



# ¿Cambio de Alma? El Antiliberalismo eclesiástico en Perú y México durante las Independencias (1821 y 1822)<sup>1</sup>

*Change Of Soul? Ecclesiastical Antiliberalism In Perú And México During The Independences (1821 and 1822)*

**Josep Escrig Rosa<sup>2</sup>**

<https://orcid.org/0000-0001-8976-5998>

Universidad Nacional Autónoma de México

[josep.escrig@uv.es](mailto:josep.escrig@uv.es)

## RESUMEN

En este artículo se repasa en los discursos del antiliberalismo eclesiástico durante las independencias de Perú y México. De manera secuenciada se atienden tres aspectos. Primero, observamos las reacciones que suscitaron en ambos territorios la revolución española de 1820 y el programa secularizador impulsado por las Cortes de Madrid. Después, estudiamos algunos de los argumentos contrarrevolucionarios con los que ciertos individuos apoyaron las emancipaciones. Finalmente, ponemos en evidencia el interés que hubo en el Imperio mexicano por el caso del Perú al momento de configurar una red de conocimientos en defensa de la alianza altar-trono.

## PALABRAS CLAVE

Contrarrevolución / antiliberalismo / independencia / Perú / México.

## ABSTRACT

In this paper we study the discourses of ecclesiastical antiliberalism during the independence of Peru and Mexico. Three aspects are addressed in a sequenced manner. First, we observe the reactions that aroused, in both territories, the Spanish revolution of 1820 and the secularizing program promoted by the Cortes of Madrid. Next, we study some of the counterrevolutionary arguments with which certain individuals supported the emancipations. Finally, we highlight the interest that existed in the Mexican Empire in the case of Peru, at the time of configuring a network of knowledge in defense of the altar-throne alliance.

## KEY WORDS

Counterrevolution / Antiliberalism / Independence / Peru / Mexico.

<sup>1</sup> El artículo forma parte del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, bajo la asesoría de Ana Carolina Ibarra González. Se inscribe en los proyectos de investigación “Entre dos mundos: historia parlamentaria y culturas políticas en los años del Trienio Liberal (1820-1823)” (HAR2016-78769) y “La dimensión popular de la política en la Europa meridional y América Latina, 1789-1898” (PID2019-105071GB-I00).

<sup>2</sup> Doctor en Historia Contemporánea por la Universidad de Valencia (2019) y actualmente becario posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación se centran en el estudio de las culturas políticas contrarrevolucionarias y antiliberales en el espacio Atlántico a comienzos del siglo XIX. Ha publicado artículos científicos en *Historia Constitucional* (2016), *Hispania* (2017), *Alcores* (2017), *Ayer* (2018), *Historia Mexicana* (2020) o *Hispania Sacra* (2021). También es autor de diversos capítulos de libro y se ha ocupado, junto a Encarna García Monerris, de la nueva edición a Los orígenes del pensamiento reaccionario español, de Javier Herrero, para Prensas de la Universidad de Zaragoza (2020).

## INTRODUCCIÓN

Las independencias de Perú y México, cuyas actas se sancionaron el 28 de julio y el 28 de septiembre de 1821, respectivamente, tuvieron lugar en el contexto del Trienio Liberal español. Este se inició tras la insurrección del teniente coronel Rafael de Riego en la Península, en enero de 1820, y supuso el inicio del segundo periodo liberal para la monarquía hispánica, clausurándose así el anterior sexenio absolutista. Ahora se retomaba la vía revolucionaria ensayada en las Cortes de Cádiz y la Constitución que aprobaron en marzo de 1812. Este cambio de régimen tuvo lugar en un momento poco favorable, pues el continente europeo se encontraba controlado por las potencias legitimistas de la Santa Alianza. Ello alentó a que los diputados liberales reunidos en las Cortes instaladas en Madrid avanzaran por la senda del cambio político para tratar de conjurar la amenaza de quienes se oponían a él.<sup>3</sup> La rápida internacionalización del movimiento revolucionario a Nápoles (julio), Portugal (agosto) y los territorios americanos acrecentó el malestar de los sectores antirreformistas de ambos lados del Atlántico.

Los virreyes de los espacios mencionados, Joaquín de la Pezuela y Juan Ruiz de Apodaca, demoraron estratégicamente la puesta en vigor del sistema liberal. En su lógica entendían que era posible que las sublevaciones de la Península fracasasen, como fue el caso de las intentonas previas, motivo por el cual era mejor esperar a la llegada de noticias oficiales. Adelantarse a los hechos y restablecer la Constitución sin tener certezas suficientes hubiera sido un demérito ante el rey, en caso de que no hubiera triunfado la revolución. A ello se sumaba la poca simpatía que aquella les despertaba y el miedo a que su puesta en vigor incrementara la inestabilidad. Hemos de tener en cuenta que el 8 de septiembre desembarcó en la bahía de Paracas José de San Martín y su ejército, provenientes de Valparaíso, mientras que, en Nueva España, continuaba la guerra contra los focos insurgentes que se mantenían activos en el sur, al mando de Vicente Guerrero. No obstante, ante las presiones de los grupos liberales, finalmente la carta de 1812 fue jurada en la ciudad de México y Lima los días 31 de mayo y 15 de septiembre, respectivamente. Con el tiempo, Pezuela y Apodaca recordarían lo que supuso ese momento. Para el primero, “la grande revolución ocurrida en

<sup>3</sup> En el marco del bicentenario del inicio del Trienio Liberal se han reeditado obras clásicas y se han publicado nuevos estudios y dossiers en revistas (Gil Novales 2020; Chust y Rújula 2020; Rújula y Frasquet 2020; Frasquet 2020; Rújula y Larriba 2000; Carantoña 2021). También se ha prestado atención a la dimensión internacional del fenómeno (Chust 2020a; Frasquet y Escrig Rosa, 2021).

la Península” dio la oportunidad a “los menos apreciables ciudadanos” para “trastornar impunemente la autoridad” (Fisher, 2000, p. 67). Por su parte, el segundo aseguraba haber presagiado una “desgracia” cuando entró en vigor el sistema constitucional<sup>4</sup>.

En ambos territorios, la vuelta del liberalismo supuso una eclosión de la vida política y del debate que fue alimentado por la restaurada libertad de imprenta (Martínez Riaza, 1985; Frassetto, 2008; Peralta, 2010; Morán y Calderón, 2014; Chust, 2020b). Al mismo tiempo, los grupos más conservadores sintieron amenazada su posición privilegiada. El miedo ante los efectos reales o imaginarios de lo que podría suponer el nuevo ciclo se propagó rápidamente (Montoya, 2002; Mera, 2005; Staples, 2009; Chust y Rosas, 2019). Ello resultó especialmente evidente entre ciertos eclesiásticos conservadores que no tardaron en expresar su malestar. Por ejemplo, desde la sierra de Piura, al norte de la capital peruana, un párroco anotó a comienzos de septiembre de 1820 que “de día en día se va aumentando el ruido constitucional”. Su opinión era completamente desfavorable al cambio de régimen: “creo –decía– que si yo hubiera sido el monarca de las Españas, primero que firmar la Constitución, hubiera dicho lo que el último general de los jesuitas: *aut simus, ut sumus, aut non simus* (o seamos como somos, o no seamos)” (Hernández, 2011, p. 608). Por su parte, en Nueva España, también hubo religiosos que obstaculizaron el juramento de la ley fundamental. Uno de ellos, desde Guadalajara, aseguró el 17 de junio que la “Constitución es el principio de la irreligión y el compendio de la inmoralidad”. Por ello, según predicó otro eclesiástico en la catedral metropolitana, el 25 de julio, “si el nuevo sistema había de ser origen de que se perdiese la religión, que permitiese Dios que se confundiera la América” (Escrig Rosa, 2021, p. 249).

Esta última declaración resulta reveladora del objetivo del presente artículo. En ella se adelantaba ya una propuesta de independencia para los territorios hispanoamericanos con el objetivo de evitar que la revolución que se impulsaba desde la Península tuviera impacto en Ultramar, especialmente en lo que se refiere a las medidas de reforma eclesiástica, de las que inmediatamente daremos cuenta. Tanto en Perú como en México, algunos eclesiásticos modificaron sus ideas sobre los proyectos de emancipación en estas circunstancias. Su anterior defensa de la unidad de la monarquía española, esgrimida en la década de 1810 contra las diversas insurgencias, fue sustituida por una voluntad de ruptura

<sup>4</sup> Juan Ruiz de Apodaca al secretario de Ultramar, 17 de noviembre de 1821. AGI, México, 1860.

con aquella. El fin, aunque ideal y utópico, era servirse de la independencia para mantener América al margen del cambio liberal o, al menos, de algunos de los aspectos más avanzados de este. Por supuesto, además de la actitud señalada, hubo distintas sensibilidades dentro del clero de ambos espacios (Vargas Ugarte, 1962; Nieto Vélez, 1969; Ibarra, 2010; Pérez Memen, 2011; Armas Asín, 2011; Connaughton, 2012). Entre ellas, algunos apoyaron las transformaciones revolucionarias, otros, aunque opuestos a estas, se negaron a aceptar la independencia, incluso aunque ello supusiera abandonar los territorios que estaban bajo su jurisdicción. En este último caso podemos mencionar al obispo de Huamanga, Pedro Gutiérrez de Cos, y al arzobispo de México, Pedro José Fonte (Hernández, 2008; Martínez Albasa, 2018).

