

«Un principio, un dogma,
un sentimiento religioso»:
*la sacralización de los nacionalismos
en la edad de las independencias
americanas*

Gregorio Alonso

University of Leeds
G.Alonso@leeds.ac.uk

Resumen: La emergencia de dos docenas de nuevas naciones tras la crisis imperial de la Monarquía Católica de 1808 fue un proceso con indudables connotaciones religiosas. En este artículo se muestra cómo la protección del catolicismo se convirtió en elemento fundacional de la adaptación nacionalista a la modernidad en el mundo hispano. El segundo epígrafe analiza ejemplos de exaltación patriótica, así como de movilización bélica de fieles, en clave religiosa. Por último, se apuntan reflexiones sobre los resultados de esas campañas de identificación política de la comunidad de fieles con las nacientes comunidades nacionales en el atlántico hispánico.

Palabras clave: Nacionalismo, catolicismo, sacralización, independencias, Atlántico hispánico.

Abstract: The emergence of more than twenty new nations as a result of the 1808 imperial crisis affecting the Catholic Monarchy was a process with undisputable religious undertones. This paper first shows how the protection of Catholicism became a founding factor in the nationalist adaptation to modernity in the Hispanic world. It then analyses some instances of patriotic exhilaration and wartime mobilization of the faithful in religious terms. The final section provides fresh insights on the outcomes of political campaigns of identification between a community of believers and the emerging national communities in the Hispanic Atlantic.

Keywords: Nationalism, Catholicism, sacralization, independence, Hispanic Atlantic.

Introducción

En una soleada mañana de febrero de 2012, de paseo por el zócalo de la ciudad de México, y en compañía de los colegas historiadores Paul Garner y Natalia Sobrevilla, José María Portillo y el autor del artículo reparamos en el hecho de que la independencia mexicana tuvo mucho de clerical. Dada la identidad de sus precursores y promotores, pocas dudas quedan entre los expertos de que la independencia de la Nueva España fue una obra sacerdotal. Al constatar que aquella rebelión fue liderada por el clero se confirma la validez de la interpretación pionera del masón yorkino y defensor mexicano de la tolerancia religiosa Lorenzo de Zavala¹. Sin embargo, el novohispano no fue un caso aislado y, como se verá en las páginas siguientes, el repertorio simbólico, la retórica y los recursos materiales eclesiásticos desempeñaron un papel central en las actividades emancipatorias de los territorios americanos en pie de guerra contra el dominio español. Este hecho tuvo un peso determinante en la transformación revolucionaria que sacudió el continente americano desde 1809. De hecho, el laureado historiador Tomás Pérez Vejo afirmaba que «el nacimiento de la modernidad política en Occidente tiene uno de sus puntos de inflexión en la substitución de la comunidad religiosa por la comunidad nacional como fuente de legitimidad del ejercicio del poder»².

Por lo que se constata en los trabajos de Portillo, Alfredo Ávila y Scott Eastman, entre otros, a estas alturas parece que se debe meditar mejor sobre el experimento de creación de una entidad donde convergieran ambas comunidades, como la llevada a cabo por los líderes del mundo hispanoamericano³. La preexistencia y perma-

¹ Sarah FRAHM: *La Cruz y el Compás. La Introducción de la Tolerancia Religiosa en México*, Bloomington, Palibrio, 2015, pp. 103-104.

² Tomás PÉREZ VEJO: «Historia nacional contra historia sagrada: legitimidad y pintura de historia en la Academia de San Carlos de México durante el siglo XIX», en Carmen CORONA, Ivana FRASQUET y Carmen María FERNÁNDEZ (eds.): *Legitimidad, soberanía, representación: independencias y naciones en Iberoamérica*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 2009, pp. 241-259, esp. p. 242.

³ Alfredo ÁVILA: «Catholic Nations: Spain and Spanish America in the Early Nineteenth Century», *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 30(2) (2014), pp. 589-601; Scott EASTMAN: «The Ruin of a State is Freedom of Conscience. Religion, (In)

nencia de un *corpus mysticum* iberoamericano dio lugar al intento de creación de una comunidad católica transatlántica protegida por estados religiosamente intolerantes⁴. Así pues, se tratará de mostrar cómo el nacimiento de la modernidad en el Atlántico hispano estuvo preñado de catolicidad. Para ello se abordan tres áreas histórica y analíticamente entrelazadas. En primer lugar, se ofrecen unas breves reflexiones sobre el contexto de la crisis imperial y sus consecuencias inmediatas, poniendo el acento en las continuidades y las rupturas en los terrenos eclesiástico e ideológico. En el segundo apartado se aportan algunas consideraciones sobre el papel del lenguaje, las instituciones y la escatología cristianas en el advenimiento de la modernidad en el Atlántico ibérico, con especial atención a Nueva España. El objetivo es situar el surgimiento de las culturas postcoloniales en el mundo hispánico dentro del debate en torno a la secularización y la modernidad, de la mano de Carl Schmitt, Hans Blumenberg y Reinhart Koselleck⁵. Por último, se aportarán ejemplos y evidencia textual de la impronta católica que marcó la transformación política y cultural vinculada al final del imperio español en la América continental. Con ello se pretende dar cuenta de la naturaleza y alcance del advenimiento del constitucionalismo y la política representativa en territorios de notable fragmentación socioeconómica, étnica y cultural. Pese a la polarización y dispersión reinantes, o precisamente debido a ellas, ocupar los altares y monopolizar el púlpito se convirtieron en objetivos comunes de grupos, comunidades y líderes bien diversos y, a menudo, radicalmente enfrentados.

Tolerance and Independence in the Spanish Monarchy», *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*, 44(1) (2019), y José María PORTILLO VALDÉS: «Corpus mysticum and cuerpo de nación. Modernity and the End of a Catholic Empire», *Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte*, 26 (2018), pp. 313-324.

⁴ Gregorio ALONSO: «A Transatlantic Loyalty in the Age of Independence: Catholicism and Nation Building in Spain and Latin America», en Paul GARNER y Angel SMITH (eds.): *Nationalism and Transnationalism in Spain and Latin America, 1808-1923*, Cardiff, University of Wales Press, 2017, pp. 45-68.

⁵ El propio Koselleck afirmaba, con claras intenciones polémicas, que la tesis de la secularización es «un eslogan amplio y difuso, sobre cuyo uso apenas es posible alcanzar un acuerdo»; Reinhardt KOSELLECK: *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-textos, 2003, p. 41.

Crisis imperial, modernidad y nacionalismos

Modernidad y nacionalismo se han instalado desde hace tiempo como un matrimonio indisoluble que marca la gran transformación atlántica posterior a las revoluciones estadounidense y francesa. En este sentido debe anotarse una primera peculiaridad, o dislate temporal, que se dio en el mundo hispánico. Brian Hamnett afirmó con acierto que los libertadores tuvieron que inventar naciones y nacionalismo cuando a partir de 1809 dieran inicio los conflictos que llevarían a la formación de estados independientes en la América hispana⁶. Tras trescientos años de dominio imperial, los perfiles de una identidad compartida ajena a su pertenencia a la Monarquía Católica estaban lejos de ser nacionales. Dicho fenómeno se reproduciría con el desmoronamiento y destrucción de otros imperios en el espacio europeo, como demostrarían el caso alemán o italiano. Pero como también han señalado Jeremy Adelman, Antonio Annino, Roberto Breña, José Carlos Chiaramonte, Anthony McFarlane, Gabriel Paquette, Tomás Pérez Vejo y José María Portillo⁷, siguiendo las pistas dadas por Tulio Halperin Donghi⁸, François

⁶ Brian HAMNETT: «Process and Pattern: A Re-Examination of the Ibero-American Independence Movements, 1808-1826», *Journal of Latin American Studies*, 29(2) (1997), pp. 279-328.

