar la intervención de las autoridades eclesiales, los devotos que seguían a estas mujeres argumentaban que sus profecías y visiones no eran realmente de su autoría, sino que la Providencia se servía de ellas como instrumento para dar a conocer sus revelaciones. No obstante, fue en el discurso médico donde más se hizo notar la distinta consideración que se otorgaba a la mujer respecto al varón, pues la explicación científica de las experiencias sobrenaturales femeninas se hacía descansar en el exceso de emotividad propio de su sexo, que las hacía susceptibles de caer en la histeria. No cabe orillar esta cuestión de género que estuvo tan presente en aquellos fenómenos que ponían el cuerpo estigmatizado de las mujeres en el centro del debate público, ya fuese como prueba de la Providencia divina o como evidencia científica de una patología mental típicamente femenina⁴⁹.

⁴⁸ Andrea Graus, «Mysticism in the Courtroom in 19th-Century Europe», *History of the Human Sciences*, 31/3 (2018), pp. 21-40; ídem, «Stigmatics, Politics and the Law. On Fake Stigmata and “Self-styled” Sanctity in Spain and France», en Tine Van Osselaer et al., *The Devotion and Promotion of Stigmatics*, pp. 157-181.

⁴⁹ Tine Van Osselaer, «Stigmatic Women in Modern Europe. An Exploratory Note on Gender, Corporeality and Catholic Culture», en Michel Mazoyer y Paul Mirault (eds.), *Évolutions et transformations du*

Este modelo de análisis que conjuga aspectos políticos, culturales y sociales interrelacionados entre sí es aplicable al caso de sor Patrocinio. Sin duda, representó el catolicismo intransigente dentro y fuera del convento, especialmente al lado de unos reyes que compartían con ella esa concepción político-religiosa contrarrevolucionaria. Además, adquirió una notoriedad pública que la convirtió en una celebridad religiosa de su tiempo, una «santa» para sus seguidores y «la célebre Monja de las Llagas» para sus detractores. Su celebridad siempre fue acompañada de la sospecha de fraude que sobre ella lanzó el liberalismo en la década de 1830, una sospecha que acabaría siendo decisiva para la opinión pública a la hora de imaginar los intereses que había detrás de su proximidad a los monarcas.

1.5. NOTA SOBRE FUENTES CONSULTADAS

Para el desarrollo de esta investigación se ha consultado un variado repertorio de fuentes, ya que múltiples son las perspectivas analíticas imbricadas a la hora de examinar un objeto de estudio que trasciende las fronteras de lo privado y lo público como la corte. En todo caso, no es de extrañar que sean las fuentes documentales las que constituyen la base empírica de este trabajo, habida cuenta de que la presencia del clero en palacio durante el reinado de Isabel II ha sido un tema desconocido, más allá de los personajes más relevantes.

El conjunto documental más importante ha sido el que se conserva en el Archivo General de Palacio. La documentación generada por la administración palatina nos ha permitido reconstruir la evolución organizativa de la Real Capilla, una dimensión fundamental no solo para ponderar los cambios producidos en los distintos momentos del reinado de Isabel II, sino también porque es necesario conocer el perfil institucional de esta dependencia para después analizar la integración de sus miembros en las redes de poder existentes. Asimismo, los expedientes personales proporcionan una variada información de los personajes religiosos de la corte, aunque de muy distinto interés. Sea como fuere, debido a la ingente cantidad de documentación y a lo reiterativo de su contenido por su carácter administrativo, se ha evitado hacer un vaciado exhaustivo de estos fondos, seleccionando previamente los materiales a consultar en función de su adecuación a las líneas de trabajo presentes en esta investigación.