La historiografía no ha reparado demasiado en la conducta y en los discursos de aquellos eclesiásticos antiliberales que apoyaron las emancipaciones, las justificaron y se adaptaron al nuevo contexto. En ocasiones —y ello es más perceptible en el ámbito peruano— se ha vinculado de una forma poco precisa, para los primeros años, el mantenimiento de posiciones contrarrevolucionarias con los españoles, y el de fórmulas liberales y/o republicanas con el de los independentistas. De hecho, cuando se estudia la reacción en el Perú de esos años, las miradas se suelen dirigir hacia las tensiones que generó la experiencia de gobierno realista en el Cuzco, después de que José de la Serna, sustituto de Pezuela, instalara allí su sede tras la entrada de San Martín en Lima, el 12 de julio de 1821. Ciertamente, en la amplia región altoperuana se manifestaron importantes conflictos entre liberales y serviles (Hamnett, 2011, pp. 306-316; O’Phelan, 2013; Peralta e Irurózqui, 2014; Rianza, 2014; Peralta, 2018; Alvarado, 2019). Pero también es cierto —y ello resulta menos conocido— que en la parte emancipada hubo posturas, aunque minoritarias, que aceptaron el quiebre de los vínculos con la monarquía hispánica, pero manteniendo su rechazo a ciertos aspectos del liberalismo revolucionario. Ese mensaje fue instrumentalizado para reforzar la posición de los gobernantes (Peralta, 2011). Por su parte, en el caso de México esta conducta resulta más evidente y mejor conocida. El proyecto de independencia que presentó el militar Agustín de Iturbide en la sureña población de Iguala, el 24 de febrero, contó con la participación de importantes núcleos de peninsulares y el sostén evidente de una buena parte de los sectores más refractarios de la sociedad (Breña, 2000; Ávila, 2009; Arenal, 2010, pp. 117-134; Moreno, 2016; Escrig Rosa, 2021, pp. 275-292). Sin embargo, en ninguno de los dos nuevos Estados nación pudieron verse materializados como tal los planes de los antirreformistas, lo cual generó no pocas frustraciones entre ellos.

En las siguientes páginas vamos a poner en relación algunos discursos del antiliberalismo eclesiástico de ambos países durante sus primeros momentos de vida independiente. Con ello pretendemos explorar los argumentos a través de los cuales se explicó la necesidad de proclamar las emancipaciones y el modelo de futuro por el que se apostaba. También evidenciaremos los vínculos simbólicos que se entablaron entre Perú y México a la hora de dar mayor consistencia a la interpretación contrarrevolucionaria de las emancipaciones, con especial atención a la caracterización religiosa del proceso. En última instancia, con esta exposición queremos llamar la atención sobre la necesidad de estudiar los vínculos intelectuales que se establecieron entre los antirreformistas en el momento de las independencias, tanto dentro del continente americano como entre este y Europa.

## **LAS MOTIVACIONES RELIGIOSAS DE LAS INDEPENDENCIAS**

En la Península, tras el éxito inicial de la revolución, la Junta Provisional y las Cortes decretaron medidas de claro signo secularizador con el objetivo de terminar con el lugar privilegiado que había ocupado tradicionalmente la Iglesia. Aunque no se cuestionó el carácter católico de la nación española, los liberales entendían que era menester impulsar un profundo programa de reforma eclesiástica con el objetivo de integrar a los religiosos en el nuevo sistema. Ello constituía una prioridad, habida cuenta de que resultaba evidente que muchos de ellos eran declarados enemigos del liberalismo (Escrig Rosa, 2018; Ramón Solans, 2020). En distintos tiempos, entre 1820 y 1821 se procedió a la abolición del Tribunal de la Inquisición, supresión de la Compañía de Jesús, modificación del fuero eclesiástico, disolución y reforma de las órdenes religiosas, desamortización, restricción del envío a Roma de dinero por gracias y dispensas o, entre otros, implantación del medio diezmo (Reuelta, 1979, pp. 88-91; Artola, 2020). Además, se expulsó del país a los obispos refractarios. Estas medidas desgastaron las relaciones entre el Gobierno español y la Santa Sede (Barrio, 2017; La Parra, 2020). Al mismo tiempo, abocaron a los reaccionarios a una abierta oposición al régimen constitucional e incentivaron la guerra civil que se desataría a partir de la primavera de 1822 (Rújula, 2000; Arnabat, 2006; Alonso, 2020).

Las noticias y los rumores sobre los debates mantenidos en el seno de la Cámara, así como la difusión de los decretos aprobados, fueron creando un clima de inconformidad entre los más conservadores de México y Perú. En este segundo ámbito todavía conocemos poco sobre las reacciones

inmediatas que suscitó la publicación de las medidas arriba mencionadas por parte de los mandos virreinales, tanto en Lima como en Cuzco. Aun así, hay evidencias de que algunas de ellas generaron malestar y provocaron un sentimiento de rechazo hacia el Gobierno español. El 3 de diciembre de 1822, el arzobispo Bartolomé María de las Heras explicó al papa Pío VII, a través del nuncio Santiago Giustiniani, que las órdenes religiosas apoyaron la causa de la independencia porque sentían pavor de que entraran en vigor los decretos liberales que les afectaban directamente. Según su opinión, ese fue el “verdadero origen” para que “clamasen contra el gobierno de la península” y “animasen a las gentes a que admitiesen con placer la entrada en Lima del general San Martín” (Leturia, 1960, pp. 211 y 215). De hecho, significativos frailes participaron en los actos en torno a la jura de la independencia (Gamio Palacio, 2005, pp. 74-78). De opinión semejante a la de las Heras fue el obispo arequipeño, José Sebastián Goyeneche. En un memorial enviado a León XII expuso los “atropellos” vividos desde que se publicara la “mal hadada Constitución Política Española” y, especialmente, a partir de la revolución de 1820. Las Cortes peninsulares reformaron las órdenes regulares, restringieron la recepción de rentas eclesiásticas y promovieron la libertad de imprenta, ariete contra la Iglesia (García Jordán, 1982, p. 52). Por su parte, el fraile franciscano Juan José Matraya y Ricci, de quien después nos ocuparemos, lamentó la desaparición del Santo Oficio, acto que consideraba ilegal (Matraya y Ricci, 1821). Además de estos motivos, las tensiones aumentaron a comienzos de 1821 ante las reiteradas e insistentes presiones de la Serna para que el arzobispo contribuyera con la plata de las iglesias a sufragar los costos de la guerra. Aquella, de acuerdo con la autoridad virreinal, “lo mismo que está destinada al culto de Dios, no debe conservarse para que la rapacidad de los enemigos la emplee en su ofensa”. Ello, a juicio del prelado, constituía un expolio de los bienes que por derecho pertenecían a la institución eclesiástica (Vargas Ugarte, 1962, pp. 175-177).

Este descontento puede ayudar a explicar mejor por qué ciertos religiosos apoyaron inicialmente a San Martín, pensando mantener a través de la emancipación sus prerrogativas y posición privilegiada. El general les dio algunos motivos para ello, buscando su sostén. En sus comunicaciones con el arzobispo se esforzó porque se conociera –según sus palabras– “la especial protección que he tributado a nuestra santa religión, a los templos y a sus ministros” (*El Americano*, 10/07/1821, p. 243). Este afán propagandístico tenía sus motivos. Desde el inicio de la campaña sobre el Perú, sus detractores pretendieron mostrar el carácter impío del movimiento libertador que abanderaba por toda Sudamérica: “Así es que en Chile y Buenos Aires se han domiciliado ya la irreligión, el

filosofismo y el francmasonismo: la anarquía actual los devora: la miseria, la sangre, el desorden publican la maldición” (*Memoria*, 1821, pp. 13 y 14). Era menester desacreditar este tipo de discursos para sumar apoyos. El Protectorado instaurado por San Martín también promovió en un primer momento otras medidas de publicidad para desacreditar el sistema político español y desmarcarse de él. Así, el 9 de agosto se derogó la Constitución de 1812, la cual había estado vigente durante casi un año en la capital (Hamnett, 2011, p. 321). No obstante, es cierto que las medidas contra los peninsulares que se decretaron por el nuevo régimen contribuyeron a minar el proyecto elitista y liberal conservador por el que apostaba el general y su entorno más afín (O’Phelan, 2012; Martínez Riaza, 2015). De la misma forma, también existieron importantes frentes de confrontación con la jerarquía eclesiástica. En septiembre de 1821, el arzobispo de las Heras se opuso a cerrar las casas de ejercicios espirituales y se sorprendió de que se estuviera incumpliendo la promesa de que “en asuntos eclesiásticos y puntos de religión” se “acordaría con mi dictamen, a fin de no disponer cosa que violase las reglas de la Iglesia”. Es decir, entendía que se estaba traicionando el espíritu religioso de la independencia que le había llevado a firmar el acta en que se proclamaba. De manera expedita, la controversia terminó con su expulsión del país (Vargas Ugarte, 1962, pp. 408 y 409).