⁷ Jeremy ADELMAN: *Sovereignty and Revolution in the Iberian Atlantic*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2006; Antonio ANNINO: *Silencios y disputas en la historia de Hispanoamérica*, Bogotá, Taurus, 2014; Roberto BREÑA: «La consumación de la Independencia de México. ¿Dónde quedó el liberalismo? Historia y pensamiento político», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 16 (2000), pp. 59-94; José Carlos CHIARAMONTE: *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004; Anthony MCFARLANE: *War and Independence in Spanish America*, Nueva York, Routledge, 2014; Gabriel PAQUETTE *et al.*: «New directions in the political history of the Spanish-Atlantic world, c. 1750-1850», *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 24(2) (2019), pp. 175-182; Tomás PÉREZ VEJO: *Elegía criolla. Una reinterpretación de las guerras de Independencia hispanoamericanas*, México, Tusquets, 2010, y José María PORTILLO VALDÉS: *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispánica*, Madrid, Fundación Carolina-Marcial Pons, 2006.

⁸ Tulio Halperin DONGHI: *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961, e *id.*: *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

Xavier Guerra⁹ y Jaime E. Rodríguez¹⁰, la descomposición del monopolio ibérico en la América continental dejó abiertas las puertas a diversas agregaciones territoriales de reemplazo y con soberanías en disputa. La recomposición de dichas relaciones estuvo provisionalmente abierta a la reincorporación de las nuevas autoridades al marco de la Monarquía Católica, pese a que no llegara a consumarse¹¹. Por su parte, José María Portillo en su *Crisis Atlántica* demostró que la autonomía, e incluso la federación, y no solo la independencia, fueron las opciones preferidas por amplios sectores criollos tras las abdicaciones de Bayona en 1808. Pero Fernando VII y sus consejeros, a partir de 1814, no estuvieron por la labor de ceder soberanía, ni en periodos de absolutismo ni en tiempos parlamentarios.

Libertad e independencia no eran, pues, necesariamente sinónimos. La primera no solo implicaba la superación de la desigual distribución del poder en función de la identidad étnica, social o sexual de los gobernados, algo que no formaba parte de la agenda política de los sectores que lideraron las guerras de liberación. Resulta más importante aún recordar que la independencia de los territorios americanos tampoco era el único objetivo compartido por los insurgentes. El ejercicio de cierto autogobierno tras la reversión de soberanía que propiciaron los Borbones al pactar con Napoleón, una reforma fiscal de corte inclusivo y/o la apertura de los puertos al comercio internacional pudieron haberse compatibilizado con la lealtad a la Corona igual que se había logrado hacer tras las rebeliones de Pasto, Quito, de los Comuneros y de Tupac Amaru en las décadas anteriores¹². Se sabe que no fue así y que las propuestas de

⁹ François Xavier GUERRA: *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992.

¹⁰ Jaime E. RODRÍGUEZ O.: «La independencia de la América española: una reinterpretación», *Historia mexicana*, 42(167) (1992), pp. 571-620; íd.: «The Emancipation of America», *The American Historical Review*, 105(1) (2000), pp. 131-152, e íd.: «The Hispanic Revolution: Spain and America, 1808-1826», *Ler história*, 57 (2009), pp. 73-92.

¹¹ Jaime E. RODRÍGUEZ O.: *El nacimiento de Hispanoamérica. Vicente Rocafuerte y el hispanoamericanismo, 1808-1832* (1975), México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

¹² Rebecca EARLE: «Indian rebellion and Bourbon reform in New Granada: Riots in Pasto, 1780-1800», *The Hispanic American Historical Review*, 73(1) (1993), pp. 99-124; Anthony McFARLANE: «Rebellions in Late Colonial Spanish America:

Francisco de Zea¹³, el propio Cura Hidalgo o José María Cos¹⁴ cayeron en saco roto. Y sería el veredicto del sevillano exiliado José María Blanco White el que se impusiera y la libertad de los modernos adquirió un particular tinte nacional y nacionalista frente a la tiranía fernandina o los desplantes de las Cortes.

Los orígenes intelectuales de las independencias también han llamado la atención de los historiadores¹⁵. Su búsqueda ha abonado un fértil campo de investigación que remite a áreas como las transferencias culturales, los imperios enredados o la historia cruzada. Se presta especial atención tanto a los viajeros en cuanto agentes de cambio, como a la prensa, la traducción, el comercio y variopintas iniciativas privadas. Las coordinadas interpretativas, las fuentes y los enfoques se alejan del marco de la historia imperial acercándose a la renovada historia global. Con esas premisas en mente, cabe hacer algunas reflexiones sobre el resbaladizo terreno de la causación histórica. En primer lugar, se debe tener en cuenta que las guerras emancipatorias sucedieron a la pérdida de la estabilidad política de que se había disfrutado hasta mediados del siglo XVIII. El

a Comparative Perspective», *Bulletin of Latin American Research*, 14(3) (1995), pp. 313-338; Sergio SERULNIKOV: «Disputed Images of Colonialism: Spanish Rule and Indian Subversion in Northern Potosí, 1777-1780», *Hispanic American Historical Review*, 76(2) (1996), pp. 189-227, e íd.: *Subverting Colonial Authority. Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*, Durham-Londres, Duke University Press, 2003.

¹³ Alberto NAVAS SIERRA: *Utopía y atopia de la Hispanidad: El proyecto de Confederación Hispánica de Francisco Antonio Zea de 1822*, Madrid, Encuentro, 2016.

¹⁴ *Plan de Paz y Guerra*, Sulpetec a 16 de marzo de 1812. El segundo artículo del texto afirmaba que los súbditos europeos y americanos de la Monarquía Católica eran iguales y que no les unía vínculo alguno de subordinación. Con la restauración fernandina y los planes de reconquista violenta de América, Cos se distanció de su aliado Ignacio López Rayón, presidente de la Suprema Junta Nacional Americana o de Zitácuao, y defendió el derecho a la independencia republicana, sin tutela del rey Fernando, como defendió Rayón hasta 1820.

¹⁵ Véase el trabajo clásico de Luis VILLOORO TORANZO: *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, UNAM, 1953. Más recientemente, Elías PALTÍ: «El tópico de “los orígenes ideológicos” de las revoluciones de independencia como problema. Una relectura a partir de tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo, de Tulio Halperin Donghi», *História da Historiografia. International Journal of Theory and History of Historiography*, 11(27) (2018). Para el periodo inmediatamente posterior, Josep ESCRIG ROSA: «La construcción ideológica de la Restauración de la Nueva España», *Historia Mexicana*, LXIX(4) (2020), pp. 1493-1548.

nuevo imperialismo borbónico puso fin al estado criollo y aumentó el rechazo provocado por la esquilación de los recursos naturales y financieros de los territorios americanos. Las reformas aprobadas por Carlos III, vagamente inspiradas en la Ilustración francesa y la economía política británica, convirtieron en colonias lo que hasta entonces se había concebido como territorios ultramarinos. Como señaló Antonio Annino, fue entonces, con la militarización de las estructuras imperiales, con una mayor centralización del poder de la Corona y la alienación institucional de las elites criollas, cuando se puso fin al frágil equilibrio alcanzado por la Monarquía compuesta implantada por los Habsburgo¹⁶. Los funcionarios regios pasaron a ser recaudadores de impuestos y ejercieron su jurisdicción ajenos a las elites locales. Este nuevo sistema no evitó la corrupción y la venta de cargos, pero sí que concentró su control en manos de los peninsulares. Por lo tanto, el impacto de los ideales de racionalización y reforma institucional impulsados desde Madrid también deben valorarse a la luz de la renovada pugna entre criollos y peninsulares¹⁷.