El Archivo de María Cristina de Borbón, disponible en el Archivo Histórico Nacional, es el conjunto archivístico que proporciona un mayor caudal de información para analizar las redes de poder que actuaban en la corte. No en vano, la exregente constituía el referente del liberalismo moderado y en torno a ella se formó un círculo

mariage dans le christianisme, París, L'Harmattan, 2016, pp. 269-289; Tine Van Osselaer, Henk de Smaele y Kaat Wils (eds.), *Sign or Symptom? Exceptional Corporeal Phenomena in Religion and Medicine in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Leuven, Leuven University Press, 2017.

de individuos que compartían intereses políticos y económicos y estaban presentes en la corte para defenderlos. En este archivo se conserva la correspondencia con personajes religiosos importantes, como Marcos Aniano González (el confesor de María Cristina tras la muerte de Fernando VII y familiar de su nuevo marido, Fernando Muñoz), Juan José Bonel y Orbe (patriarca de Indias y procapellán mayor de la Real Capilla entre 1839 y 1847), y la monja sor Patrocinio, entre otros.

Por otra parte, el Archivo Apostolico Vaticano ha sido otra institución de consulta obligada para un objeto de estudio como es el que aquí se aborda, tan íntimamente unido a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El Archivo della Nunziatura di Madrid conserva un fondo muy heterogéneo, en el que destacan los despachos diplomáticos que enviaba el nuncio al secretario de Estado romano sobre todo lo referente a los asuntos eclesiásticos en España, incluidos aquellos que guardaban relación con la corte. Además, en el Archivio Particolare di Pio IX se conserva un buen número de cartas de Isabel II dirigidas al pontífice, que se completan con las cartas del papa en el Archivo de Isabel II en la Real Academia de la Historia.

Ciertamente, la correspondencia es una fuente que por su carácter privado refleja bien lo que sucedía en los salones de palacio, y por ello cualquier análisis de un espacio de poder tan singular debe contar con este tipo de documentación. Además de las cartas conservadas en los archivos mencionados, hemos recurrido a algunos epistolarios publicados. Las cartas entre Isabel II y sor Patrocinio se recogen en apéndice en el tomo VI de la *Historia de España* de Juan Ortega Rubio y, atendiendo a lo que allí se afirma, fueron conservadas por Carlos Marfori y a su muerte pasaron a manos su secretario, Manuel Medina y Thomas. Asimismo, disponemos de un completo epistolario en el que figuran tanto las misivas escritas por el padre Claret como las cartas que recibió, lo que da buena cuenta de su actividad en la corte.

No podemos olvidar las fuentes testimoniales, de especial relevancia en el caso de sor Patrocinio y Claret. La *Vida admirable* que escribió sor María Isabel de Jesús sobre la madre fundadora y la *Autobiografía* del confesor real constituyen relatos de sumo interés, no tanto por los datos fácticos que recogen como porque proporcionan una visión de estos personajes muy distinta a la que elaboró la propaganda antidinástica y que acabó permeando en la conciencia colectiva del pasado. Estos escritos dejan entrever la cultura política del catolicismo integrista y militante en el que desarrollaron su actuación estas figuras.

Al ser la corte un espacio escrutado por la opinión pública, en la prensa de la época no faltan noticias sobre los personajes eclesiásticos que había en palacio. Especial interés atrajo sor Patrocinio, cuyos movimientos fueron seguidos muy de cerca por los periodistas. En la medida en que lo permitían las restricciones a la libertad de prensa, los periódicos intentaron sacar a la luz las fricciones entre los distintos grupos de poder que actuaban en la corte. Lo que había detrás de este propósito, especialmente en las cabeceras progresistas, era poner de relieve cómo el palacio constituía una instancia que menoscababa el funcionamiento de los cauces representativos propios del sistema liberal. Avanzando el tiempo, y en paralelo al descenso

de la reputación de la monarquía, esa crítica acabaría siendo uno de los elementos fundamentales de los ataques a Isabel II y a quienes la rodeaban.

Por último, se ha consultado una notable cantidad de impresos y fuentes bibliográficas de la época. En algunos casos, esto ha servido para completar aspectos puntuales del trabajo de investigación. Pero otras veces, como en sermones y escritos propagandísticos, este tipo de materiales nos permite acceder a las estrategias de popularización de la monarquía isabelina, en las que el clero palatino cumplía un papel nada desdeñable en su legitimación religiosa.