En Nueva España encontramos un ambiente claro de descontento por parte de los antiliberales con el rumbo de los acontecimientos que siguieron a la revolución de 1820. Como hemos adelantado, desde el momento en que entró en vigor la Constitución promovieron una campaña de descrédito hacia las Cortes. Esta se intensificó en la segunda mitad del año, momento en que se empezaron a conocer las medidas secularizadoras y se difundió publicística satírica y anticlerical. De acuerdo con el arzobispo Fonte, entre septiembre y octubre “los libelos y folletos incendiarios se expendían a millares y eran buscados con ansia”. Observaba un “particular empeño en reimprimir y dar gratuitamente papeles publicados en España contra el clero y los que censuraban el gobierno español” (Fonte 1829, pp. 180 y 181). En esas mismas fechas, José Hipólito Odoardo –fiscal de la Audiencia de México– informaba al secretario de Gracia y Justicia sobre los cambios que se estaban operando en el parecer de los novohispanos. Aseguraba que “las cabezas antes pacificadas se han volcanizado [sic]”. Según indicaba, “no se advierten más que temores en unos, recelos en otros y esperanzas en los más, de un cambio que consideran favorable y cuya naturaleza no se atreven a indicar” (Alamán, 1885, p. 40). La quietud estaba dando paso al desasosiego. Las sospechas de Odoardo se convirtieron en certezas con el cambio de año. El 31 de enero de 1821, el virrey Apodaca informó al

monarca sobre el movimiento subversivo que se estaba incubando como oposición al reformismo liberal: “En efecto, no puede dudarse que desde la época en que comenzaron a correr aquí los impresos de esa Península con los referidos decretos (sobre la reforma de los regulares y desafuero del clero), empezó a extraviarse la opinión”. Según advertía, “se nota mucha agitación en los ánimos, inquietud, recelo e incertidumbre”, con el fin de “fijar en estos habitantes la idea de su emancipación de la metrópoli”. Su temor era máximo: “la voz independencia se pronuncia sin el menor recato ni consideración” (Arenal, 2011, p. 123). Ese recelo le llevó a no aplicar todas las medidas de reforma eclesiástica con el fin de evitar una mayor pérdida de apoyos, algo que no consiguió (Alamán, 1885, p. 38; Farriss, 1995, p. 232).

Pero, ¿cómo fue gestándose ese cambio de actitud? Los contrarrevolucionarios participaban de la idea de que existía una conspiración oscura y secreta tramada por falsos filósofos, francmasones y jansenistas para terminar con el orden tradicional y establecer el libertinaje, la igualdad y la tolerancia de cultos. Esa trama formaba parte de unos planes universales de dominación que se gestaron con impulso renovado a partir del siglo XVIII, el tiempo de la Ilustración. Al frente de la secta estaban los *philosophes* Rousseau, Voltaire, Federico II de Prusia, Diderot o d’Alembert. El cataclismo de 1789 inició un periodo en que se evidenció el carácter ruin de sus planes subversivos contra el altar y el trono. La hegemonía alcanzada por la cultura francesa en el Setecientos permitió que se difundieran por el resto de territorios las semillas de la discordia, a través de escritos que abogaban por la destrucción bajo el falso título de reforma. La invasión napoleónica de la Península, en 1808, evidenció los proyectos inicuos de los conspiradores. Los diputados liberales de las Cortes de Cádiz se inspiraron en estos para transformar la cultura monárquica y católica de la nación española (García Monerris y García Monerris, 2011; Rújula, 2012; Herrero, 2020). De acuerdo con los reaccionarios de 1820 y 1821, la nueva Asamblea surgida de la revolución estaba retomando el programa del cambio preparado por los conjurados. Los liberales radicales consideraban tan certera e inminente la victoria que no disimulaban sus intenciones e ideología. Por todos esos motivos, el carmelita descalzo fray Pedro de Santa Ana puso a sus reflexiones el elocuente título de *La España agonizante con la peste de la Francia*. A su juicio, en la Península se avanzaba a pasos acelerados hacia la más terrible de las anarquías. Los puestos de poder estaban siendo ocupados por políticos jacobinos que aspiraban a mudarlo todo de condición, emulando los tiempos de la Revolución francesa. Con ojos clínicos, este religioso auguraba un fatal desenlace para el país: “Los filósofos de nuestros tiempos,

la confederación de los impíos, incrédulos, deístas, ateístas, herejes, apóstatas que están envenenando y fascinando a nuestra amada patria, son de aquellos enfermos acancerados [sic]" (Santa Ana, 1820, p. 17). La infección se extendía rápidamente y amenazaba con la metástasis general. Este fraile pasó de rechazar las propuestas de independencia, las cuales vinculaba con los primeros insurgentes, a aceptar el movimiento separatista de Iturbide. A su juicio, ahora era una necesidad imperiosa romper con el Gobierno español para impedir que México se contaminara igual que la Península. En este sentido, en diciembre de 1820 hubo quien rogó a Dios para que levantara "murallas tan altas como las nubes" con el fin de evitar "el tránsito de los aires filosóficos" (A. B. 1820).

En el contexto al que venimos refiriéndonos se imprimieron numerosos folletos y opúsculos de naturaleza semejante al escrito del padre San Ana. No fue preciso esperar a que las Cortes de Madrid aprobaran todas las medidas de reforma eclesiástica para que se publicaran textos condenatorios contra ellas. Así, la sola mención de los títulos de algunas de las obras que vieron la luz en 1820 puede darnos una idea de la naturaleza de las críticas: *Proceso hecho a los frailes*; *Defensa de los padres jesuitas*; *El enemigo acérrimo de los anti-mónacos*; *El error confundido y la verdad demostrada*; *Defensa del patrimonio de Jesucristo*; *El teólogo imparcial*. *Respuesta del autor del Duelo de la Inquisición a El Pensador Mexicano*, a cargo de fray José de San Bartolomé; o, entre otros, el *Edicto. Carta pastoral apologética de la religión católica, apostólica, romana*, redactado por el absolutista obispo de Sonora, fray Bernardo del Espíritu Santo. En el caso de México, estas apologías de la religión católica y de la institución eclesiástica –confundidas premeditadamente– solían ir acompañadas de alegatos favorables a Fernando VII. Los más conservadores interpretaban que el rey carecía de libertad en la Península para expresar sus opiniones. Según entendían, los revolucionarios españoles habían secuestrado su voluntad y amenazaban con conducirlo al cadalso, idea que el propio monarca manejaba (La Parra, 2018, pp. 420-432). Según se difundió en junio de 1821 en Puebla, el hijo de Carlos IV había sido despojado "por un acto el más violento de su soberanía". Su "sagrada persona" fue "insultada" y atropellada "con las más atroces imposturas". Tras la insurrección de Riego resultó "amenazado de muerte si no juraba la Constitución, y si no firmaba tantos decretos que estaban en oposición con sus sentimientos" (*Grito*, 1821). Estas vivas impresiones fueron alimentadas por la difusión de una supuesta carta en la que era el propio rey quien anunciaba a Apodaca su determinación de abandonar la España liberal para trasladarse como soberano absoluto a México. De acuerdo con el cuerpo de la misiva, los

peninsulares eran “ingratos, desagradecidos y traidores”, porque “solo quieren y aprecian el gobierno constitucional y que su rey apoye providencias y leyes opuestas a nuestra sagrada religión”<sup>5</sup>. El mismo soberano que fue cautivo de Napoleón, entre 1808 y 1813, lo era ahora de las Cortes dentro de su propio país. Atendiendo a la personalidad del monarca, no parece que realmente estuviera dispuesto a cruzar el océano. No obstante, lo relevante para el tema que nos ocupa es el potencial de estos imaginarios puestos en circulación. De esta forma, resultan más comprensible las razones por las que el Plan de Iguala guardaba de manera preferente el trono del Imperio mexicano a Fernando VII, y que Iturbide expresara inicialmente sus convicciones de que este no dudaría en trasladarse a su nuevo solio (Fonte, 1829, p. 203)<sup>6</sup>.

Queremos hacer notar que esta propaganda contrarrevolucionaria, con una fuerte impronta emocional, se vio reforzada en México por la recurrente mención a los principales teóricos del pensamiento reaccionario europeo y la publicación de algunas de sus obras. Así, son frecuentes las referencias a eclesiásticos como Agustín Barruel, Nicolas-Sylvestre Bergier, Luis Mozzi, Fernando de Cevallos, Lorenzo de Hervás y Panduro, Rafael de Vélez o, entre otros, Francisco Alvarado –el “Filósofo Rancio”–. Según la opinión de uno de los polemistas, estos eran los “sabios político-religiosos del día” a quienes era preciso leer (Benedito, 1820). Del padre Cevallos y del abate Mozzi se editaron entonces, respectivamente, las *Observaciones sobre reforma eclesiástica* y *Los proyectos de los incrédulos sobre la destrucción de los regulares y la invasión de los bienes eclesiásticos, descubiertos en las obras de Federico el Grande, rey de Prusia* (1791). Ambos escritos fueron publicados en la Península en 1812 como oposición a la labor de las Cortes. En cuanto a los padres Vélez y Alvarado, durante el Imperio verían la luz, en el caso del primero, fragmentos modificados de su *Preservativo contra la irreligión* (1812), que ya había sido impreso en el virreinato en 1813 y 1814, y la *Apología del altar y del trono* (1818); y, respecto del segundo, la *Constitución filosófica que el Filósofo Rancio transformado en Filósofo Liberal, escribió antes que las llamadas Cortes extraordinarias sancionasen su Constitución política de la monarquía española* (1816). Aunque en el Perú independiente no se llegara a imprimir íntegramente a estos autores, vamos a ver que existió una clara intención por parte de los antiliberales de apoyarse en ellos y darlos a conocer. El padre Matraya, por ejemplo, apeló a las obras de los frailes españoles que acabamos de mencionar, porque

<sup>5</sup> Fernando VII a Juan Ruiz de Apodaca (duplicado), 24 de diciembre de 1820. NLB-LAC, Zeitlin & Ver Brugge Autograph Collection, Fernando VII.