En segundo lugar, el clero peninsular y criollo también fue agente difusor de las premisas de una Ilustración católica. Asimismo, los nombramientos episcopales y el control de los recursos de la Iglesia no fueron ajenos a este nuevo imperialismo. De hecho, las reformas eclesiásticas carolinas tenían como objeto aumentar el envío de rentas forzando el pago de las deudas contraídas con la Iglesia por terratenientes, aparceros y comerciantes durante las décadas anteriores. Se redujo su autonomía y las prebendas, cargos y dignidades eclesiásticas fueron pasando a manos de españoles europeos. En la década de 1760 se produciría la desintegración de la Compañía de Jesús, con consecuencias indeseadas de largo alcance. Y es que, como se verá después, los jesuitas emigrados a Roma, y al resto de Europa, desempeñarían un papel central en la propaga-

¹⁶ Antonio ANNINO: «Imperio, constitución y diversidad en la América hispana», *Historia Mexicana*, 58(1) (2008), pp. 179-227, e ID.: *Silencios y disputas en la historia de Hispanoamérica*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia-Taurus, 2014.

¹⁷ Joshua SIMON: *The ideology of Creole Revolution. Imperialism and Independence in American and Latin American political thought*, Oxford, Oxford University Press, 2017. Una visión alternativa en Tomás PÉREZ VEJO: «Criollos contra peninsulares: la bella leyenda», *Cabiers ALHIM*, 19 (2010), pp. 33-46.

ción del ideario independentista incluso antes de 1808. El ejercicio de las prerrogativas vinculadas al patronato regio tras la destrucción del vínculo imperial estuvo muy presente en las disputas que prosiguieron a las declaraciones de independencia.

La revolución del Atlántico ibérico y las naciones sacras

Fueron la revolución estadounidense y la francesa, con sus derivaciones haitianas, las que pondrían en guardia a la elite criolla, tanto eclesiástica como civil. La insurrección de las trece colonias había discurrido por cauces comparativamente serenos y a su emancipación del imperio inglés, con la ayuda de Francia y España, le siguió de una relativa estabilidad basada en una pujante economía y la creación de estructuras de gobernanza inspiradas en un republicanismo moderado muy respetuoso con la propiedad privada. El abrazo de la libertad y la creación de una confederación de estados independientes en el Atlántico occidental planteaba retos bien distintos a los generados por la abolición del Antiguo Régimen en la Francia de Luis XVIII. El peso de la contrarrevolución, el grado de fragmentación interna y, sobre todo, el recurso al Terror y la abolición de los privilegios señoriales y eclesiásticos alertaron a los hispanoamericanos. Mayor aún fue el susto cuando, siguiendo la iniciativa de Toussaint Louverture, gran parte de la población haitiana retase al ejército imperial francés e instalara, tras una década de derramamiento de sangre y exilios forzosos, una república de esclavos liberados en Santo Domingo y junto a las costas de la fidelísima Cuba y también del inquieto reino de Nueva Granada y la capitanía general de Venezuela¹⁸. En el acto inaugural de aquella revolución, durante una ceremonia vudú, los doscientos participantes pudieron escuchar:

«El dios del hombre blanco lo llama a cometer crímenes; nuestro Dios solo pide obras buenas de nosotros. ¡Pero este Dios que es bueno ordena venganza! Él dirigirá nuestras manos; Él nos ayudará. Tiren la imagen del

¹⁸ Cristina SORIANO: *Tides of Revolution. Information, insurgencies and the crisis of colonial rule in Venezuela*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2018.

dios de los blancos que tiene sed de nuestras lágrimas y escuchen la voz de la libertad que habla en el corazón de todos nosotros»¹⁹.

Ese grito de venganza atemorizó a unos grupos dirigentes que años después recurrirían al potencial movilizador de la retórica sacra y del imaginario católico para ampliar el apoyo a su rebelión contra los realistas. Marcela Echeverri lleva demostrando durante más de una década cómo la resistencia popular se valió de la figura del monarca para empoderarse, sirviéndose de los mecanismos de legitimación tradicionales para mitigar el impacto de las reformas borbónicas²⁰. Por otra parte, la experiencia y la memoria de la participación de pardos, indios y afrodescendientes en las revueltas de la Nueva Granada, así como el contenido social, y potencialmente igualitario, de sus demandas se leyeron de otro modo y llamaban a la cautela. Y parte del clero también había participado en aquellas revueltas, en defensa de los indios²¹. En ese contexto y en cuanto a la sacralización de la causa insurgente se refiere, la conservación de la unidad religiosa y la necesaria alianza con la Iglesia adquirirían un mayor grado de necesidad a partir de 1809.

En el caso de la Nueva España debe mencionarse el célebre sermón de Fray Servando Teresa de Mier, que le valió la persecución inquisitorial y el exilio en Cantabria y Burgos, antes de huir a Bayona en 1801. El sermón ofrece un relato a medio camino entre el sincretismo cristiano e indigenista, por un lado, y supone un movimiento de apropiación simbólica imbuida de patriotismo, por otro. El 12 de diciembre de 1794 Fray Servando generó un gran revuelo entre la feligresía presente en la colegiata de Guadalupe de ciudad de México. El predicador dominico aseguró que «Guadalupe no está pintada en la tilma de Juan Diego sino en la capa de Santo Tomás apóstol de este reino [se refería a Santo Tomás, que algunos teólogos novohispanos identificaban con el dios azteca Quetzal-

¹⁹ Carolyn E. FICK: *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1991, p. 93.

²⁰ Marcela ECHEVERRI MUÑOZ: *Indian and Slave Royalists in the Age of Revolution: Reform, Revolution, and Royalism in the Northern Andes, 1780-1825*, Nueva York, Cambridge, University Press, 2016.

²¹ Severo APARICIO QUISPE: *El clero y la rebelión de Túpac Amaru*, Cuzco, Imp. Amauta, 2000, y la colección documental *Tupac Amaru y la Iglesia en el Cusco*, Lima, Unidad de Comunicaciones del Banco Continental, 1983.

cóatl]». Y argumentaba que «1.750 años antes del presente, la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe ya era muy célebre y adorada por los aztecas, que eran cristianos, en la cima plana del Tenayuca, donde le erigió templo y la colocó Santo Tomé». Y al acabar el sermón rogaba a «Teotenantzin, enteramente virgen, fidedigna tonacayona» que protegiera a México de los horrores de los filisteos de Francia y su Revolución.