<sup>6</sup> Agustín de Iturbide a Juan Ruiz de Apodaca, 30 de mayo de 1821. AGI, México, 1680.

ellos enseñaban “las verdades católicas” (Matraya, 1821, p. 4). Pero, ¿a qué se debía ese afán por publicitarlos en ambos países? Según hemos podido comprobar, los contrarrevolucionarios hispanoamericanos entendían que los reaccionarios del viejo continente fueron pioneros en descubrir a las sectas conspiradoras y en exponer los remedios contra sus planes. Por ello consideraban urgente que sus explicaciones fueran dadas a conocer. A través de lo que otros ya habían demostrado, se trataba de prevenir a las nuevas naciones de caer en los mismos errores que los territorios europeos donde recurrentemente se afrontaban ciclos revolucionarios.

Ahora bien, los apologistas europeos no solo fueron utilizados con fines profilácticos por los voceros del antiliberalismo peruano y mexicano. Sobre la base de las enseñanzas de aquellos se explicaron los motivos de las independencias en un sentido contrarrevolucionario. El potente mito del complot filosófico-masón, del que habían sido sus principales teóricos, era aplicado sobre la realidad española abierta en 1820 para avalar la ruptura con el régimen liberal que allí se había instaurado. Al mismo tiempo, se esperaba que la emancipación supusiera una rectificación del curso revolucionario sobre las bases de la ortodoxia católica. Asistimos entonces a una relectura de unos autores y de unas obras que fueron pensados en su origen para sostener el Antiguo Régimen en Europa. Ahora, tras la consumación de las emancipaciones, algunos pretendían proyectar selectivamente las proposiciones de estos reaccionarios sobre la realidad de los nacientes países, esperando reconducir la vida política y las relaciones Iglesia-Estado desde parámetros favorables a sus intereses.

Para el Perú, creemos que constituyen dos casos paradigmáticos los escritos de fray Juan José Matraya y Ricci y del cura José Ignacio Moreno. El primero, de origen italiano, se trasladó a Sudamérica en 1791 y vistió el sayal de franciscano siete años después en Arequipa. Cuando estalló la Revolución de Mayo en Buenos Aires, en 1810, tomó partido por la causa española, condenando el supuesto carácter antirreligioso del movimiento porteño y escribiendo una *Crítica imparcial al Contrato o Pacto Social de Juan Jacobo Rousseau y al prólogo que le precede* (1811), en la edición preparada por Mariano Moreno. En esos momentos esgrimió como citas de autoridad *El deísmo refutado por sí mismo o examen de los principios de incredulidad esparcidos en las diversas obras de M. Rousseau* (1765, trad. 1777), de Bergier, los seis volúmenes de *La falsa filosofía, o el deísmo, ateísmo, materialismo y demás nuevas sectas convencidas de crimen de Estado* (1774-1776), del padre Ceballos, y algunas proclamas del virrey José Fernando de Abascal. En 1816, una vez restablecido el absolutismo,

redactó *El legítimo rubriquista* para contraponer “los bravos defensores del rey” a la “chusma insurgente”. Tras trasladarse a Lima, tres años más tarde prepararía su obra literaria más conocida, *El moralista filalethico americano*, en la que sintetizaba las disposiciones reales para el continente americano (Mariluz, 1978, pp. 19-25). Como vemos en estos breves apuntes, su trayectoria durante la década de 1810 fue la de un contrarrevolucionario al servicio de la monarquía española. Sin embargo, como hemos adelantado, tras la revolución de 1820 y la proclamación de la independencia se adaptó al nuevo régimen, aunque conservando su espíritu combativo y profundamente reaccionario.

El motivo para retomar la escritura en 1821 le vino a raíz de la publicación, en los números 3 y 4 de *Los Andes libres*, de 7 y 14 de agosto, de una parte de la *Teoría para la organización de una Concordata que la nación española puede celebrar con S.S. para la reforma del clero* (Cádiz, 1820), del irreverente ciudadano José Joaquín de Clararrosa, pseudónimo de Juan Antonio Olavarrieta. Este, de origen vasco y azarosa vida, era conocido en Lima porque allí editó, cuando todavía ceñía los hábitos de fraile franciscano, el *Semanario crítico* (1791). Ya en la Península, la vuelta del sistema liberal supuso uno de sus momentos álgidos como polemista (Sánchez Hita, 2009). Entonces preparó el opúsculo mencionado con el propósito de reorganizar el estamento eclesiástico y establecer una Iglesia nacional. Su proyecto planteaba, entre algunos de los aspectos más controvertidos, la secularización de las órdenes religiosas, la libertad de los clérigos para casarse, la conversión de los sacerdotes en funcionarios estatales, la introducción del divorcio civil, la prohibición de que los obispos confriesen el sacramento del orden sacerdotal sin la autorización del Gobierno, la disposición de las rentas eclesiásticas por parte de este, la reducción de festividades religiosas y la limitación de las relaciones con Roma, prohibiendo el reconocimiento de los concilios convocados por el pontífice (Clararrosa, 1820). Este plan, sin mencionarse el título y de manera abreviada, ya fue presentado críticamente en el nº 6 de la *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, del 28 de julio, dando cuenta que provenía de la *Miscelánea chilena*, del 8 de marzo. Ciertamente, no es casualidad que apareciera en un día tan simbólico para asentar la concomitancia entre defensa del catolicismo, independencia y rechazo del reformismo eclesiástico de origen hispano. Según allí se asentaba, con la emancipación “la religión va a refugiarse como en un piadoso asilo en nuestros países” (*Gaceta*, 28/7/1821, p. 21). Además, en la presentación de *Los Andes Libres* se contrastaba la actitud del pueblo chileno, “piadoso

y adicto a su religión”, con el espíritu “innovador y destructor” de los españoles (*Los Andes Libres*, 7/8/1721, p. 5).

De acuerdo con estos sentimientos, el padre Matraya salió a impugnar la *Teoría* de Clararrosa/Olavarrieta el 31 de agosto. Consideraba a su autor, a quien no reconocía por la ausencia de menciones a él en la publicación periódica, un “hereje, cismático y descatozador de toda la nación española”. El fraile realizaba en su respuesta una apología ultramontana de la supremacía pontificia y de las órdenes religiosas, replicando a cada uno de los puntos de la *Concordata*. Al mismo tiempo, arremetía contra las Cortes españolas de 1810 y 1820, a las cuales consideraba inspiradas en escritos anticlericales como el que refutaba. Interpretaba el liberalismo hispano como una ideología irreligiosa. Por ello, veía una contradicción que se aprobaran medidas secularizadoras cuando el artículo 12 de la Constitución sancionaba el carácter católico de la nación y la obligatoriedad de esta de proteger, por “leyes sabias y justas”, a la religión. Ciertamente, el padre Matraya realizaba una lectura conservadora de dicha entrada. De acuerdo con esta, el amparo estipulado significaba una defensa efectiva, en términos contrarrevolucionarios, según la cual se promovería la influencia de la Iglesia y de las leyes evangélicas en la sociedad. Por el contrario, los diputados liberales entendieron que esa protección avalaba la reforma de aquellos aspectos de la institución eclesiástica que no afectaran al dogma (La Parra, 1985). Desde su particular perspectiva, el fraile no podía entender esta interpretación y por ello acusaba a los diputados de haber cometido sacrílegos atropellos a la corporación que deberían haber favorecido. Habían faltado a la promesa contraída de salvaguardar la religión católica:

Su primera ley sabia fue la cismática abolición del Tribunal de la Inquisición, hecha tumultuaria, y calumniosamente [...] La segunda, la de su sacrílega abolición de diezmos; y la tercera la de su cismática extinción de monacales y hospitalarios, y sujeción de los demás regulares al ordinario; de cuyo procedimiento podremos argüir, sin hacerle agravio, cuáles serán las *sabias instrucciones canónicas* con que la protegerá en lo sucesivo ¡Pobre Iglesia española! (Matraya, 1821, pp. 5 y 8).

Además, en caso de que la nación dejara de reconocer los concilios papales, según proponía la *Teoría*, sería “no solo cismática, como la griega, sino tan herética como aquella que lo es desde que admitió el segundo y tercero error de los armenios” (Matraya, 1821, p. 8). Como vemos, este fraile estaba haciendo uso de sus conocimientos y del potente mito de la conjura para denunciar los planes del liberalismo revolucionario. En su ayuda traía

a los padres Vélez y Alvarado, según ya hemos comentado, pero también apuntaba el *Discurso sobre la confirmación de los obispos* (Cádiz, 1813), del eclesiástico Pedro Inguanzo, el cual se reimprimió en Buenos Aires en 1817. En él se hacía un extenso alegato en favor de la autoridad del papa y se denunciaban los intentos del poder civil de inmiscuirse en los asuntos eclesiásticos: “¿Qué idea deberá formarse de una religión y de una Iglesia cuyas reglas, leyes y gobierno se vea a discreción del magistrado político?”. El resultado no podía ser más que “la decadencia y frialdad en nuestra fe”, así como “el indiferentismo religioso, cuyo contagio ha penetrado todas las clases, y cuyos estragos palpamos tan de cerca”. Se trataba de un mal creciente. Inguanzo hablaba de la “eclesiástico-manía” imperante en Europa como parte de la “conspiración uniforme” que descubrió el abate Barruel. Los proyectos de los sectarios estaban dando sus frutos:

Ello es, que poco a poco fueron extendiendo su imperio absoluto en el orden religioso como en el político, siguiendo las máximas del anárquico filosofismo, que con plan astuto y combinado supo ganar prosélitos por todas partes para llevar adelante la empresa de trastornar el mundo, y reducirle al caos y disolución total en que está sumergido (Inguanzo, 1817, pp. 7 y 8).

Esta visión apocalíptica era proyectada por el padre Matraya sobre la España surgida de las insurrecciones de 1820. Podía decirse que el país “camina a su destrucción”. Pareciera que Clararrosa/Olavarrieta buscaba implementar una nueva *Constitución civil del clero* (1790), siguiendo el ejemplo de los legisladores franceses (Matraya, 1821, pp. 6 y 7). Estos podían equipararse con los diputados hispanos. Los revolucionarios de ambos países formaban parte del mismo contubernio subversivo. Por el contrario, añadía el fraile, en la nación peruana no iban a tener éxito las doctrinas de los falsos filósofos. Para romper con ellas se había proclamado la independencia. Estaban equivocados quienes pensaban que este tipo de obras “ha de llegar a descatalogar los habitantes del Perú, porque están muy arraigados en la fe, que mamaron en la leche, y no la negarán, ni desfallecerán de ella”. La reacción católica por la que apostaba el fraile requería que se “escriba, o publique papeles que persuadan al pueblo la obediencia a Dios, y sus vicarios en la tierra; al papa en lo espiritual, y a la potestad civil en lo temporal; pero sin confundir sus respectivas jurisdicciones” (Matraya, 1821, pp. 10 y 11). Es decir, era menester mantener la completa autonomía e independencia de la institución eclesiástica frente a cualquier tentativa regalista por parte de las autoridades políticas. Sobre esta base se debían enfocar las relaciones entre el Estado y la Iglesia.

Ideas equivalentes eran compartidas por el cura Moreno. Este nació en Guayaquil, en 1767, aunque se formó desde muy joven en Lima y se integró en los núcleos de la intelectualidad ilustrada. En la capital del virreinato formaría parte de la Sociedad de Amantes del País, se titularía de abogado y ocuparía distintos cargos en instituciones como la Universidad de San Marcos, donde asumió las cátedras de cánones y leyes y llegaría a ser vicerrector (1826), o el Colegio de Caciques del Príncipe, del cual fue su director (1817). Mientras se encontraba ejerciendo su apostolado en algunos curatos de los Andes centrales, y fungía como comisario de la Inquisición, elaboró dos escritos en los que es patente su fidelidad a la monarquía española. Por un lado, en Huancayo preparó una *Exhortación* (10/05/1812) contra los pueblos rebeldes de la intendencia de Tarma. Por otro, también compuso un *Discurso* (1/1/1813) con razón de la jura de la Constitución doceañista. En este segundo documento mostraba su entusiasmo por el cambio de régimen y celebraba el fin de los tiempos del viejo despotismo. Ahora bien, al igual que el padre Matraya, interpretaba el artículo 12 de la ley fundamental en un sentido tradicionalista y alejado de cualquier posible intervención de la esfera política en la eclesiástica. Por ello condenaba los planteamientos que en sus momentos formularon Maquiavelo, Hobbes y Napoleón. Todos estos pretendieron sujetar “al arbitrio de los príncipes la religión y conciencia de sus vasallos”. Es decir, buscaban convertirla en “un resorte meramente político” o “un instrumento versátil”. Por el contrario, según explicaba, nadie estaba autorizado a cambiar las leyes dictadas por Dios. Sus “designios y decretos no puede impedir, ni variar ningún hombre por poderoso que sea, ninguna nación por ilustrada que se presume” (Moreno, 1813, p. 398). Desde estos presupuestos ideológicos se comprende su cambio de posicionamiento político. El programa de reforma eclesiástica promovido por los legisladores hispanos, especialmente durante los años del Trienio Liberal, le convencieron sobre la urgencia de proclamar la independencia. Según manifestó en 1822, en su discurso ante la Sociedad Patriótica de Lima en defensa de una monarquía para el Perú, las Cortes españolas estaban “haciendo leyes e innovaciones en el gobierno incompatibles con el carácter, preocupaciones y costumbres de los españoles”. Estaban controladas por políticos-filósofos que todo lo querían trastocar (*El Sol del Perú*, 28/03/1822, p. 3).

El padre Moreno aspiraba a evitar que en el Perú emancipado se repitieran los supuestos desmanes anticatólicos de la España liberal. Para ello empezó a redactar sus *Cartas peruanas entre Filateles y Eusebio, o preservativo contra el veneno de los libros impíos y seductores que corren en el país*. A lo largo de 1822 preparó dieciséis entregas, pero ese año

solo se imprimieron las cinco primeras. Las *Cartas* tenían tres objetivos: impugnar las obras de los filósofos anticlericales y librepensadores, crear una conducta de lectura que permitiera a los peruanos seleccionar correctamente la bibliografía y reclamar la necesaria inspiración católica de la política a los mandatarios del nuevo Estado nación. Para cumplir esos fines el guayaquileño plagió a algunos señeros apologistas de Europa, tales como Bergier, Barruel, Jean-Georges Lefranc, Nicolas Jamin, Pablo de Olavide o, entre otros, Jacques-Bénigne Bossuet.<sup>7</sup> A través de esta operación intelectual acomodaba las teorías antifilosóficas de estos autores a la realidad del país independiente. Al mismo tiempo, se unía a la extensa lista de apologistas que le precedieron en la tarea de combatir la impiedad. En la dilatada historia de la secta filosófica contra el catolicismo, el padre Moreno señalaba la emancipación del Perú como un hito memorable. Si se cumplían sus expectativas, la ruptura con España significaría una victoria sobre las fuerzas oscuras. Por ello aseguraba que la Europa revolucionaria quería castigar a la piadosa América: “se diría que trata de vengarse, inundándola de libros impíos, como si quisiera estrellar su libertad contra el escollo de la irreligión”. Como no la podían someter por la fuerza, los sectarios optaban por introducir en ella “el imperio de su fatal filosofía”. Solo el catolicismo podía conjurar esa amenaza:

Sepa, que la América no se halla en el estado de la infancia para que se deje llevar de todo viento de falaces doctrinas, ni tampoco tan avanzada en la carrera del libertinaje y la corrupción, para que se le haga ya odiosa e insoportable la moral severa del evangelio, que es la causa principal de donde trae su origen la incredulidad europea. Ella necesita más que nunca la religión cristiana para consolidar sus gobiernos, y dar un firme apoyo a las virtudes que debe desplegar su patriotismo; y no es tan imbécil o ignorante que a pesar de los sofismas pueriles con que se la intenta ofuscar, no pueda discernir y pesar las sólidas pruebas en que se apoya la fe sincera de sus padres, para ser tentada de sustituir en su lugar el absurdo e insensato sistema del ateísmo (Moreno, carta III, 15/2/1822 [1826]).

A través de este tipo de descripciones se perfilaban las diferencias entre las naciones americanas, caracterizadas por su religiosidad, y las del viejo continente, degeneradas por los efectos de la impiedad revolucionaria. En este punto, Moreno hacía un llamamiento para que los teólogos residentes en Lima dedicaran sus esfuerzos a escribir obras contra

<sup>7</sup> A pesar de lo que ha sostenido Rivera (2013), no hay evidencias de que entonces estuviera influenciado por Joseph de Maistre, cuyas teorías sobre la supremacía papal parece que todavía no conocía.

los filósofos irreligiosos (Moreno, carta I, 20/1/1822 [1826], p. 4). Entendía que sus *Cartas* les podían servir de ejemplo y motivación (Moreno, carta II, 10/2/1822 [1826], p. 11). Al mismo tiempo, emplazaba a que el gobierno de San Martín se convirtiera en un brazo armado de la Iglesia en la tarea enunciada. Como el *Estatuto Provisional*, de 8 de octubre de 1821, había recogido en su primer artículo el carácter católico de la nación, esperaba que ello revirtiera en beneficio de sus planes de restauración religiosa. Reclamaba una protección efectiva y conservadora, que, según hemos planteado, no podía derivarse en supeditación de la Iglesia al poder político. Por ello, pedía al Gobierno que “no solo persiga, arranque de las manos de todos, y mande condenar a las llamas estos perversos libros que no tienen otro objeto que mofar la religión de Jesucristo y aniquilarla”, sino que, además, “despliegue la fuerza de su brazo contra los refractarios que los introducen y propagan bajo cualquier título o pretexto”. Su llamada a la contención pasaba por recuperar viejos mecanismos de depuración ideológica. Quería implantar la más estricta y exaltada ortodoxia religiosa para evitar la contaminación del Perú: “¡Intolerancia! ¡fanatismo! ¡superstición! Grita el incrédulo. No importa: es menester hacerse sordo a sus quejas injustas”. Por el contrario, añadía, “la intolerancia en este caso no se distingue del amor a la verdad, el fanatismo del celo por defenderla, y la superstición del inmóvil propósito de no abandonarla jamás, ni dejársela arrebatar por los seductores y ministros de la impiedad” (Moreno, carta III, 15/2/1822 [1826], pp. 3 y 8). Este era el tipo de pensamiento que el padre Moreno daba a conocer entre la opinión pública. En un momento en el que se estaba repensando el papel de la institución eclesial en el nuevo orden republicano (Armas Asín, 2016), dicho cura buscaba sellar, bajo su particular interpretación de la realidad, una alianza de signo contrarrevolucionario que garantizara la preeminencia de la religión y de los eclesialistas en el país emergente. Pero, como es bien sabido, ello se acabaría mostrando como una quimera (Klaiber, 1996; Armas Asín, 1998; Rojas, 2006; Hernández, 2018).