La sacralización de la política contaba con recientes reformulaciones también en la península ibérica. En su *Catecismo de Estado*, Joaquín Lorenzo Villanueva, alertaba en 1793 contra los trastornos derivados de la secularización de las leyes y de las repúblicas cristianas. El que sería años después líder del llamado clero liberal, y exiliado en Londres huyendo de la represión fernandina, expresaba con rotundidad: «Este empeño de separar la razón de la religión, y el hombre del ciudadano, ha producido un nuevo sistema de derecho público que no conocieron los Santos Padres. De no contar con la fe para la política ha nacido el creerse que la potestad de los príncipes de la tierra está enteramente destinada y limitada a procurar el bien y la felicidad de los hombres en este mundo»²². Un claro ejemplo de este tipo de operación se dio en el primer libro publicado en castellano en territorio norteamericano a cargo del comerciante de origen italiano Santiago Felipe Puglia, titulado *El desengaño del hombre*. Puglia nació en Génova, trabajó en Cádiz y, tras pasar por la cárcel, decidió exiliarse en Filadelfia, donde ejerció como profesor de español y secretario personal de Jefferson. El capítulo tercero de *El desengaño*, publicado en 1794, llevaba por título «Sacudir el yugo del despotismo no ofende las máximas de la religión». Quizás la religión podía quedar incólume pero la reacción de la Inquisición no se hizo esperar. Según dejó escrito Antonio Saborit en su edición del libro de Puglia de 2014, los inquisidores lo prohibieron *in totum*, reclamaron la excomunión mayor del autor y el pago de 500 ducados²³.

²² Joaquín LORENZO VILLANUEVA: *Catecismo de Estado según los principios de la religión*, Madrid, Imprenta Real, 1793, p. 6, recuperado de internet (http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/catecismo-del-estado-segun-los-principios-de-la-religion--0/html/ff0828ba-82b1-11df-acc7-002185ce6064_146.html).

²³ Santiago Felipe PUGLIA: *El desengaño del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. XII.

Pero por la independencia, y antes de 1809, no solo se clamó desde Filadelfia sino también desde París. Aunque puede que fuera redactada en 1792, en 1799 se publicaría en francés la obra del jesuita expulsado del Perú, Juan Pablo Viscardo, *Carta a los Españoles Americanos*, donde también pidió que se sacudieran el dominio de Carlos IV²⁴. De modo que tanto clérigos como legos clamaron por el fin del imperio español años antes de la invasión napoleónica de la península y, como bien vio el precursor Miranda, los jesuitas expulsados de América tendrían un gran protagonismo en propagar el rechazo al control de la Monarquía Católica sobre las provincias de ultramar.

El cura Hidalgo reclamó para los insurgentes la verdadera adhesión a los principios cristianos en su famosa proclama de 1810, en oposición a los decretos de los ministros de Carlos III y su hijo, inspirados por el regalismo y supuestamente contrarios la autonomía eclesial. Arremetiendo contra los peninsulares dijo: «El vilipendio y desprecio a los sacerdotes, ¿quién lo ha practicado sino ellos? La vindicación de su conducta con deshonor de su estado eclesiástico, el despotismo que sobre esto ejercían y ejercen, es tan notorio que ya no lo duda ni el más estúpido». El solapamiento de lealtades también estuvo presente en sus consideraciones y, pese a llamar a la independencia contra el mal gobierno, también declaraba su fidelidad al soberano: «También nos dirían que somos traidores al rey y a la patria; pero vivid seguros de que Fernando séptimo ocupa el mejor lugar en nuestros corazones y que daremos pruebas de lo contrario convenciéndolos a ellos de intrigantes y traidores». Con todo, el sacerdote confiaba en los socorros de la virgen para superar el trance de la rebelión y afirmaba que los novohispanos: «Por conservar a nuestro rey estos preciosos dominios y el que por ellos fueran entregados a una nación abominable, hemos levan-

²⁴ Miguel BATLLORI: *El abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*, Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1953; Antonio GUTIÉRREZ ESCUDERO: «Juan Pablo Viscardo y su Carta Dirigida a los Españoles Americanos», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 17 (2007), pp. 323-343, y Humberto R. NÚÑEZ FARACO: «Between political emancipation and creole hegemony: Viscardo's Letter to the Spanish Americans (c. 1791)», *History of European Ideas*, 44(1) (2018), pp. 49-59.

tado la bandera de la salvación de la patria poniendo en ella a nuestra universal patrona, la siempre Virgen María de Guadalupe»²⁵.

Ahora bien, la lectura de los símbolos con frecuencia es materia de disputa y la guadalupana no es una excepción. Una vez que la guerra civil desangraba el virreinato de la Nueva España, los vecinos del pueblo de Zacapoaxtla remitieron una carta sellada el 18 de junio de 1813 al intendente de Puebla, Ciricaco de Llanos, donde se le comunicaba que habían declarado a la Virgen María «patrona protectora contra los rebeldes». En la carta se pedía permiso para levantar un templo en honor y desagravio de la Virgen ya que «el levantamiento del cura Hidalgo y sus secuaces [había tomado su nombre] para alucinar a los ignorantes y cometer sus infamias»²⁶. Como han demostrado Diana Birrichaga y Martha Terán para el caso mexicano, o Pablo Ortemberg para el Río de la Plata y Perú, los cultos marianos cumplieron varias funciones para los ejércitos en liza. En palabras de este último, se usaron para: «capturar la adhesión local, moralizar a la tropa, superar las desventajas materiales revitalizando el dispositivo del milagro y crear sentimiento de unidad, disciplina y espíritu de subordinación en ambos ejércitos»²⁷. A dichas tareas añade Terán la de aportar una concentrada síntesis intelectual con el objetivo de lograr la integración cultural de México²⁸. Y es que, a decir de William Taylor, si los insurgentes encontraron en la guadalupana su anclaje y protectora, los realistas no se quedaron atrás e hicieron lo propio con Nuestra Señora de los Remedios²⁹. El uso bélico de la imaginería religiosa se plasma-

²⁵ Manuel HIDALGO Y COSTILLA: *Proclama a la nación americana*. 1810, recuperado de internet (http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1810_115/Primera_proclama_formal_de_Miguel_Hidalgo_en_la_qu_124.shtml).

²⁶ Diana BIRRICHAGA: «La guerra de independencia y la religiosidad popular, 1808-1822», en Pilar GONZALBO AIZPURU y Andrés LIRA GONZÁLEZ (eds.): *México, 1808-1821: Las ideas y los hombres*, México, Colegio de México, 2014, pp. 297-236, esp. pp. 297-298.

²⁷ Pablo OTEMBERG: «Las vírgenes generales. Acción guerrera y práctica religiosa en las campañas del Alto Perú y del Río de la Plata (1810-1818)», *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»*, 35-36 (2011), pp. 11-40.

²⁸ Martha TERÁN: «Águilas y Guadalupe: el “timbre mexicano” en las composiciones iconográficas guadalupanas entre los siglos XVII y XIX», en Carmen AGUILERA y Ismael A. MONTERO GARCÍA (coords.): *Tepeyac. Estudios históricos*, México, Universidad del Tepeyac, 2000, pp. 151-186.

²⁹ William TAYLOR: «La Virgen de Guadalupe, Nuestra Señora de los Re-

ría tanto en las banderas y los estandartes como en los campos de batalla, y las vírgenes fueran nombradas generalas³⁰. Como dijo Hidalgo, al hablar de la de Guadalupe: «Ella nos ha de sostener y ayudar en este gran proyecto, dará esfuerzo a los débiles, esperanza a los tímidos y valor a los pusilánimes; disipará de las cabezas de muchos los angustiados pensamientos que le atormentan el alma, considerando la arduidad de la empresa, y facilitará su ejecución»³¹. Algo que se repetiría en estas tierras cuando, en agosto de 1835, un Real Decreto del Pretendiente había nombrado a la Virgen de los Dolores «Generalísima de los Ejércitos carlistas», como nos recordó en su momento Giuliana di Febo³².