Los discursos examinados sobre Perú tuvieron resonancia en México, reforzándose así el vínculo entre los procesos emancipadores de ambos países. La versión abreviada del proyecto de Clararrosa/Olavarrieta, publicada en la *Gaceta limeña*, fue reimpressa en la capital del Imperio, una vez jurada la independencia (*Concordato*, 1821). Además, volvería a editarse en 1822, aunque con anotaciones inéditas. En ellas se enfatizaba que en la América hispana no se introducirían las reformas auspiciadas por las Cortes porque allí se rechazaban las doctrinas de los “filósofos anti-religiosos”. Por el contrario, en el nuevo país iban a promocionarse los eclesialistas, de acuerdo con el espíritu que guio la emancipación (*Concordato*, 1822).

Hemos de recordar que el Plan de Iguala reconocía el carácter católico de la nación antes que la forma de gobierno a adoptar, devolvía los fueros y preeminencias a los eclesiásticos y encargaba al ejército la tarea de proteger a la religión de cualquier otra “secta”. Sobre estas bases, algunos eclesiásticos contrarrevolucionarios pensaban que el inicio de la nueva etapa supondría una verdadera enmienda a los efectos de la revolución. El obispo de Sonora, a quien antes hemos mencionado, aseguraba que, desde el regreso del liberalismo, soñó con un gobierno independiente que “nos precaviere de la ruina que amenazaban los irreligiosos principios constitucionales” (Pérez Memen, 2011, p. 165). Otro eclesiástico de la provincia de Zacatecas, en este caso anónimo, realizó un alegato para el restablecimiento del Tribunal de la Inquisición, marcando las diferencias entre la impía España y el devoto México:

[...] saber que si la Inquisición fue muerta segunda vez por los jacobinos y ateos de las Cortes en Madrid, ahora resucitará por los sabios católicos y piadosos mejicanos que la restablecerán a su primitivo auge y esplendor para bien de la Iglesia y religión católica y del Imperio mexicano, que es católico y apostólico, romano, y mandar quemar vivos a todos los enemigos de la Inquisición y religión (*Desengaño*, 1821/1822, p. 32).

De estas palabras se desprende un odio visceral hacia el liberalismo hispano y un optimismo desmedido –e ingenuo– sobre lo que debía ser la independencia mexicana, entendida en un sentido reaccionario. El religioso llegaba al extremo de reclamar una depuración ideológica como medida higienista para limpiar el país de liberales hostiles. Entre sus citas de autoridad cabeceras se encontraba fray Fernando de Ceballos, antes aludido. Este fue un opositor del marqués de Beccaria y su *Tratado de los delitos y de las penas* (1764), en donde se denunciaba la aplicación de castigos arbitrarios y se defendían los derechos de los acusados y la proporcionalidad de las sanciones (Robledo, 2014; Ibarra, 2016). Para reaccionarios como Ceballos o el eclesiástico mexicano citado, estas teorías solo buscaban facilitar la introducción de doctrinas anticatólicas. A su juicio, quienes las abanderaban debían ser reprimidos sin consideración alguna. En un sentido muy similar se expresó el padre Santa Ana, ahora transformado en un firme defensor de la independencia. Según aseguró polémicamente a finales de 1821: “apetezco la antigua Acordada; y anhelo por los vigilantes tribunales, que con severos, prontos y violentos castigos, enfrenen al hombre libertino, y le hagan moderado” (Santa Ana, 1821, pp. 2 y 3). Estas palabras incendiarias se escribieron en un momento en que la Junta Provisional Gubernativa, primer órgano legislativo del país independiente, había dado muestras de

continuar la senda de las Cortes hispanas y no proceder a la restauración religiosa por la que abogaban los más refractarios. Las órdenes de los jesuitas, betlemitas, hipólitos y juaninos –estas tres últimas suprimidas solo en la capital– no fueron restablecidas, del mismo modo que tampoco pudieron evitar que los eclesiásticos se mantuvieran al margen de las penas civiles en los delitos por libertad de imprenta. Una intensa campaña de propaganda agitó los ánimos, con amenazas a los vocales de la Junta, pero los liberales consiguieron continuar, no sin dificultades, con su programa revolucionario de transformación (Frasquet, 2008, pp. 135-144; Escrig Rosa, 2021, pp. 324-333).

Mientras se producían estas controversias, el rector de la Universidad de México, Agustín Pomposo Fernández de San Salvador, intervino en los debates políticos para presentar sus ideas sobre la formación de una nueva Constitución para el Imperio, en sustitución de la española de 1812, que continuaba transitoriamente vigente. Fernández de San Salvador había sido un destacado publicista contrainsurgente que ahora, al igual que los antirreformistas mencionados, apostaba por la independencia para contener el liberalismo hispano (Hamill, 1991). En su papel de mediador cultural de la reacción, promovió la traducción de las entregas XIII a XX de las *Cartas americanas* (1780), del conde italiano Gian Rinaldo Carli. Estas fueron elaboradas originalmente para defender las culturas americanas en el contexto de la llamada “disputa del Nuevo Mundo” (Gerbi, 1973). El conde de Carli se inspiró en los *Comentarios reales de los incas* (1609), de Garcilaso de la Vega, quien a la vez estuvo muy influenciado por fray Bartolomé de las Casas (Brading, 2017, pp. 197 y 511). De manera utópica y fantástica, en las *Cartas* se reivindicaba el gobierno teocrático y paternal de los incas como el mejor de los posibles y superior a los modelos europeos. Fernández de San Salvador aspiraba a que se estableciera en México un sistema similar al de los primeros peruanos, con la ayuda que para ello ofrecía la “filosofía del Evangelio”. Es decir, apostaba por un tipo de gobierno en el que el emperador-padre, con un poder proveniente de Dios y apoyado en una legislación de inspiración religiosa, guiara los pueblos hasta alcanzar la felicidad general de la sociedad. Pero ese plan ideal no se podía impulsar mientras estuviera en vigor la carta gaditana. Para el rector, esta era una copia defectuosa de la Constitución francesa de 1791, según había demostrado el padre Vélez en su *Apología del altar y del trono*. Además, abría “puertas más amplias a la irreligión y al desorden universal de todas las pasiones que precipitan a los hombres en todos los delitos”. Por el contrario, en el nuevo país se requería “Constitución y legislación, adaptables a la religión, al estado actual, al carácter, costumbres y talentos

de los americanos, al clima, a las riquezas, etc.” (Carli, 1821, pp. 84 y 85). Es decir, frente a leyes especulativas y abstractas, propias de filósofos revolucionarios, era menester basarse en la tradición y las normas del catolicismo. Este intelectual contrarrevolucionario ponía sus miras en el tiempo de la civilización incaica para rescatar, de una forma imaginativa, ejemplos de gobierno para el Imperio mexicano.

El caso examinado no fue único. La llegada al trono de Agustín de Iturbide, por medio de un golpe de fuerza comenzado la noche del 18 de mayo de 1822, tensó las relaciones entre este y el Congreso constituyente, instalado en febrero. Los desencuentros entre ambos se fueron incrementando hasta que el emperador se decidió por clausurar la Cámara el 31 de octubre. En un momento crítico para Agustín I, la *Gaceta* oficial publicó el discurso del cura Moreno en favor de establecer un rey en Perú (*Gaceta del Gobierno Imperial de México*, 26 y 31/10/1822, pp. 880-883 y 889-891). Con ello se buscaban trazar lazos de solidaridad monárquica entre los dos países hispanoamericanos que habían proclamado sus independencias (Escrig Rosa, 2022). De esta forma, los mexicanos pudieron conocer los argumentos sostenidos por Moreno. Entre ellos, aseguraba que en Perú “jamás se ha conocido otro gobierno que el monárquico”. Es más, no había indígena “que no refresque continuamente la memoria del gobierno paternal de sus incas”. De nuevo, se retomaba la utopía incaica para avalar el establecimiento de regímenes monárquicos en América. Poco importaba que a la altura de octubre de 1822 los peruanos se hubieran inclinado por la solución republicana. En México, los más conservadores entendieron que las palabras del cura de Guayaquil podían resultar beneficiosas para sostener en el trono a Iturbide. También fue entonces cuando se publicaron las obras reaccionarias de los padres Vélez y Alvarado, entre otros, trasladando sus planteamientos antiliberales a la realidad mexicana. Sin embargo, todos estos recursos fueron insuficientes para llevar adelante una efectiva reacción religiosa y sostener al emperador en su solio. Al igual que en Perú, los proyectos contrarrevolucionarios no consiguieron imponerse en el contexto de las independencias, aunque su recuerdo serviría de inspiración a los tradicionalistas del siglo XIX.