Esta militarización de los símbolos y las personalidades religiosas no dejó de ser cuestionada por propios y extraños que la consideraban una muestra más de una arraigada tradición ajena a las nociones de progreso e igualdad modernas. De vuelta a América, el diplomático, escritor, traductor y futuro presidente de su Ecuador natal, Vicente Rocafuerte, achacaba la falta de desarrollo político y moral de la América hispana a su inquebrantable adhesión a la fe católica. En su *Bosquejo ligerísimo de la revolución de México*, publicado en 1822, el guayaquileño aseguraba:

«El divino origen de la soberanía de los reyes; sus ilimitadas facultades, hasta asentar como axioma, que eran dueños de vidas y haciendas; el respeto sacrosanto con que se les trataba, su responsabilidad únicamente para la Deidad suprema, y ninguna para su nación, ni con los demás hombres; y finalmente, la reverencia y subordinación que se tributaba á los obispos, á la inquisición y al estado eclesiástico en general, eran dogmas comunes en el pueblo, aun en aquel que podía pasar por ilustrado»³³.

medios y la cultura política del periodo de la independencia», en Alicia MAYER (coord.): *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del bicentenario de la Independencia y del centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, vol. I, pp. 213-240.

³⁰ Pablo ORTEMBERG, «Las vírgenes generalas...», p. 12.

³¹ Manuel HIDALGO Y COSTILLA: *Proclama a la nación...*, p. 2.

³² Giuliana DI FEBO: *La Santa de la Raza. Un culto barroco en la España franquista*, Madrid, Icaria, 1987, p. 35.

³³ *Bosquejo ligerísimo de la revolución de México, desde el grito de Iguala hasta la proclamación de Iturbide*, Filadelfia, Imp. Teracrouef y Naroaje, 1822, p. I.

No debe sorprender, por tanto, que otro observador de alto calibre como el sexto presidente de los Estados Unidos John Quincy Adams, antiguo secretario de estado, le confesara el 29 de marzo de 1815 a su correspondiente James Lloyd, federalista y sucesor de Adams como senador por Massachussets, que a su juicio:

«Los sudamericanos son los católicos más ignorantes, fanáticos y supersticiosos de toda la Cristiandad. Creen que solo ellos y los españoles europeos alcanzarán la salvación. Apenas sí la compartirían con el papa y los italianos, pero se la negarían a los franceses, ingleses y angloamericanos, y a todas las naciones protestantes, de las que nada se puede esperar salvo que se consuman en el azufre y las llamas eternas e inextinguibles»³⁴.

Esa actitud se derivaba de su apego enfermizo al clero: «No hay católicos en la Tierra que sean tan abyectamente devotos a sus curas, tan ciegamente supersticiosos como ellos, y estos sacerdotes además cuentan con la Inquisición, que detiene a cualquier sospechoso y reprime cualquier movimiento liberador»³⁵. Y concluía que la democracia no podría florecer en la América hispana y que los planes del caraqueño Francisco de Miranda, al que le unía una relación personal, no dejaban de ser delirios irrealizables. En 1815, tras el éxito parcial de las tropas insurgentes tanto en el Río de la Plata como en Nueva Granada, Nueva España y Colombia, avanzaban victoriosos los ejércitos reconquistadores liderados por Morillo, y todo parecía darle la razón a Adams³⁶. Con todo, Bolívar ya preparaba la contraofensiva, apoyado por el cuerpo expedicionario británico coordinado por Gregor McGregor. Los refuerzos de artillería y caballería que Miranda había pedido a las autoridades estadounidenses antes de su prisión en 1812, por su parte, seguían sin llegar³⁷.

³⁴ Online Library of Liberty, *The Works of John Adams, vol. 10 (Letters 1811-1825, Indexes)*, p. 141, recuperado de internet (https://oll-resources.s3.amazonaws.com/titles/2127/Adams_1431-10_EBk_v6.0.pdf).

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Gonzalo QUINTERO SARAVIA: *Soldado de tierra y mar: Pablo Morillo, el Pacificador*, Madrid, EDAF, 2017, y Justo CUÑO: *El retorno del Rey. El restablecimiento del régimen colonial en Cartagena de Indias (1815-1821)*, Castellón de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 2008.

³⁷ Matthew BROWN: «Inca, Sailor, Soldier, King. Gregor McGregor and the

Pese a las reservas expresadas por Adams, amplios sectores de la sociedad novohispana habían decidido poner cerco a los excesos de la administración imperial y renegociar el pacto que les unía al Trono. Contaban para ello con los recursos políticos que les otorgaba el apoyo popular y los vaivenes de la metrópolis, así como con abundantes fondos derivados de la comercialización de la plata y de la producción agrícola. Ahora bien, ese sentir común conservaba los trazos heredados del periodo colonial. El repertorio ceremonial y festivo que se desplegó en la lucha por la independencia reflejó también el carácter premoderno de las sociedades insurgentes. Las procesiones, nos recuerda Ávila, plasmaron a la perfección la entidad corporativa de la sociedad novohispana en la segunda década del siglo XIX. En ellas se desplegaban jerárquicamente las fuerzas vivas de aquella sociedad en plena transformación y los representantes de los gremios, órdenes religiosas, comerciantes y repúblicas de indios (el órgano que incorporaba a la mayoría de la población local) marchaban juntos para suplicar la protección de una divinidad que claramente estaba de parte de la justicia.

Fueron aquellas paradójicas luchas propiciadas por esa *Traslatio Imperii* de la que recientemente se ha ocupado Ulrike Müsig, quien subraya que la Constitución de Cádiz ponía tanto al pueblo como al monarca a disposición de la nación, lo que permitió su adaptación al contexto republicano triunfante al otro lado del Atlántico. Con la continuidad del catolicismo como horizonte de posibilidad y marco legislativo y moral, en Iberoamérica se dio claramente un tipo de secularización más parecida a la descrita por Carl Schmitt o Reinhart Koselleck, que a la defendida por Hans Blumberg³⁸. Esta apreciación no pretende restar validez al carácter revolucionario del establecimiento de las nuevas repúblicas, sino tan solo señalar que el modo en que se lidió con el cambio histórico, plasmado en la ingeniería institucional subsiguiente, estuvo marcado por el compromiso con la fe heredada. Ahora bien, la iden-

Early Nineteenth-Century Caribbean», *Bulletin of Latin American Research*, 24(1) (2005), pp. 44-70.

³⁸ Michaël FOESSEL, Jean-François KERVÉGAN y Myriam REVAULT D'ALLONNES (dirs.): *Modernité et sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, París, CNRS, 2008.

tificación de la crisis imperial con la emergencia de las nuevas naciones suele perder de vista la improvisación, la incertidumbre y la existencia de alternativas factibles que acompañaron al proceso. Conviene no naturalizar esas nacientes naciones en las dos orillas del Atlántico y evitar caer en teleologías alejadas de la impronta teológica subyacente³⁹. Como mostró Carlos Garriga, las nuevas naciones lucían cabezas modernas coronando un cuerpo gótico⁴⁰, y con cimientos y corazones católicos.