## CONCLUSIÓN

En este trabajo hemos examinado el proceso por el que se produjo, en un sentido metafórico, un “cambio de alma” entre algunos señeros contrarrevolucionarios en la transición de los virreinos a países independientes. Tanto en Perú como en México, ciertos individuos pasaron

de sostener la unidad de la monarquía hispánica a avalar las emancipaciones. De manera más específica, hemos observado esa mutación a través de los argumentos sostenidos por algunos portavoces del antiliberalismo eclesiástico. Por supuesto, insistimos en que no fue algo generalizado, pues hubo quienes continuaron manteniendo su fidelidad a la corona española. Aun así, el giro ideológico estudiado se sustentó en argumentos reaccionarios y en las obras de los principales apologistas europeos. El potente mito de la conspiración revolucionaria dio entidad a las fabulaciones de quienes se sentían amenazados con el cambio de ciclo político que siguió a los sucesos de 1820. Los autores seleccionados no fueron los únicos que se pronunciaron en ese contexto, pero sus argumentos resultan reveladores de los cambios que entonces se operaron. Nuevas investigaciones ayudarán a completar el panorama expuesto sintéticamente en estas páginas. En cualquier caso, resulta evidente que las motivaciones religiosas resultaron centrales en los dos espacios en que hemos reparado. Por un lado, en nombre de los derechos de la Iglesia se promovieron respuestas impugnatorias a las decisiones aprobadas desde las Cortes de Madrid. Por otro, la proclamación de las independencias encontró una fuente de legitimidad valiosa en los argumentos de los eclesiásticos. De manera complementaria, la monarquía fue vista como una forma de gobierno idónea para contener cualquier intento de transformación acelerada. En México incluso se intentó que Iturbide se convirtiera en un soberano absoluto de nuevo cuño.

Cerramos el artículo remarcando el valor de la puesta en relación de los discursos peruanos y mexicanos. La existencia de vínculos intelectuales entre los más conservadores de ambos países es una evidencia de los núcleos de conocimiento que se establecieron entre los antirreformistas en el tiempo de las independencias. No se trató de una red articulada, sino, más bien, de una solidaridad ideológica en torno a una comunidad de ideas que fue configurando un espacio de experiencias compartidas. Desde distintos frentes y contextos se tuvo la impresión de estar combatiendo al mismo enemigo ilustrado. Deberíamos estar más atentos a la dialéctica revolución-reacción cuando estudiamos el periodo de crisis y descomposición de la monarquía hispánica. Solo así podremos evitar lecturas teleológicas o demasiado influenciadas por el paradigma liberal.

## SIGLAS

- AGI: Archivo General de Indias (Sevilla)  
BF: Biblioteca Franciscana (Cholula, Puebla)  
BL: British Library (Londres)  
BNM: Biblioteca Nacional de México (Ciudad de México)  
BNP: Biblioteca Nacional del Perú (Lima)  
CEHM-CARSO: Centro de Estudios de Historia de México-CARSO (Ciudad de México)  
NLB-LAC: Nettie Lee Benson-Latin American Collection at University of Texas Library (Austin, Texas)

## REFERENCIAS

- A.B. (1820), *Centinel alerta*. Puebla: Oficina de don Pedro de la Rosa. CEHM-CARSO, nº clasificador: 1820 AB, nº inventario: 33474, observaciones: colección Puebla.
- Alamán, L. (1885 [1849-1852]). *Historia de México*, t. V. México: Imprenta de Victoriano Agüeros.
- Alvarado, P. A. (2019). Virreyes, generales y funcionarios. El Alto Perú y la contrarrevolución virreinal peruana (1809-1825). En O'PHELAN, Scarlett e IBARRA, Ana Carolina (comp.), *Territorialidad y poder regional de las intendencias en las independencias de México y Perú*. (pp. 71-111). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Arenal, J. del (2010). El Plan de Iguala y la salvación de la religión y de la Iglesia novohispanas dentro de un orden constitucional. En *Un modo de ser libres. Independencia y Constitución en México (1816-1822)*. (pp. 117-134). México: El Colegio de Michoacán e INEHRM.
- Armas Asín, F. (1998). *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos y PUCP.
- (2011). Fidelidad y realidades en el campo religioso. El clero y la independencia en el Perú (1820-1826). *Análisis Revista Colombiana de Humanidades*, 79, 243-268.
- (2016), Entre la continuidad y la reforma. Diferenciaciones del liberalismo frente a la religión católica (Perú, 1822-1830). *Ariadna Histórica*, 5, 151-167.

- Arnabat, R. (2006). *Visca el rei i la religió! La primera guerra civil de la Catalunya contemporània (1820-1823)*. Lleida: Pagès.
- Artola, A. (2020). Política religiosa. En RÚJULA, P. y FRASQUET, I. (eds.), *El Trienio Liberal. Una mirada política* (pp. 263-284). Granada: Comares.
- Ávila, A. (2009). Cuando se canonizó la rebelión. Conservadores y serviles en Nueva España. En PANI, E. (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. (pp. 43-85), t. I. México: Fondo de Cultura Económica y Conaculta.
- Barrio, M. (2017). *La Santa Sede y los obispos españoles en el Trienio Liberal y el inicio de la reacción (1820-1825)*. Roma: Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica.
- Benedito, F. (1820). *Proclama de un corazón sensible*. México: Oficina de Alejandro Valdés. AGI, México, 1860.
- Brading, D. (2017 [1991]). *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Breña, R. (2000). La consumación de la independencia de México: ¿dónde quedó el liberalismo? Historia y pensamiento político. *Revista internacional de filosofía política*, 16, 59-94.
- Carantoña, F. (coord.) (2020). 1820-1823. Nuevas miradas sobre la primera revolución europea del siglo XIX. *Pasado y Memoria*, 22, 11-233.
- Carli, G. R. (1821). *Cartas americanas dirigidas por el conde Gian-Rinaldo Carli a su sobrino el marqués de Pietra-Pelosa, desde el año de 1777 al de 1779*. México: Imprenta de D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros.
- Chust, M. (ed.) (2020a). *¡Mueran las cadenas! El Trienio Liberal en América (1820-1824)*. Granada: Comares.
- (2020b). *1821. México vs Perú*. Madrid: Sílex.
- Chust, M. y Rosas, C. (eds.) (2019). *Los miedos sin patria. Temores revolucionarios en las independencias iberoamericanas*. Madrid: Sílex.
- Clararrosa, J.J. (1820). *Teoría para la organización de una concordata que la nación española puede celebrar con su S.S. para la reforma del clero, si el sabio y respetable congreso de las Cortes tuviere por conveniente accede a los vehementes y uniformes deseos de los amantes de la patria*. Cádiz: Imprenta de Carreño.

- Concordato de América* (1822). México: Imprenta de don Mariano Ontiveros. BL, 9770.k.6(74).
- Concordato de España. Gaceta del Gobierno de Lima independiente, núm. 6, del sábado 28 de julio de 1821* (1821). México: Imprenta de Ontiveros. BNM, fondo reservado, colección Lafragua 126.
- Connaughton, B. (2012). *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853): La Iglesia católica y la disputa por definir la nación mexicana*. México: Conaculta.
- Desengaño popular, defensa de la inocencia y avisos para conversar la paz y religión católica en el Imperio mexicano. Por un sacerdote imparcial e independiente de la provincia de Zacatecas* (1821/1822). NLB-LAC, G 386 MG.
- El Americano* (10 de julio de 1821). Lima: Imprenta de Río.
- El Sol del Perú* (3 de marzo de 1822). Lima: Imprenta del Estado.
- Escrig Rosa, J. (2018). «La política del siglo no es para la casa de Dios». Fray Rafael de Vélez en tiempos de liberalismo y revolución (1820-1823). En FRASQUET, Ivana y GARCÍA MONERRIS, Encarna (eds.), *Tiempo de política, tiempo de Constitución*. (pp. 239-262), Granada, Comares.
- (2021). *Contrarrevolución y antiliberalismo en la independencia de México (1810-1823)*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- (2022). La *experiencia* peruana y la independencia de México: encuentros y divergencias en una época de transición (1821-1822). *Tzintzun. Revista de estudios históricos*, 76.
- Farriss, N. (1995 [1968]). *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fisher, J. (2000). The Royalist Regime in the Viceroyalty of Peru, 1820-1824. *Journal of Latin American Studies*. 32:1, 55-84.
- Fonte, P. (1829). *Apuntes reservados y verdaderos que podrán algún día interesar la curiosidad de mi familia y de mis amigos*. En NAVARRO GARCÍA, L. (2014), *El arzobispo Fonte y la independencia de México*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Frasquet, I. (coord.) (2020). El Trienio Liberal: 200 años de constitucionalismo. *Historia constitucional*, 21, 1-199.

- Frasquet, I. y Escrig Rosa, J. (coords.) (2021). La ruta de la política. Cambios y resistencias en Europa e Iberoamérica (1820-1823). *Signos Históricos*, 23:46.
- Gaceta del Gobierno de Lima Independiente* (28 de julio de 1821). Lima: Por D. Manuel Peña.
- Gaceta del Gobierno Imperial de México* (26 y 31 de octubre de 1822 octubre). México: Imprenta Imperial.
- Gamio Palacio, F. (2005 [1944]). *La municipalidad de Lima y la emancipación, 1821*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima.
- García Jordán, P. (1984). ¿Poder eclesiástico frente a poder civil? Algunas reflexiones sobre la Iglesia peruana ante la formación del Estado moderno (1808-1860). *Boletín americanista*, 34, 45-74.
- García Monerris, E. y García Monerris, C. (2011). Palabras en guerra. La experiencia revolucionaria y el lenguaje de la reacción. *Pasado y Memoria*, 10, 139-162.
- Gerbi, A. (1973). *The Dispute of the New World: The History of a Polemic, 1750-1900*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Gil Novales, A. (2020 [1980]). *El Trienio Liberal*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Grito de un español verdadero a toda la nación. Extracto de la Miscelánea de Madrid número 316 del martes 9 de enero de 1821* (1821). Puebla: Oficina del Gobierno. CEHM-CARSO, nº clasificador: 082.172 VA, nº inventario: 14503, observaciones: miscelánea varios autores nº 7, folleto 1.
- Hamill, H. M. (1991). The Rector to the Rescue: Royalist Pamphleteers in the Defense of Mexico, 1808-1821. En CAMP, R. A.; HALE, C. A. y VÁZQUEZ, J. Z. (eds.), *Los intelectuales y el poder en México*. (pp. 49-61). México y Los Ángeles: El Colegio de México y University of California.
- Hernández, E. (2008). Una columna fortísima del altar y el trono. Pedro Gutiérrez de Cos obispo de Huamanga y de Puerto Rico (1750-1833). *Hispania Sacra*, 122, 531-555.
- (2011). Incertidumbre política y opción por la patria en el norte peruano: la independencia y los miembros del clero (1812-1824). *Hispania Sacra*, 128, 596-625.