También Clement Thibaud ha vertido luz sobre el carácter interno y popular de las luchas por la independencia y ha rechazado vehementemente la presencia de cualquier elemento protonacionalista en las disputas territoriales que se iniciaron en la América continental en 1808⁴¹. Su libro *Repúblicas en armas*, partiendo del estudio de las experiencias bélicas de unos 3.000 combatientes en los ejércitos de Simón Bolívar tanto en Colombia, como en Nueva Granada y el Perú, desvela cómo las élites encontraron en el ejército el perfecto aliado para recuperar el poder que les negaba la metrópoli. Solo después de sus victorias sobre las tropas realistas se preocuparían de tejer el manto nacionalista con el que cubrir sus objetivos iniciales⁴². Thibaud aborda con solvencia el universo político y mental en el que habitaban los súbditos neogranadinos de su Majestad Católica en *Libérer le Nouveau Monde*. Tomando como fuente la obra de Fray Joaquín de Finestrada de 1789, *El vasallo instruido en el Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*, Thibaud reflexiona sobre el mandato evangélico recibido por los monarcas de administrar justicia en sus reinos en nombre del Todopoderoso y examina una república monárquica y católica en

³⁹ «Juridification by Constitution. National Sovereignty in Eighteenth and Nineteenth-Century Europe», en Ulrike MÜSSIG (ed.), *Reconsidering constitutional formation/National Sovereignty. A Comparative Analysis of Juridification by Constitution*, Berlín, Springer, 2016, p. 40.

⁴⁰ Carlos GARRIGA: «Cabeza moderna, cuerpo gótico: la Constitución de Cádiz y el orden jurídico», *Anuario de Historia del Derecho*, 81 (2011), pp. 99-162.

⁴¹ Una interpretación contraria puede encontrarse en Jacques LAFAYE: *Quetzalcóatl and Guadalupe. The Formation of Mexican National Consciousness*, Chicago, University of Chicago Press, 1974.

⁴² Clement THIBAUD: *Repúblicas en armas. Los ejércitos bolivarianos en la Guerra de Independencia en Colombia y Venezuela*, Bogotá-Lima, Planeta-Institut Français d'Etudes Andines, 2003.

transición hacia otra republicana e independiente donde el catolicismo se adaptaría al republicanismo imperante, o a los regímenes imperiales mexicano y brasileño sin perder su esencia, como aceptaría el propio papa León XII poco después⁴³.

La figura del rey como repositorio último de lealtad política se pudo adaptar al canon republicano dentro de la fidelidad a la Iglesia católica, que siguió confiriendo unidad de sentido e identidad colectiva en tiempos de guerra y revolución. Una revolución que, como ha puesto de manifiesto Roger Pita Rico, tampoco estuvo exenta de vandalismo sacrofóbico y de saqueos de iglesias y ermitas⁴⁴. Esos actos sacrílegos de rasgos populares, como también demostró en su momento Eric van Young, reflejaron casuísticas locales donde la clerofobia respondió a rivalidades personales, al rechazo a las exenciones fiscales y al poder excesivo del clero, y, en algunos casos, a la animadversión derivada del conflicto ideológico⁴⁵.

Muchas patrias y una sola Iglesia

El arzobispo de México, Francisco Xavier de Lizana y Beaumont, asumió el cargo de virrey de la Nueva España el 19 de julio de 1809 y una de sus primeras medidas fue establecer una Junta de Seguridad y Buen Orden. Su objetivo era perseguir los casos de «infidencia», término que se empleó para distintas actividades, desde habladerías en contra de las autoridades locales o de la Monarquía hasta conspiraciones. Algunos religiosos estaban claramente en su punto de mira. Así, el profesor, juez y clérigo Manuel Abad y Queipo había mos-

⁴³ Clement THIBAUD: *Libérer le Nouveau Monde. La fondation des premières républiques hispaniques (Colombie et Venezuela, 1780-1820)*, París, Les Perséides, 2017.

⁴⁴ Roger PITA RICO: «El saqueo de los ornamentos y las alhajas sagradas en las Guerras de Independencia de Colombia: entre la represión política y la devoción religiosa», *Revista Complutense de Historia de América*, 43 (2017), pp. 179-202. Algo que también sucedió en la Península, véanse Ana Jesús MATEOS GIL: «Expolios y saqueos. Consecuencias de la Guerra de la Independencia en el patrimonio artístico calagurritano», *Kalakorikos*, 13 (2008), pp. 71-106, o Ignacio MIGUÉLIZ VALCARLOS: «Pérdida de las alhajas de plata de la iglesia de Navarra durante la guerra de la Independencia (1808-1814)», *Príncipe de Viana*, año LXXIII, 256 (2012), pp. 731-759.

⁴⁵ Eric VAN YOUNG: *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821* (2001), México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 373-550.

trado simpatías con los criollos que demandaban reformas. De hecho, las pidió encarecidamente a la Corona en una *Representación* de 1799 donde exigía radicales transformaciones de la administración colonial. A partir de 1810, sin embargo, abrazaría la causa realista y publicó su *Edicto instructivo sobre la revolución del cura de los Dolores y sus secuaces*. En él calificó de anárquico y destructor al cura Hidalgo y, secundado por varios obispos de otras ciudades, no dudó en firmar el decreto de excomunión (24 de septiembre de 1810) por haberse rebelado contra el gobierno de la Nueva España y por haber iniciado la lucha de emancipación nacional, considerada una rebeldía y herejía: «Le condenamos y anatemizamos desde las puertas del Santo Dios Todopoderoso, le separamos para que sea atormentado, despojado y entregado a Satán y a Abirón»⁴⁶. Y llegaría aún más lejos: Abad decidió privar del privilegio eclesiástico a los curas insurgentes. Según Ana Carolina Ibarra:

«solo otra medida iba a ser tan agresiva: la publicación del bando del 25 de junio de 1812 que declaró reos de jurisdicción militar a todos los que hiciesen resistencia a las tropas del rey, fuesen estos “de cualquier clase o condición”. Con ello, la Iglesia atacaba el mayor privilegio eclesiástico: al autorizar que fueran fusilados inmediatamente aquellos sacerdotes capturados con las armas en la mano, sin mediar el proceso de las Jurisdicciones Unidas y la ceremonia de degradación, la alta jerarquía hacía expedita la justicia real sobre los curas insurgentes»⁴⁷.

Se abría así un nuevo escenario del conflicto jurisdiccional entre la Iglesia, la monarquía y el ejército, con una larga historia estudiada por Víctor Uribe Orbán⁴⁸, y que afectaba al derecho de asilo en las iglesias o al patronato regio, como ya indicara en su día Michael P. Costeloe⁴⁹.

⁴⁶ Karl M. SCHMITT: «The Clergy and the Independence of New Spain», *Hispanic American Historical Review*, 34(3) (1954), pp. 289-312.

⁴⁷ Ana Carolina IBARRA GÓNZALEZ: «“La justicia de la causa”: razón y retórica del clero insurgente de la Nueva España», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 17 (2008), pp. 63-80, esp. p. 69.

⁴⁸ Víctor Uribe ORBÁN: «“Iglesia me llamo”: Church asylum and the Law in Spain and in Colonial Spanish America», *Comparative Studies in Society and History*, 49(02) (2007), pp. 446-472.

⁴⁹ Michael P. COSTELOE: *Church and State in independent Mexico. A Study of the Patronage Debate, 1821-1857*, Londres, Royal Historical Society, 1997.

Quizás por ello, el agente doble, espía insurgente y después adalid del realismo, el general José Álvarez de Toledo⁵⁰, concluía en su *Plan de Pacificación reservado* que envió en septiembre de 1816 al secretario de Estado Pedro Cevallos: «El carácter de la guerra en este Virreinato de la Nueva España es espantoso, y en cierta manera diferente a los otros puntos de la América. El clero allí, desviándose de las máximas evangélicas, ha empuñado la espada al lado de la cruz para hacer una doble y funesta guerra»⁵¹. José María Cos ejemplifica perfectamente el espíritu insurgente clerical al que se refería Álvarez de Toledo⁵². En el número 13 de su *Semanario Patriótico Americano* publicado el domingo 11 de octubre de 1812, Cos afirmaba con rotundidad: «Desengañémonos: Dios ha enviado sobre los españoles el mismo espíritu de vértigo y aturdimiento que según Isaías se mandó sobre los egipcios para que extraviando todos sus pasos vomiten como ebrios todo lo que han bebido: aquel mismo espíritu de ceguera y dureza que (según Moisés en el Éxodo) suele castigar Dios a un tirano para poner en libertad a una nación». En su carta, Cos citaba a Fray Bartolomé de las Casas y su profecía de la inminente ruina de España en pago por su destrucción de las Indias, al tiempo que repasaba los excesos de Carlos III y su hijo. También acusaba de despotismo a las Cortes y amenazaba diciendo que «no pararían los americanos en sus violencias hasta que no obliguen a todas las américas despechadas a declararse tan independientes como Venezuela y a rechazar la fuerza con la fuerza, y a no ser esclavos de los esclavos»⁵³.

En términos parecidos se manifestó el presbítero de Mompós (Colombia), Juan Fernández de Sotomayor, en su *Catecismo o instrucción popular*⁵⁴, publicado en 1814, en el que se lee: «Pregunta:

⁵⁰ Véase José Antonio GALLEGO GARCÍA: *Don José Álvarez de Toledo y Dubois. Apuntes biográficos y documentos de un aventurero decimonónico*, Madrid, Ciudadela libros, 2012.

⁵¹ Archivo Histórico Nacional, Estado, leg. 5554, vol. 4, exp. 12, fol. 75.

⁵² Entre las monografías sobre el clero insurgente en México destacan Ana Carolina IBARRA GONZÁLEZ: *El clero de la Nueva España durante el proceso de Independencia, 1808-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, y Brian CONNAUGHTON: *Religión, política e identidad en la independencia de México*, México, UNAM, 2011.

⁵³ *Semanario Patriótico Americano*, núm. 13, 11 de octubre de 1812.

⁵⁴ *Catecismo o instrucción popular*, Cartagena, Imprenta del Príncipe de Cartagena de Indias, 1814.

¿Qué títulos han alegado para mantener esta dependencia? Respuesta: Tres, a saber, la donación de papa, la conquista y la propagación de la religión cristiana». Y sus dudas iban más allá: «P: ¿La donación del papa no ha sido un título legítimo? R: No, porque el vicario de Jesucristo no puede dar ni ceder lo que no ha sido jamás suyo...». Y tras reeditar el planteamiento insurgente de que la sed de oro y territorios habían sido los verdaderos motores de la conquista de América, el futuro obispo de Cartagena llamaba a la rebelión en nombre la fe verdadera: «P: ¿Qué deberíamos concluir de todo esto? R: Que, si amamos de veras la religión católica, si deseamos conservarla, vivir y morir en ella son de redoblar nuestros esfuerzos para no volver jamás a esa dependencia antigua». No obstante, el tándem monarquía e Iglesia seguía ocupando un lugar privilegiado y se le preguntaba a Fernández de Sotomayor: «¿Pues cómo es que dicen nuestros enemigos, que la religión va a perderse con la Independencia?». A lo que, adelantándose a su tiempo y acercándose a posturas postconciliares afirmaba tajantemente: «La religión católica desconoce la distinción de pueblos y gobiernos. En la Asia y en la África, en la Europa y en la América, en las monarquías y en las repúblicas, en los gobiernos libres y hasta en los despóticos, se acomoda perfectamente el cristianismo». Y denunciaba la supuesta manipulación torticera del clero y de la religión efectuada por los colonizadores:

«Los españoles bien satisfechos de nuestra íntima adhesión a él han tratado de hacernos la guerra por este medio. Ellos han encontrado algunos ministros que, prostituyendo el carácter augusto de la divina misión, han turbado la paz interior de algunos espíritus tímidos y apocados, incluyéndoles en máximas contrarias a una religión que no conoce ni la esclavitud ni las cadenas, y que deben reportar grandes ventajas con nuestra emancipación y libertad».

Cabe hacer algunos comentarios sobre el contenido del *Catecismo* de Fernández de Sotomayor. Desde tiempos de la Revolución Francesa, el llamado clero constitucional generó un discurso donde la renovación eclesial estaba vinculada a la implantación de las nuevas instituciones políticas. Así en su libro de 2016 sobre la Ilustración católica, Ulrich Lehner apunta que «Henri Grégoire pensaba que la Revolución había estado guiada por la mano de Dios porque

creía que la democracia haría que la humanidad mejorase su moralidad. También vio en la Constitución Civil del Clero la liberación eclesial del despotismo papal». En sus escritos, que Lehner cree estar inspirados por un galicanismo jansenizante, Grégoire justificaba su postura aludiendo a que la igualdad era un valor de profundas raíces cristianas⁵⁵.

Resulta evidente que con ello se sentaron las bases de las diferentes versiones de un nacionalismo de raíz católica que alimentaría los esfuerzos por fijar una identidad compartida, aunque de contornos flexibles y rasgos maleables, y también los dirigidos a la (re)construcción del Estado en las antiguas colonias. El regalismo ocuparía un lugar central en ambas operaciones. Salvando las distancias confesionales y de respeto a la libertad religiosa, los líderes insurgentes y los caudillos que les siguieron copiaron los mecanismos de la gran república protestante del norte. Pese a que sus estados fueron confesionales hasta que en 1853 Colombia aprobara la separación del Estado de la Iglesia católica, la caracterización del nacionalismo religioso de los Estados Unidos a cargo de Sam Haselby podría aplicarse al resto del continente americano: «El nacionalismo religioso americano [estadounidense] es una mezcla de convenciones, algunas de origen religioso, orientadas a justificar el modo en que funciona la revolución en el discurso político americano»⁵⁶. Dirigentes como Abraham Lincoln, Bernardino Rivadavia, Vicente Rocafuerte o el propio Andrew Jackson usaron en sus discursos una serie de tropos que apuntalaron el carácter trascendental de sus naciones y la misión ultraterrena confiada a las mismas.

Ahora bien, no todos los nuevos líderes compartían ese respeto reverencial a la Iglesia en el periodo postcolonial. El ya citado Zavala dejó entrever, por ejemplo, que la asociación entre imperalismo e intolerancia religiosa seguía viva décadas después:

⁵⁵ Ulrich LEHNER: *The Catholic Enlightenment. The forgotten history of a global movement*, Nueva York, Oxford University Press, 2018, p. 206.

⁵⁶ Sam HASELBY: *The Origins of American Religious Nationalism*, Nueva York, Oxford University Press, 2015, p. 21. En cuanto a las dimensiones legales de la cuestión puede verse Marta OSUCHOWSKA: «La influencia de la Iglesia católica en América Latina según las normas concordatarias. Estudios Histórico-Jurídicos», *Revista del CESLA*, 17 (2014), pp. 63-86. Una visión crítica en Tisa WENGER: *Religious freedom. The contested origins of an American ideal*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2017.

«¿Qué es el pueblo español en el día delante de los pueblos civilizados? Un país de anatema y de maldición; un país en que no es permitido pensar ni mucho menos decir lo que se siente; un país en que los extranjeros no pueden internarse sin temer ser perseguidos por una policía obscura y suspicaz, o tal vez insultados por un pueblo supersticioso excitado por los frailes»⁵⁷.