- (2018). Bolívar y la Iglesia en el Perú: la cuestión del Patronato. *Anuario de historia de la Iglesia*, 27, 225-246.
- Herrero, J. (2020 [1971]). *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Ibarra, A. C. (2010). *El clero de la Nueva España durante el proceso de independencia, 1808-1821*. México: UNAM.
- (2016). Cultura escrita y justicia penal. El *Discurso sobre las penas* y otros libros de su época. *Historia mexicana*, LXV(4), 1563-1600.
- Inguanzo, Pedro (1817 [1813]). *Discurso sobre la confirmación de los obispos, en el cual se examina la materia por los principios canónicos que rigen en ella en todos tiempos y circunstancias, y se contrae a las actuales de la Península, impreso en Cádiz el año de 1813*. Buenos Aires: Imprenta de la Independencia. BNP, fondo antiguo, 1000062707.
- Klaiber, J. (1996). *La Iglesia en el Perú*. Lima: PUCP.
- La Parra, E. (1985). *El primer liberalismo español y la Iglesia: las Cortes de Cádiz*. Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil Albert.
- (2018). *Fernando VII. Un rey deseado y detestado*. Barcelona: Tusquets.
- (2020). 1820: ruptura entre la jerarquía eclesiástica y el Estado constitucional. *Historia constitucional*, 21, 5-26.
- Leturia, P. de (1960). *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493-1835*. Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, vol. III.
- Los Andes Libres* (7 y 14 de agosto de 1821). Lima: Imprenta de Río. En *Colección documental de la independencia del Perú* (1971-1974), t. XIII (periódicos), vol. 1. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- Mariluz, J. M. (1978). El conocimiento del derecho a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Advertencia preliminar a MATRAYA Y RICCI, Juan Joseph (1819), *Catálogo cronológico de las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones reales emanadas después de la Recopilación de las leyes de Indias*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.
- Martínez Albesa, E. (2018). El arzobispo Pedro José Fonte y su renuncia. Legitimismo, ilustración, celo pastoral y libertad de conciencia (1815-1823). En GARCÍA UGARTE, M.E. (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*. (pp. 239-307). México: UNAM.

- Martínez Riaza, A. (1985). *La prensa doctrinal en la independencia del Perú, 1811-1824*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- (2014). Todos eran realistas. Liberalismo y absolutismo en el gobierno del virreinato del Perú. En ÁLVAREZ, I. y SÁNCHEZ, J. (coords.), *Visiones y revisiones de la independencia americana. Realismo/pensamiento conservador: ¿una identificación equivocada?* (pp. 121-144). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- (2015). El peso de la ley: la política hacia los españoles en la independencia del Perú (1820-1826). *Proceso. Revista Ecuatoriana de Historia*, 42, 65-97.
- Matraya y Ricci, J.J. (1821). *Continuación de la respuesta categórica al lego católico y cristiano viejo*. Lima: Imprenta de niños expósitos. BNP, fondo antiguo, 1000062575.
- Memoria interesante para servir a la historia de las persecuciones de la Iglesia en América. Por un amante de Trujillo y de su obispo* (1821). Lima: Por don Manuel Peña.
- Mera, A. (2005). Cuando *la patria* llegó a la capital: el miedo ante el advenimiento de la independencia, 1820-1821. En ROSAS, Claudia (ed.), *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. (pp. 185-232). Lima: PUCP.
- Montoya, G. (2002). *La independencia del Perú y el fantasma de la revolución*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Morán, D. y Calderón, W. (2014). *La revolución del impreso. La prensa y el lenguaje político de la independencia*. Lima: Universidad Peruana Simón Bolívar.
- Moreno, J. I. (1813). *Discurso que el día 1º de enero de 1813, en que se celebró la misa solemne de gracias, y se juró la Constitución política de la monarquía española, dijo en la iglesia parroquial de la doctrina de Huancayo, el Dr. D. ..., cura y vicario de dicha doctrina, comisario del Santo Oficio, y juez eclesiástico del partido de Jauja, dale a luz la real Universidad de S. Marcos*, Lima: Imprenta de Huérfanos. En ALTUVE-FEBRES, Fernán (2003), *Discurso de José Ignacio Moreno en la jura de la Constitución española de 1813. Pensamiento constitucional*, 9, 387-410.
- (1826). *Cartas peruanas entre Filateles y Eusebio o preservativo contra el veneno de los libros impíos y seductores que corren en el país*. Lima: Imprentas de Rios, Masías y Concha. BNP, fondo antiguo, 1000000465.

- Moreno, R. (2016). *La trigarancia. Fuerzas armadas en la consumación de la independencia. Nueva España, 1820-1821*. México: UNAM.
- Nieto Vélez, A. (1969). Notas sobre la actitud de los obispos frente a la independencia peruana (1820-1822). *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 8, 363-373.
- O'Phelan, S. (2012). La élite nobiliaria y la élite ilustrada frente a la independencia del Perú. *Illes i imperis*, 14, 189-204.
- (2013). Más realistas que el rey. Las élites del sur andino frente a la independencia del Perú. En ROSENBLIT, J. (ed.), *Las revoluciones americanas y la formación de los Estados nacionales*. (pp. 185-203). Santiago de Chile: Biblioteca Nacional de Chile y Centro de Investigaciones Barros Arana.
- Peralta, V. (2010). *La independencia y la cultura política peruana, (1808-1821)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (2011). La pluma contras las Cortes y el Trono. La prensa y el desmontaje del liberalismo hispánico en el Perú, 1821-1824. *Revista de Indias*, 253, 729-758.
- (2018). La Constitución gaditana y sus renegados en Perú. El antiliberalismo realista (1810-1824). En FRASQUET, I. y GARCÍA MONERRIS, E. (eds.), *Tiempo de política, tiempo de Constitución*. (pp. 193-211). Granada: Comares.
- Peralta, V. e Irurozqui, M. (2014). «Locos adoradores de Fernando». Pedro Antonio de Olañeta y el liberalismo hispánico en Charcas (1821-1825). *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 20, 555-582.
- Pérez Memen, F. (2011 [1972]). *El episcopado y la independencia de México (1810-1836)*. México: El Colegio de México.
- Ramón Solans, J. (2020). Religión. En RÚJULA, P. y FRASQUET, I. (eds.), *El Trienio Liberal. Una mirada política*. (pp. 355-378). Granada: Comares.
- Reuelta, M. (1979). La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen. En *Historia de la Iglesia en España*, vol. 5. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Robledo, R. (2014). «Dichosos nuestros pueblos si fueran los más rudos y bárbaros». El padre Ceballos frente a las malignas luces (1732-1802). En SERRANO, R.; PADRO MOURA, A. de; et al. (coords.), *Discursos y devociones religiosas en la Península Ibérica, 1780-1860*. (pp. 23-50). Salamanca: Universidad de Salamanca.

- Rojas, F. (2006). *El báculo y la espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la «Iniciación de la República»*. Perú, 1825-1841. Lima: Instituto Riva-Agüero.
- Rújula, P. (2000). *Constitución o muerte. El Trienio Liberal y los levantamientos realistas en Aragón (1820-1823)*. Zaragoza: l'Astral.
- (2012). Realismo y contrarrevolución en la Guerra de la Independencia. *Ayer*, 86, 45-66.
- Rújula, P. y Frasquet, I. (eds.) (2020). *El Trienio Liberal. Una mirada política*. Granada: Comares.
- Rújula, P. y Larriba, E. (coords.) (2020). Les espaces du politique dans l'Espagne du Trienio Liberal (1820-1823). Hommage au professeur Alberto Gil Novales. *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 54.
- Sánchez Hita, B. (2009). Juan Antonio Olavarrieta, un fraile con vocación de periodista ilustrado. *El Argonauta Español*, 6. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/argonauta/552#tocto1n4>.
- Santa Ana, P. (1820). *La necesidad de la medicina por el médico de la patria: y reflexiones sobre la Confederación patriótica al obispo de Málaga*. En *La España agonizante con la peste de la Francia*. México: Alejandro Valdés. BF, clasificación local: COCY 1773.
- (1821). *Respuesta a la carta confidencial contra el papel titulado: No paga Iturbide con condenarse*. México: Alejandro Valdés. BL, 9770. bb.8.(18).
- Staples, A. (2009). El miedo a la secularización o un país sin religión. México, 1821-1859. En GONZALBO, P.; STAPLES, A.; et al. (eds.), *Una historia de los usos del miedo*. (pp. 273-290). México: El Colegio de México y Universidad Iberoamericana.
- Vargas Ugarte, R. (1962 [1945]). *El episcopado en tiempos de la emancipación sudamericana*. Lima: Librería e Imprenta de Gil.