Y poco se diferenciaba la Nueva de la Vieja España, porque en México «[t]odos los establecimientos literarios que hay en la república a excepción del colegio de Minería y de las Universidades se hallan bajo la influencia directa del clero»⁵⁸. Con todo, como hizo ver Francisco de Zea, consejero y representante diplomático en Londres de Bolívar y de la Gran Colombia, para 1820 la fe religiosa y la nacional se iban solapando, con victoria para la segunda. En defensa de su plan de conciliación con la metrópolis y escribiendo el 7 de octubre de 1820 al duque de Frías, secretario de Estado español, Zea proclamaba:

«¿Por qué ha de ocultarse todavía a la nación que el entusiasmo por la independencia es la primera lección del catecismo: que ella forma la base de la educación general; que se enseña en los colegios y hasta en los conventos de los frailes; que se defiende en actos y disputas públicas; se predica en los púlpitos, se persuade en los confesionarios, es ya un principio, un dogma, un sentimiento religioso y tan exaltado que la sola palabra sumisión a España sería la sentencia de muerte del que osara pronunciarla?»⁵⁹.

Dicha idea resonó también en Centroamérica, separada de México pocos meses después, y en lugares como El Salvador encontramos a otro sacerdote católico, en este caso José Matías Delgado, como padre la patria⁶⁰. Así, tras una década de lucha, merced al abrazo clerical a la causa independentista y a los conflictos aludidos,

⁵⁷ *Ensayo histórico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, Nueva York-París, Imp. Elliott and Palmer, 1831, p. 6.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 228.

⁵⁹ Francisco Zea al duque de Frías, 7 de octubre de 1820, Archivo Histórico Nacional, 5471 Estado, leg. 142, fol. 23.

⁶⁰ Francisco MARTÍNEZ SUÁREZ: *Vida de don José Matías Delgado*, 2.^a ed., San Salvador, Imprenta Nacional, 1917, y Sajid Alfredo HERRERA MENA: «Autonomía, independencia y patronato republicano en San Salvador: José Matías Delgado e Isidro

se produciría finalmente la compatibilización de la comunidad religiosa con la nacional. Con todo, clérigos como Servando Teresa de Mier o José Miguel Ramos Arizpe le negaron obediencia al papa y cuestionaron su autoridad, cuando en 1825 seguía sin reconocer la independencia de México, decretada cuatro años antes. Ese mismo año, el conservador chileno Mariano Egaña publicaba su *Memoria política* sobre la tolerancia religiosa, donde, respondiendo a José María Blanco White, alegaba que Chile y toda la América hispana cometerían un grave error político y civil prescindiendo de las virtualidades educativas de la intolerancia religiosa.

Conclusiones

El potencial legitimador y moralizante de la religión adquirió nuevos bríos en los tiempos de la revolución y las independencias en el Atlántico ibérico. Así, Mariano Egaña otorgaba la máxima importancia a la «influencia de la religión sobre el civismo y la permanencia de las leyes y costumbres», atribuyendo la defensa que libró España contra Napoleón a la fortaleza religiosa de su monarquía. Y la fuente de su futura identidad política: «Sin religión uniforme se formará un pueblo de comerciantes, pero no de ciudadanos»⁶¹. Pero la volátil situación dejaba abiertas preguntas como las siguientes: ¿creyentes, comerciantes y ciudadanos seguirían viviendo armoniosamente a la sombra de la cruz?; ¿era aquello posible sin el reconocimiento internacional y la sanción eclesiástica para la reconstrucción de la Iglesia en las nuevas repúblicas? Parecía poco probable, aunque la escisión eclesial completa no llegó a consumarse, pero esa es una historia que cuenta con lujo de detalles Javier Ramón Solans en su nuevo libro⁶².

Menéndez, 1808-1830», en José María PÉREZ COLLADOS y Samuel RODRIGUES BARBOSA (eds.): *Juristas de la independencia*, Madrid, Marcial Pons, 2012, pp. 337-355.

⁶¹ Juan EGAÑA: *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos*, Santiago, Imprenta de la Independencia, 1825, p. 38, citado en Ana María STUVEN: «Tolerancia religiosa y orden social: Juan Egaña vs. José María Blanco White», *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 5 (2016), pp. 23-44, p. 35.

⁶² Javier RAMÓN SOLANS: *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2020. También puede verse Enrique FERNÁNDEZ DOMINGO: «El Estado republicano y la

A ambos lados del Atlántico la superación de dichas dificultades encontraría en las autoridades religiosas potentes aliados o empecinados enemigos, en función de las cambiantes circunstancias locales, nacionales e internacionales y las estrategias del Romano Pontífice. Como se ha podido comprobar en este artículo, el elemento religioso afectó directamente al modo de enfrentar cada una de esas áreas de la administración pública y la configuración moral de la vida civil y material de las sociedades hispánicas del periodo examinado. La sacralización de la lucha armada se hizo compatible con la politización de los símbolos sacros y del clero. Esa pugna de legitimidades a la altura de 1824 no había hecho nada más que empezar puesto que a las fuerzas católicas, una vez desalojadas las fuerzas imperiales, les restaba completar la tarea de delimitar las fronteras de su influencia sobre los nuevos poderes soberanos. Al mismo tiempo, la vida civil y religiosa de las nuevas repúblicas también se vería paulatinamente afectada por la proliferación de sistemas de creencias e iglesias ajenos al catolicismo. Por un lado, sobre todo a partir de 1830, se produjo la llegada de los misioneros protestantes enviados desde los Estados Unidos e Inglaterra⁶³. Por otra parte, los cultos y prácticas de origen africano fueron desarrollando su influencia entre los americanos de origen africano, libres y esclavos, con creciente éxito⁶⁴. El agitado horizonte político-religioso en el que se estabilizaron las nacientes repúblicas se vio sujeto a las

limitación del poder político de la Iglesia católica: los casos argentino, chileno y uruguayo (1810-1890)», en Danièle BUSSY GENEVOIS (ed.): *La laicización a debate. Interpretación, prácticas, resistencias (España, Italia, Francia, América Latina). Siglos XIX-XXI*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2011, pp. 33-88.

⁶³ William GRIBBIN: «A matter of faith: North America's religion and South America's independence», *The Americas*, 31(4) (1975), pp. 470-485; Karen RACINE: «Monitors and moralists: the Lancasterian system of mutual education and the vision of a new moral order in Spanish America, 1818-1831», *History of Education*, 49(2) (2020), pp. 143-159; ID.: «“This England and this Now”: British Cultural and Intellectual Influence in the Spanish American Independence Era», *Hispanic American Historical Review*, 90(3) (2010), pp. 423-454, y Andrés BAEZA RUIZ: *Contacts, Collisions and Relationships. Britons and Chileans in the Independence era, 1806-1831*, Liverpool, Liverpool University Press, 2019, pp. 110-152.

⁶⁴ Cécile FROMONT: *Afro-Catholic festivals in the Americas. Performance, Representation and the Making of the Black Atlantic Tradition*, Pennsylvania, Penn State University Press, 2019, y James A. NOEL: *Black religion and the imagination of Matter in the Atlantic World*, Nueva York, Palgrave, 2009.

presiones derivadas de su creciente diversidad interna. Y el complejo encaje de la práctica de la soberanía temporal a cargo de las nuevas autoridades, por un parte, con la administración del legado material y espiritual de la Iglesia colonial y de las nuevas asociaciones religiosas, por otra, resultó ser a la postre solo uno de los retos a los que se enfrentarían los nuevos reinos, repúblicas e imperios. La deuda pública, las guerras civiles, el militarismo caudillista y la creación de estados y mercados adaptados a los nuevos tiempos completaron el panorama al que se enfrentaron.